



JOSÉ GONÇALVES

O CARISMA PROFÉTICO E O PENTECOSTALISMO ATUAL

Pressupostos
para uma Práxis
Carismática
Autêntica





JOSÉ GONÇALVES

O CARISMA

PROFÉTICO E O

PENTECOSTALISMO

ATUAL

Pressupostos
para uma Práxis
Carismática
Autêntica



Sumário

[Capa](#)

[Folha de Rosto](#)

[Créditos](#)

[Agradecimentos](#)

[Prefácio](#)

[Sumário](#)

[Introdução](#)

[PARTE 1 O CARISMA PROFÉTICO NO CONTEXTO SOCIAL](#)

[Capítulo 1 O Movimento Profético](#)

Capítulo 2 Os Profetas e o Culto

Capítulo 3 Os Profetas e a Justiça Social

PARTE 2 O CARISMA PROFÉTICO NO CONTEXTO TEOLÓGICO

Capítulo 4 Deus É Soberano

Capítulo 5 A Adoração Bíblica

Capítulo 6 O Poder de Deus

PARTE 3 O CARISMA PROFÉTICO NO CONTEXTO MORAL

Capítulo 7 Ética Universal

Capítulo 8 Ética Comunitária

Capítulo 9 Ética Pessoal

[Epílogo](#)

[Bibliografia](#)

Landmarks

[Capa](#)

[Folha de Rosto](#)

[Página de Créditos](#)

[Agradecimentos](#)

[Prefácio](#)

[Sumário](#)

[Introdução](#)

[Epílogo](#)

[Bibliografía](#)

JOSÉ GONÇALVES

**O CARISMA
PROFÉTICO E O
PENTECOSTALISMO
ATUAL**

Pressupostos
para uma Práxis
Carismática
Autêntica

JOSÉ GONÇALVES
O CARISMA
PROFÉTICO E O
PENTECOSTALISMO
ATUAL

Pressupostos
para uma Práxis
Carismática
Autêntica



1ª Edição



Rio de Janeiro
2021

Todos os direitos reservados. Copyright © 2021 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Preparação dos originais: Miquéias Nascimento

Revisão: Ester Soares

Capa: Joab Santos

Projeto gráfico Editoração: Anderson Lopes

Conversão para ebook: Cumbuca Studio

CDD: 230 - Cristianismo

e-ISBN: 978-65-5968-036-8 .

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2009, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <https://www.cpad.com.br>

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

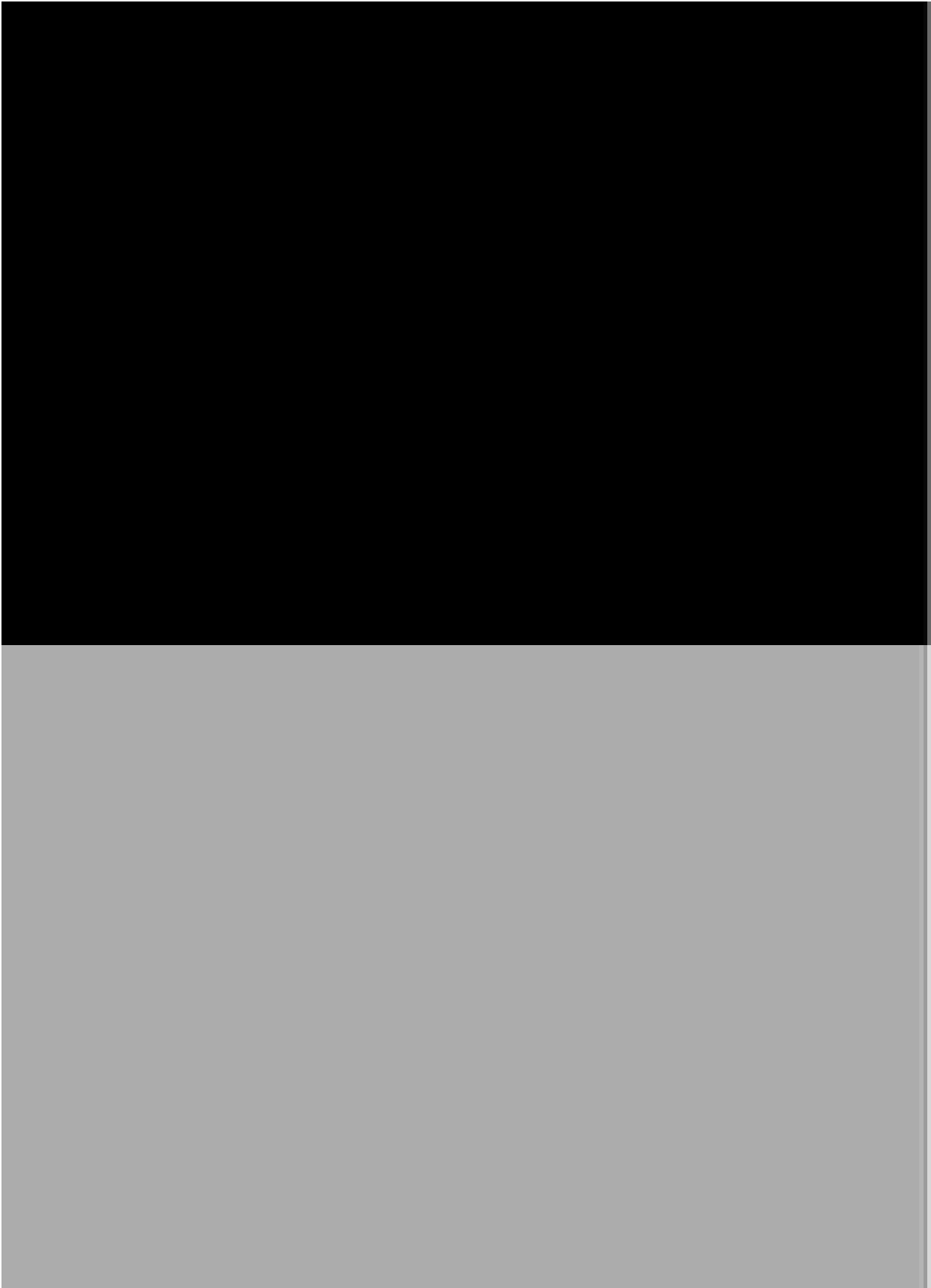
Casa Publicadora das Assembleias de Deus

Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro – RJ

CEP 21.852-002

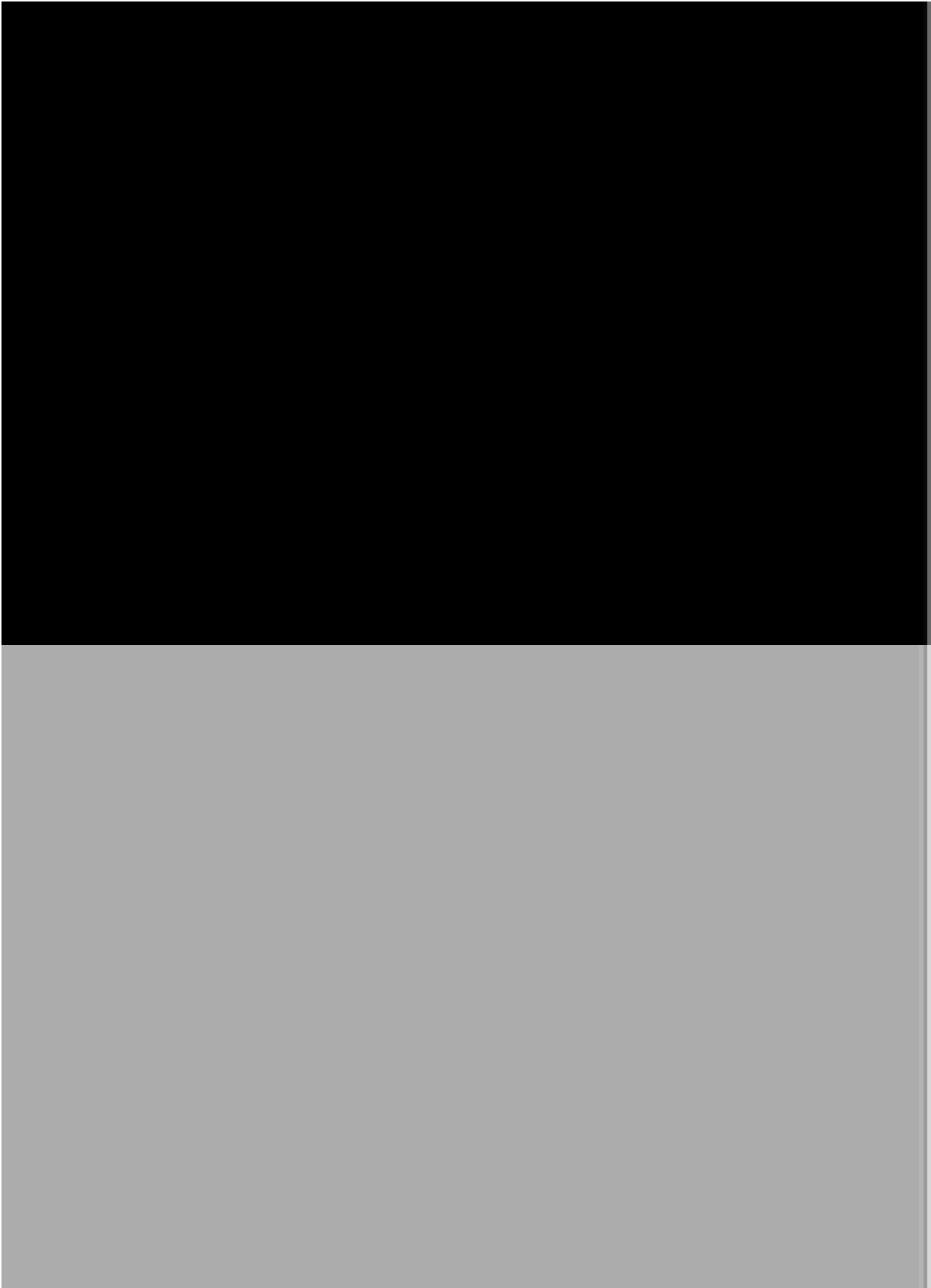
1ª edição: 2021

Agradecimientos



Primeiramente, quero agradecer a Deus por mais esta conquista. Sem a sua graça e inspiração, esse projeto literário jamais teria existido. Também agradeço a minha esposa, Maria Regina (Mará), pelo apoio e incentivo dados. O seu encorajamento sempre foi para mim como um alento divino. Agradeço a minha orientadora do Mestrado em Teologia da Faculdade Batista do Paraná, a Dra. Marivete Zanoni Kunz, por servir de referencial teórico no estudo dos profetas bíblicos. Desconheço alguém que conheça tão bem a cultura profética veterotestamentária e que consiga repassá-la com tamanha maestria e simplicidade como ela brilhantemente o faz. Agradeço ao diretor executivo da Casa Publicadora das Assembleias de Deus, Dr. Ronaldo Rodrigues de Souza, não apenas por tornar possível a publicação desse livro, mas, sobretudo, por sempre incentivar minha produção literária.

Prefácio



Escrever este antelóquio é, para mim, um especial privilégio e uma grande alegria, pois pude acompanhar todo o desenvolvimento deste empreendimento passo a passo. Desde as primeiras conversas em sala de aula, na Faculdade Batista do Paraná, em Curitiba, passando pela formulação do projeto de pesquisa e seguindo até a finalização da dissertação do Mestrado Profissional em Teologia, presenciei a dedicação do pastor José Gonçalves a este projeto, explorando a mensagem dos profetas Elias e Eliseu e o seu legado para nosso tempo.

Os profetas sempre foram uma fonte de revelação da vontade de Deus para os homens. O escritor da epístola aos Hebreus afirma no seu versículo de abertura que Deus falou de diversas maneiras aos crentes da antiguidade por intermédio desses mensageiros. Essa fonte de conhecimento divino continua aberta aos homens nos dias hodiernos, pois os profetas continuam revelando o padrão da vontade divina, seja por meio das suas palavras, seja por intermédio das suas ações.

O livro do pastor José Gonçalves apresenta-nos as narrativas bíblicas que descrevem as ações carismáticas dos profetas Elias e Eliseu, analisando os pressupostos sociológicos, teológicos e axiológicos presentes nas suas atividades com o propósito de fazer um contraste com a práxis neopentecostal contemporânea.

O escrito deste escritor e pastor piauiense é fundamentado em ampla e atualizada pesquisa, apresentando uma excelente teorização sobre o tema e uma discussão coerente e relevante sobre os desvios doutrinários percebidos nas igrejas de nossos dias que divergem da verdade das Escrituras.

A investigação empreendida pelo autor mostra o destaque que as proclamações e atividades dos profetas davam à justiça social, à adoração genuína e ao comportamento ético que agrada a Deus, entre outros temas, apontando como essas ações podem contribuir de forma positiva para a atual ortopraxia pentecostal por serem paradigmáticas para qualquer expressão de espiritualidade cristã que tenha a Bíblia como padrão modelador.

Esta obra vem reunir-se ao corpus linguístico da pesquisa pentecostal no Brasil, pois oferece importante contribuição nesta área de estudos e amplia a discussão

sobre a profecia bíblia e o seu impacto na conduta da sociedade e da igreja contemporâneas, pelo que recomendo a todos a sua leitura com satisfação.

Meu desejo e oração é que o conteúdo deste livro provoque reflexões que levem a reformas, aprimoramento e verdadeiro crescimento da igreja cristã, de modo que o agir do Espírito Santo empodere-nos e conduza-nos numa vida que, em tudo, honre o Senhor Jesus e abençoe a sociedade brasileira.

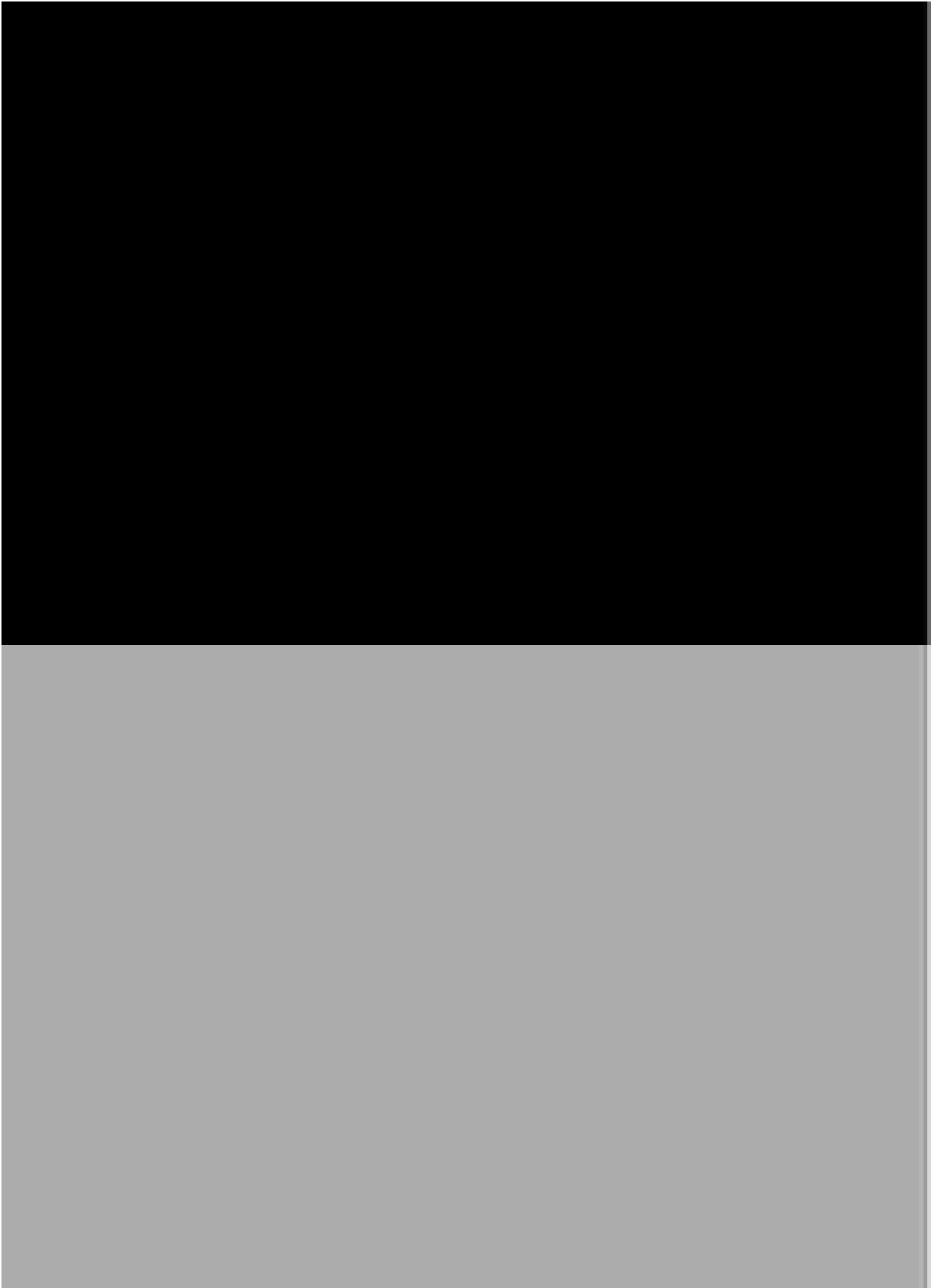
Carlos Kleber Maia

Mestre em Teologia, escritor e pastor

da Igreja Assembleia de Deus

no Rio Grande do Norte.

Sumário



Agradecimentos

Prefácio

Introdução

PARTE 1

O CARISMA PROFÉTICO NO CONTEXTO SOCIAL

Capítulo 1

O Movimento Profético

Capítulo 2

Os Profetas e o Culto

Capítulo 3

Os Profetas e a Justiça Social

PARTE 2

O CARISMA PROFÉTICO NO CONTEXTO TEOLÓGICO

Capítulo 4

Deus É Soberano

Capítulo 5

A Adoração Bíblica

Capítulo 6

O Poder de Deus

PARTE 3

O CARISMA PROFÉTICO NO CONTEXTO MORAL

Capítulo 7

Ética Universal

Capítulo 8

Ética Comunitária

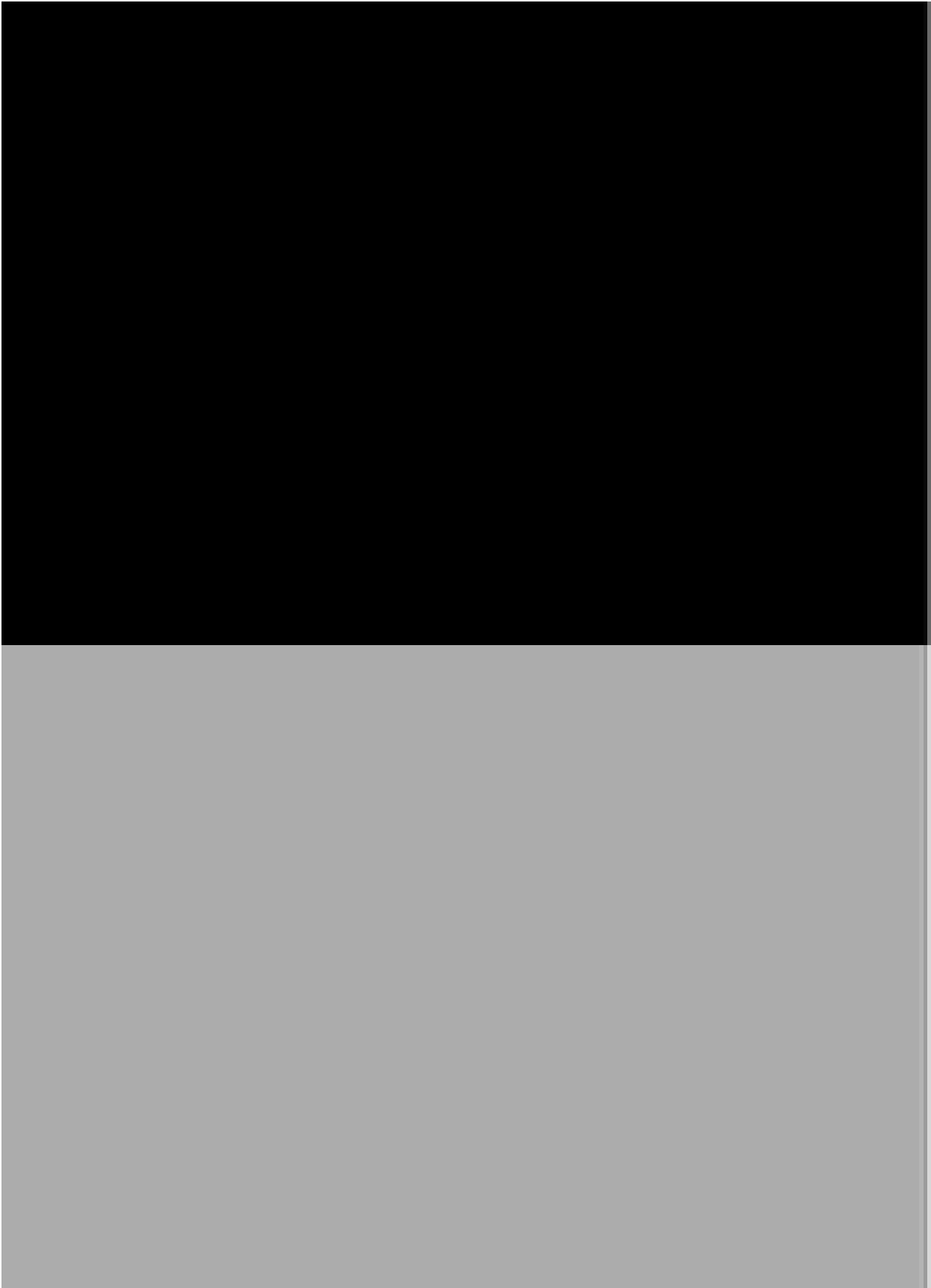
Capítulo 9

Ética Pessoal

Epilogo

Bibliografia

Introdução



As manifestações carismáticas sempre estiveram presentes tanto no judaísmo como no cristianismo.¹ O sobrenaturalismo encontrado nos antigos profetas hebreus por meio de profecias, sonhos e visões é algo notório desde o aparecimento desses importantes personagens no contexto do Antigo Testamento. No Novo Testamento, para quem o Antigo Pacto foi parâmetro, as manifestações carismáticas também marcaram profundamente a primeira igreja. É possível observar que o sobrenaturalismo não era algo como uma energia fora de controle ou algum tipo de agouro, adivinhação ou presságio, muito comum no Antigo Oriente, mas, sim, manifestações carismáticas como expressões da revelação do verdadeiro Deus de Israel.

Embora este livro faça referência ao carisma profético de uma forma geral, a sua ênfase recai nos ministérios dos profetas Elias e Eliseu. Nesse aspecto, a expressão “ações carismáticas”, quando usada em relação aos profetas Elias e Eliseu, remete àquelas atividades que são consideradas atribuições do Espírito de Deus na vida deles. Tem a ver, portanto, com o *modus operandi* do Espírito de Deus na vida desses importantes personagens do cenário profético veterotestamentário. Stronstad (2018, p. 33) destaca que essas ações carismáticas dizem respeito à “ideia de ‘Deus em ação’ que está por trás do registro bíblico da atividade carismática do Espírito de Deus”. Dessa forma, é destacado que a natureza sobrenatural dos ministérios dos profetas Elias e Eliseu, que pode ser percebida nas inúmeras narrativas de curas e intervenções divinas, são notadamente atribuições do *rûah* (Espírito de Deus).

No contexto dos profetas Elias e Eliseu, conforme destaca Hildebrandt (2008, p. 192), a natureza singular e carismática dessas atividades torna o Espírito de Deus visível nessas narrativas, embora nem sempre haja uma referência direta a Ele. Dessa forma, tanto Elias como o seu sucessor Eliseu são tidos como profetas notadamente carismáticos ou, como pontua Stronstad (2018, p. 35), “excepcionais profetas carismáticos”. Leon Wood (1993, p. 90) destaca que a forte presença do Espírito de Deus nas atividades desses dois profetas, porém, as poucas referências diretas sobre a sua Pessoa e existência, é hoje compreendida como sendo de natureza contextual.² Dessa forma, Hildebrandt (2008, p. 196) justifica essa atuação “oculta” do Espírito dando-se em razão da tensão resultante das práticas extáticas dos profetas de Baal. Da mesma forma, Stronstad (2018, p. 19) destaca que ninguém saberia, de fato, que esses profetas haviam sido carismáticos se não fosse pela referência à transferência do Espírito

Santo de Elias para Eliseu.

O carisma era, portanto, um elemento diferenciador no ministério profético. De acordo com Weber (1971, pp. 429-632, citado por Bonneau, 2003, p. 9), o profeta é

um indivíduo carismático que se insurge contra a estrutura religiosa estabelecida, com a finalidade de provocar eventuais mudanças ou então de fundar uma entidade nova diferente, nela reunindo os simpatizantes de sua nova ideologia.

Nesse aspecto, Weber (1991, p. 451) via o profeta como um líder “portador de carismas puramente pessoais que, em virtude de sua missão, proclama uma doutrina religiosa ou um mandamento divino”.³ Peter Berg (1985, p. 88) sublinha que o século nono caracterizou-se pelo aparecimento da liderança carismática e que Weber via no profeta Elias o seu protótipo.

O presente livro, portanto, tem o seu enfoque nos pressupostos⁴ sociológicos, teológicos e axiológicos que podem ser claramente percebidos nas atividades dos profetas, notadamente em Elias e Eliseu. A partir desses pressupostos, como este livro procura demonstrar, é possível fazer um contraste com a práxis neopentecostal ou, como passo a denominar a partir desse ponto, “pentecostalismo periférico”.⁵

Duas perguntas parecem inevitáveis. Será que se pode falar de “pressupostos teológicos” quando se sabe que nem Elias nem tampouco o seu sucessor, Eliseu, escreveram alguma coisa? Nesse aspecto, as narrativas possuem algum fim didático? De fato, tanto Elias como Eliseu são classificados como profetas não literários. Isso significa dizer que esses dois profetas não deixaram nenhuma obra escrita. Uma dedução que parece lógica é pensar que esses profetas não literários (por não terem escrito nada), não teriam deixado teologia alguma. Todavia, mesmo não tendo deixado nada escrito, os profetas não literários são importantes para a construção do pensamento teológico judaico-cristão; isso porque a profecia clássica, conforme demonstrou Paul Gardner (2011, pp. 538-540), foi primeiramente expressa de forma oral e só posteriormente na sua forma escrita. Nesse aspecto, é importante compreender as razões que transformaram a proclamação, isto é, a profecia oral, em compilação ou profecia escrita. Em

outras palavras, a pergunta é: O que levou as atividades dos profetas não literários, o que disseram e o que fizeram conhecidas primeiramente na sua forma oral a evoluir para a forma escrita? Jesús Arsumendi (2007, pp. 10,11) destaca que a razão foi a consciência do valor teológico das narrativas envolvendo esses profetas.

Esses fatos destacam a relevância das narrativas bíblicas e demonstram a importância teológica que elas carregam. É, portanto, correto dizer que é possível encontrar conteúdo teológico nessas narrativas bíblicas ou, como prefere Grant Osborne (2009, p. 282), “as narrativas bíblicas contêm uma teologia”. Nesse aspecto, William W. Klein (1993, p. 261) observa que “as narrativas dominam a paisagem bíblica” e “falam com poder a verdade de Deus quando corretamente interpretadas”. Ainda de acordo com Klein (1993, pp. 349,35), “a narrativa quase sempre ensina mais indiretamente do que a literatura didática sem se tornar menos normativa”. Assim, Grant Osborne (1991, citado por Gonçalves, 2009, p. 211) opõe-se àqueles que negam a dimensão teológica das narrativas, e isso porque, segundo ele, “ignora as consequências da crítica da redação, que demonstrou que a narrativa bíblica é de fato teológica no seu cerne e procura guiar o leitor a reviver a verdade encapsulada na história”.

Stronstad (1984, p. 17) demonstra que enxergar as narrativas bíblicas sob a perspectiva teológica e como um gênero literário normativo para a igreja é algo bem presente na literatura pentecostal. O historiador pentecostal Walter Hollenweger (1972) destacou o lugar proeminente que o gênero narrativo ocupa na hermenêutica pentecostal. Segundo Hollenweger (1972, p. 321), para “os pentecostais, os Atos dos Apóstolos são considerados como um registro normativo da igreja primitiva”. Nesse aspecto, os pentecostais entendem, como destacou I. Howard Marshall (1970, p. 52), que Lucas foi “um teólogo que escreveu a história”.

Esse entendimento da hermenêutica pentecostal, que enxerga propósito normativo nas narrativas de Atos, também é aplicado ao contexto dos profetas. Dessa forma, por exemplo, quando quer ilustrar as manifestações dos dons espirituais citados por Paulo em 1 Coríntios 12.8-10, o autor pentecostal Gordon Chown (1977, pp. 27,28) recorre às narrativas sobre o profeta Eliseu. Assim também entende o pentecostal clássico Donald Gee (1987, p. 50), quando enxerga o profeta Elias com exemplo notável do mesmo tipo de manifestação espiritual de 1 Coríntios 12.8. Ele destaca, por exemplo, que o dom da fé, também chamado pelos antigos pentecostais de “fé para operar milagres”, estava

presente, como um dom espiritual na vida do profeta de Tisbe.⁶

É inegável, portanto, que o pentecostalismo, nas suas diferentes modalidades ou ondas, possui grande afinidade com os profetas bíblicos. Como um movimento carismático, isto é, que põe em relevo as atividades do Espírito de Deus, o pentecostalismo vê nos carismas dos profetas esse elo identificador. Essa metodologia permite aos pentecostais ilustrar as ações do Espírito Santo no Novo Testamento à luz da narrativa sobre os profetas bíblicos. Dessa forma, as narrativas das atividades proféticas de Elias e Eliseu no Reino do Norte, Israel, revelando as suas diversas ações carismáticas, contêm princípios e pressupostos teológicos que são fundamentais para a teologia pentecostal.

Na primeira parte deste livro, será posto em destaque os pressupostos sociológicos presentes nas ações carismáticas dos profetas Elias e Eliseu. Nesse aspecto, será destacado o lugar dos profetas enquanto instituição profética. Será primeiramente buscado a compreensão do lugar do profeta na sociedade. Dessa forma, o profeta é visto às vezes como um indivíduo isolado da comunidade e sem muitos vínculos com ela. Por outro lado, é mostrado que o contexto bíblico favorece a visão do profeta como alguém inserido dentro da comunidade e que exerce o seu ministério a partir dela. Também é mostrado a relação existente entre os profetas e o culto, demonstrando que quase sempre havia uma tensão entre os profetas e a prática litúrgica. Isso se dava por conta da corrupção do culto ora por parte dos sacerdotes, ora por interferência dos monarcas hebreus. Finalmente, será destacado o lugar ocupado pela justiça social nos ministérios de Elias e Eliseu. Essa análise procura demonstrar que os profetas possuíam um pathos, isto é, uma paixão e amor que fluía do coração de Deus para os seus corações concernente ao sofrimento dos menos favorecidos. Não eram, portanto, as suas ações, apenas ethos, isto é, a busca da regra e do mandamento como forma de agradar a Iavé.

Na segunda parte, serão abordados os pressupostos teológicos presentes nas ações carismáticas de Elias e Eliseu. A partir das narrativas nos livros de 1 e 2 Reis, concernentes às atividades desses profetas, o texto procurará demonstrar que as ideias sobre soberania divina, adoração teocêntrica e monoteísta, bem como a presença do sobrenatural, marcado pela ocorrência de milagres, pressupõe a sólida fundamentação teológica desses profetas. Isso pode ser claramente percebido, por exemplo, quando o Deus de Elias, Iavé, demonstra exercer total controle sobre o Universo e os fenômenos da natureza. Nesse aspecto, Iavé deu comando claro ao profeta Elias para que voltasse a chover (1

Rs 18.1).⁷ Posteriormente, quando desafiava os profetas de Baal, Elias dá orientações precisas de como deveria ser a verdadeira adoração a Iavé (1 Rs 18.21-25). É inegável, portanto, como será demonstrado, o pressuposto teológico da adoração. Nesse aspecto, o profeta de Tisbe procura restaurar a adoração nos termos estipulados pela aliança de Iavé com o seu povo. Por último, ainda nesta parte, serão mostrados os milagres operados no ministério do profeta Eliseu e os pressupostos de uma teologia capacitiva do Espírito presente neles. Tendo recebido porção dobrada do Espírito que estava sobre Elias, o profeta Eliseu operou duas vezes mais sinais do que o seu mestre.

A terceira parte será dedicada aos pressupostos axiológicos das ações carismáticas de Elias e Eliseu. Sendo os profetas porta-vozes de Iavé, o Deus Todo-poderoso, único e imutável, não é de admirar que as suas crenças e práticas refletissem um profundo conteúdo ético. Será mostrado primeiramente que as ações carismáticas dos profetas, em especial Elias e Eliseu, carregavam consigo elementos de uma ética de natureza universal. Os profetas, portanto, não pensavam em termos de valores apenas locais, mas também universais. Também será destacado que essa ética trazia consigo uma forte conotação social. Havia, portanto, a presença marcante de uma ética social nas ações de Elias e Eliseu. Dentro desse contexto, será mostrado a natureza pessoal da ética exposta nas ações desses profetas. Como humanos que eram, não há como separar as suas formas de crer da sua maneira de comportarem-se.

Juntamente com a apresentação das ações carismáticas desses profetas e os seus respectivos pressupostos teológicos, será feito um contraste com a prática carismática no neopentecostalismo. Buscou-se, com isso, tomando-se os carismas proféticos como parâmetro, uma ortopraxia⁸ que sirva de parâmetro para a práxis pentecostal periférica. É inegável, portanto, que a tradição pentecostal, na qual o neopentecostalismo está inserido, acredita que o encontro pessoal com Deus é possível por meio do Espírito Santo.

Alister McGrath (2012, p. 425) vê como algo positivo aquilo que denomina de “re-sacralização” da vida” dentro do universo pentecostal, o que necessariamente inclui o neopentecostalismo ou “pentecostalismo periférico”. Segundo McGrath (p. 245), “um Deus permanentemente ausente logo pode se tornar um Deus morto”. Harvey Cox (2015, p. 20) denomina esse despertar pentecostal de “a era do Espírito” e credita a ele o revigoramento do cristianismo global (2015, p. 255). A tradição pentecostal, portanto, acredita ter resgatado aquilo que era a crença e a prática dos primeiros cristãos: o autêntico ministério do Espírito

Santo. Mas é exatamente aqui que surge o contraste com o universo dos profetas bíblicos, sendo inevitáveis as perguntas: “O que é autêntico e o que é inautêntico?”; “É possível separar o joio do trigo?”; E mais: “Qual a contribuição de Elias e Eliseu para uma correta expressão de uma genuína teologia carismática?”.

Este livro mostra que há uma carência dentro do universo pentecostal periférico de uma compreensão mais precisa dos atributos divinos; um entendimento não relativista dos valores ético-morais e uma compreensão sociológica não antropocêntrica —, o que parece haver de sobra nos profetas bíblicos ora estudados. Por isso, a conclusão deste texto contrasta o neocarismatismo a partir do pathos e do ethos profético.

Este livro, portanto, procura mostrar que tanto Elias como Eliseu, ícones do profetismo hebreu, ainda são relevantes. Eles foram instrumentos de Deus para confrontar reis e nobres em meio a uma sociedade que havia pendido para a apostasia. Foram instrumentos de Deus para dar um norte a uma sociedade, que, assim como a atual, havia perdido o rumo. Os profetas Elias e Eliseu, portanto, servem de parâmetros através dos quais toda e qualquer manifestação carismática deve ser medida. Eles tornam-se paradigmas para a expressão de ortopraxia carismática autêntica.

Tendo este autor recebido a Cristo como Salvador dentro da tradição pentecostal clássica há mais de três décadas e convivido com um dos seus principais seguimentos, o neopentecostalismo, pôde fazer algumas constatações. Primeiramente, como é mostrado, o pentecostalismo é muito amplo e engloba várias tradições carismáticas. Dentro desse universo, há os pentecostais clássicos ou históricos, considerados como a sua matriz, e o neopentecostalismo, o seu principal seguimento. Nesse aspecto, o neopentecostalismo, como uma forma de “pentecostalismo periférico”, aproxima-se da sua matriz nas questões relacionadas à prática e liturgia dos dons espirituais, mas distancia-se nas questões de natureza doutrinária, ética e social. Como será mostrado neste texto, esse distanciamento dá-se por conta de uma fragmentação doutrinária e ética, que reflete na práxis social. No final deste texto, essa fragmentação será vista à luz do “imaginário social moderno” descrito pelo filósofo Charles Taylor (2010). É nesse aspecto que este livro procura mostrar que há pressupostos teológicos, éticos e sociológicos nos profetas que podem servir de parâmetro para esse seguimento do pentecostalismo.

Em 2012, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) solicitou a este autor a produção de uma revista sobre a vida dos profetas Elias e Eliseu. O propósito desse material literário era para ser usado na ED das classes de Jovens e Adultos. Também foi solicitado, juntamente com a citada revista, a produção de um livro de apoio para os professores da respectiva classe. O tema dado na ocasião foi Elias e Eliseu: ministério de poder para toda a igreja. O livro de apoio foi publicado com o título *Porção Dobrada: uma análise bíblica, teológica e devocional sobre os ministérios dos profetas Elias e Eliseu*. Após ser produzido, esse material foi publicado em larga escala e atendeu tanto a denominação (Assembleias de Deus), como também várias outras igrejas neopentecostais, que, de forma avulsa, também fizeram uso desse material.

O presente texto é fruto de uma tese de mestrado defendida por este autor na Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR) e que teve como ponto de partida aqueles textos sobre os ministérios dos profetas Elias e Eliseu. Não foi escrito como um texto exaustivo sobre o fenômeno da profecia no Antigo Testamento e a sua relação com o movimento carismático moderno, mas, sim, como um texto introdutório para que se pesquise mais a fundo a relação entre o carisma profético e os fenômenos carismáticos contemporâneos. O que se objetivou neste segundo texto foi a busca de modelos que sirvam de norte para a expressão autêntica de uma práxis carismática.

Este livro, portanto, pretende ampliar o debate surgido por conta daqueles primeiros textos escritos sobre os ministérios proféticos de Elias e Eliseu e, com isso, atender a necessidade de líderes e estudiosos cristãos sobre o assunto. Dessa forma, também empreender um exame aprofundado e um debate atual sobre os pressupostos teológicos, axiológicos e sociológicos que possam influenciar na práxis neopentecostal contemporânea. O objetivo é que os princípios e pressupostos aqui expostos contribuam de forma prática na realidade neocarismática e, com isso, tragam uma contribuição positiva nas perspectivas social, teológica, moral e espiritual, de forma que aqueles que se encontram na periferia do Espírito possam voltar ao núcleo da fé pentecostal.

¹ [A expressão “manifestações carismáticas”, também usada neste livro com o sentido de “ações carismáticas”, encontra paralelo na expressão congênere “atividade carismática”, cunhada pelo teólogo Roger Stronstad \(CPAD, 2018\). Stronstad \(2018, pp. 33,34\) usou essa expressão como referência à “atividade](#)

carismática do Espírito de Deus” na história do Antigo Testamento e dividiu a sua distribuição em cinco períodos: “(1) A fundação da nação no deserto, (2) O período dos juizes, (3) a fundação da monarquia, (4) o tempo de Elias e Eliseu e (5) o período do exílio e restauração” (STRONSTAD, Roger. A Teologia Carismática de Lucas: trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos. Rio de Janeiro: CPAD, 2018).

² Leon J. Wood destaca que a passagem de 2 Reis 2.9 pressupõe a personalidade do Espírito Santo, uma vez que os discípulos dos profetas citados nesse texto identificaram a “porção dobrada” recebida por Eliseu como sendo uma referência ao “Espírito do Senhor” (WOOD, J. Leon. Los profetas de Israel: um estudio de los profetas, escritores o no, como personas, p. 90. Portavoz: 1993).

³ Max Weber (2010) foi o pioneiro no estudo da liderança carismática na sua perspectiva sociológica. Ao escrever sobre o que chamou de “dominação carismática”, destacou que esta acontece “em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória; o sempre novo, o extraordinário, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constitui aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo” (WEBER, Max. Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez, 2016, pp. 550,55).

⁴ A definição de “pressuposto” é dada a partir do Dicionário Aurélio (2010, p. 1705), onde grafa esse verbete: “circunstância ou fato considerado antecedente de outro”. Significando, portanto, “ideias não expressas de maneira explícita num discurso, mas que podem ser percebidas a partir de certas palavras ou expressões que foram utilizadas” (<https://www.significados.com.br/pressuposto/>).

⁵ O termo neopentecostal é usado aqui em contraste ao pentecostalismo clássico. Enquanto este, Mariano (2005, pp. 23-28), remete “à ideia de antiguidade ou

pioneirismo histórico e inserção social” tendo como representantes no Brasil a Congregação Cristã no Brasil, fundada em 1910, e as Assembleias de Deus, fundada em 1911; àquele, por outro lado, Stronstad (1984, p. 30), diz respeito ao movimento “que penetrou nas denominações históricas nas décadas de sessenta e setenta”. Alguns autores, Freston (1993, citado por Mariano, 2005, p. 29), por exemplo, destacam que essas vertentes denominacionais ainda são denominadas de ondas. A primeira onda inicia-se com a chegada da Congregação Cristã do Brasil e da Assembleia de Deus em 1910 e 1911, respectivamente; a segunda onda tem início nos anos 50 e 60 com a Igreja Quadrangular, O Brasil para Cristo e a Deus é Amor; e a terceira onda nos anos 80 com a Igreja Universal do Reino de Deus. (MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo. Por outro lado, em um artigo publicado na revista Ultimato de outubro de 2008, Robson Cavalcanti destacou que os neopentecostais não podem ser identificados como evangélicos nem tampouco como protestantes (<https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>. Acesso em 27.11.2019). Da mesma forma, na sua tese de mestrado apresentado em 2007 na Universidade Federal de Alagoas, Washington Santos Franco classifica a Igreja Universal do Reino de Deus um ramo do neopentecostalismo, como “pseudo-pentecostalismo”. Como já destaquei, aqui optei pelo termo “pentecostalismo periférico” por não ter o presente livro limitado-se apenas a uma denominação neopentecostal, mas por tratar o movimento de forma global. Nesse aspecto, portanto, não caberiam generalizações.

⁶ Outros autores pentecostais (Horton, 1993; Pearman, 2009) recorrem ao carisma profético para ilustrar os fenômenos do Pentecostes.

⁷ Todas as citações, exceto onde houver outra indicação, são da versão Almeida Revista e Atualizada (ARA), 2ª edição, de João Ferreira de Almeida, pela Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. <http://www.sbb.org.br/biblia>

⁸ De acordo com AURÉLIO (2010), ortopraxia é um termo composto derivado do grego orto (correto) e práxis (prática). Possui o sentido daquilo que é

“correto” e geralmente é usado para “definir condutas religiosas, métodos, liturgias e vivência cristã” (www.dicionarioinformal.com.br. Acesso 05/01/2019).

Parte 1

■

O Carisma Profético

no Contexto Social

Nesta primeira parte, será feita uma análise das ações carismáticas dos profetas Elias e Eliseu sob a perspectiva sociológica. Será avaliado de que forma os pressupostos sociológicos dessas ações carismáticas podem contribuir para o norteamento da práxis neopentecostal. Todavia, para que haja uma compreensão mais clara sobre a relevância dos profetas nesse contexto, convém destacar a importância social que eles tiveram.

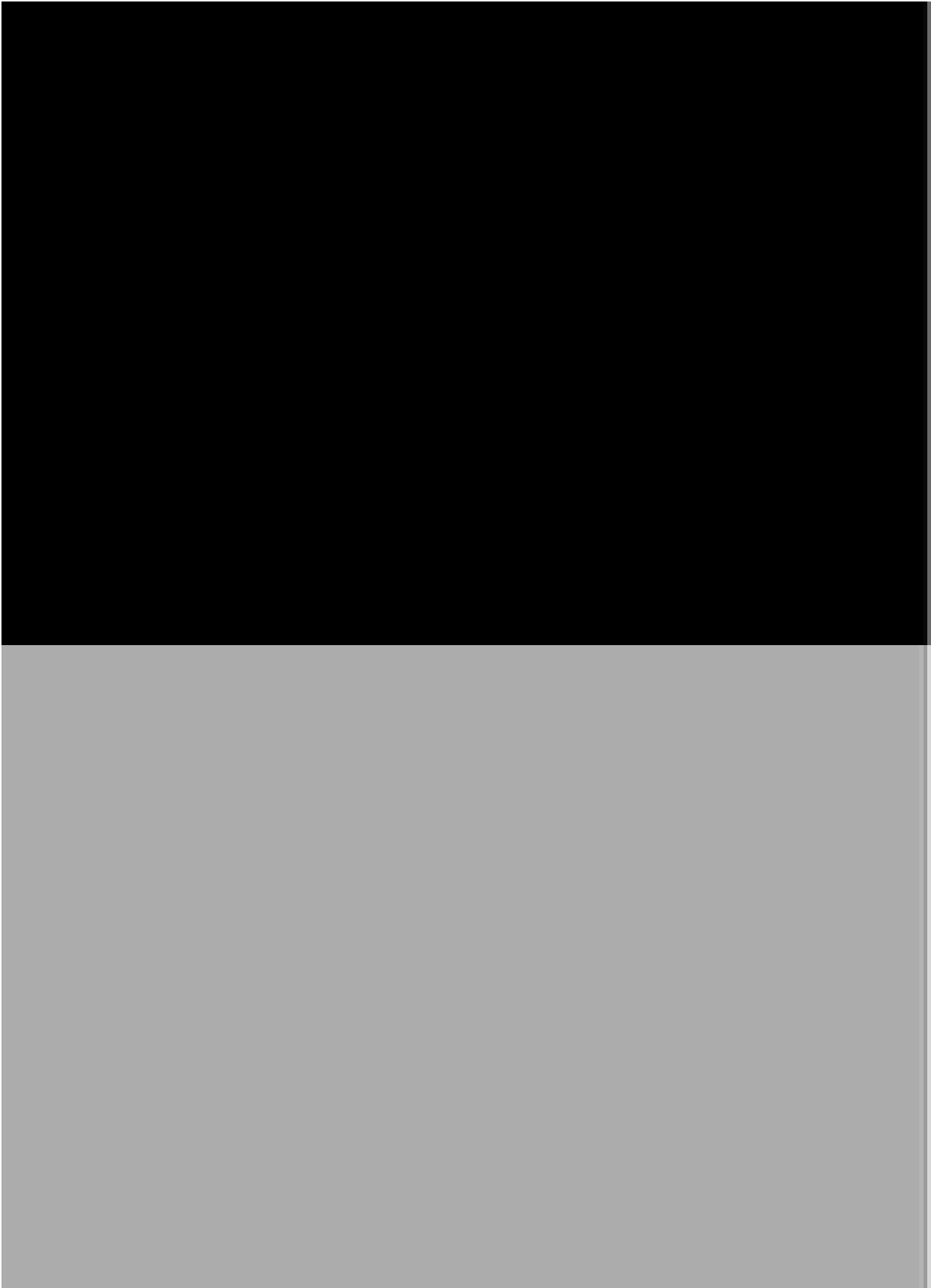
Os profetas não foram seres a-históricos. Todos viveram em determinada época e sob determinado contexto social. Há, portanto, uma estreita relação entre a teologia encontrada nos profetas e a sociedade que os cercava. É dentro dessa perspectiva que o mundo dos profetas deve ser visto para melhor ser compreendido. Libânio (2011, p. 31) destaca que a relação entre teologia e sociedade deve ser buscada não no estudo genérico e abstrato, mas na reflexão do ser humano como um ser histórico. Ainda de acordo com Libânio (2011, p. 39), “Deus criou-nos, não como pura individualidade, singularidade de mônada, mas em direção a sociabilidade, a criar família, clã e sociedade. O próprio Deus existe como comunidade trinitária”. Dessa forma, não é possível estudar profecia sem o chão da sociologia ou vice-versa.

Capítulo 1

■

O Movimento

Profético



Carisma e Sociedade

Talvez fosse mais apropriado falar-se de “movimento profético” ao invés de “instituição profética”. O primeiro tem a ver com a função, o carisma, enquanto a segunda com o cargo, o ofício. Max Weber (1952) representa aqueles que defendem o primeiro entendimento, enquanto Peter Berger, o segundo. Para Weber (1952, p. 267, citado por Berg, 1985, p. 88), o profeta é alguém isolado da sociedade, sem vínculo econômico e em oposição ao sistema religioso e estatal. Segundo Berg (1985, p. 88), a imagem do profeta carismático de Weber é:

De indivíduos socialmente distanciados, engajados em uma “prática gratuita...característica de um estrato de intelectuais distintos”, essencialmente em oposição à estrutura institucional oficial de Israel como representada pela monarquia e pelo sacerdócio. Weber rejeita explicitamente a noção segundo a qual estes profetas devem ser entendidos como porta-vozes de um movimento social de protesto proveniente de camadas desprivilegiadas.

Berg acredita que a análise de Weber não esteja errada, mas que estaria incompleta. Na verdade, Berg (1985, pp. 88-105) destaca que, dentro do contexto pesquisado por Weber, é completamente justificável a figura do antigo profeta hebreu como um personagem inteiramente carismático, todavia acrescenta que pesquisas mais recentes do contexto profético no antigo Israel trouxeram mais luzes sobre o profetismo também como um fenômeno social. Para Berg, o profeta emerge de uma figura totalmente carismática para um personagem com conotação mais social. Berg (1985, p. 105) argumenta que a figura carismática do profeta totalmente individualista é:

De difícil sustentação, tendo em vista os estudos veterotestamentários mais recentes. Em verdade chegamos a ver que o profeta emerge de um cargo tradicionalmente definido, exercendo sua atividade carismática em termos deste

cargo, mas que ele foi levado para além de sua tradicional posição pela sua mensagem religiosa.

O argumento de Berg é que as manifestações carismáticas não necessariamente precisam ter a sua origem na marginalidade social para existirem (p. 105). Para ele, a compreensão de que a profecia deve ser localizada não numa margem solitária, mas na esfera institucional, não se contrapõe à noção weberiana de carisma, mas completa-a.

O estudo da instituição profética, tanto no aspecto carismático como no social, conforme definiu Wood¹ (1983, p. 10), pode ser visto a partir de três grupos. Primeiramente, há os profetas anteriores à monarquia, cujo interesse era impedir o povo de participar do culto idolátrico dos cananeus. Em segundo lugar, há os profetas do período monárquico, que não escreveram nada, cujo interesse era estabelecer contato com indivíduos. Por último, temos o terceiro grupo, formado por profetas escritores cuja mensagem é dirigida a toda a nação e ao povo em geral. Essa visão de conjunto, sem dúvida, ajuda na compreensão dos profetas.

Convém destacar que o lugar social da profecia no antigo Israel tem ganhado mais e mais espaço no mundo acadêmico. O que teria começado como uma simples manifestação carismática no antigo Israel evoluiu para um oráculo social. Berg (1985, p. 106) observa que o carisma pode ser a característica de indivíduos que são socialmente marginais, todavia destaca que “o carisma também pode ser um traço de indivíduos situados no centro da estrutura institucional em questão, um poder de “radicalização” a partir de dentro, em vez de um desafio oriundo de fora”. Para Berg, portanto, a profecia antiga evoluiu de uma simples manifestação carismática, de característica individualista, para uma manifestação social, de caráter coletivista.

Na análise de Berg, percebe-se que o carisma precede a instituição assim como a função precede a forma. Assim sendo, tanto a instituição como o carisma são importantes, todavia uma compreensão da estrutura social da profecia bíblica e o seu papel institucional necessariamente precisa começar pelas primeiras manifestações carismáticas. Sem dúvida, quando se situa essas manifestações carismáticas dentro do contexto de outros fenômenos semelhantes encontrados nos povos vizinhos, o seu entendimento fica mais completo. Essa contextualização é importante para que se compreenda a evolução social da

profecia hebraica.

Adivinhação, Agouro e Profecia

Em tempos modernos, o estudo de fenômenos carismáticos relacionados à profecia hebraica é feito levando-se em conta a existência de fenômenos semelhantes nos povos vizinhos.² Schokel (1988) destaca que as publicações que buscam a relação do profetismo hebreu com outros povos contemporâneos são numerosas. De acordo com Schokel (1983, p. 26):

As relações do profetismo bíblico com fenômenos semelhantes em outras culturas foram durante muito tempo tema privilegiado da investigação [...] as descobertas literárias nos países vizinhos de Israel justificavam esse impulso instintivo para as comparações. Alguns exegetas reconheceram pontos de contato com o Egito, a Mesopotâmia, Mari, Canaã.

Ainda de acordo com Schokel, a descoberta de fragmentos de papiro no Egito levou alguns autores a buscar semelhanças entre a profecia hebraica e os oráculos das terras dos faraós. As supostas semelhanças estariam na existência de uma promessa messiânica comum aos dois povos: gêneros literários voltados para a ameaça e promessa. Por outro lado, outros pesquisadores não viam mais do que fantasia a tentativa de igualar a suposta profecia egípcia com os oráculos proféticos de Israel. Segundo Schokel (1988, p. 26), “o termo ‘profético’ aplicado à literatura egípcia torna-se equívoco. Estamos diante de sábios que manipulam sabedoria secreta que lhes permite penetrar no futuro, porém, são incapazes de desprender-se do círculo temporal”. Por outro lado, o que se convencionou chamar de “profecia” mesopotâmica na verdade eram uma coleção de textos considerados sagrados alusivos aos reis. Segundo Schokel (1988, p. 27), os reinados são identificados como “bom tempo” e “mal tempo” e não reúnem elementos suficientes que possam contrastar com a profecia hebraica.

Com relação à ocorrência da profecia em Mari, os pesquisadores acreditam haver uma maior semelhança com a profecia hebraica, todavia as diferenças devem ser resguardadas. Schokel (1988, p. 28) destaca que ambas as profecias: (1) tratam de seres humanos, não de mensageiros celestes. (2) São indivíduos conscientes de que receberam uma missão; são seres humanos enviados. (3) são pessoas que trazem embaixada para o rei; mensagem oral. (4) São pessoas que transmitem a mensagem em momentos de crise. Contudo, Schokel também destaca as dissemelhanças existentes entre ambas. Na análise de Schokel (1988, pp. 28,29):

A diferença radical entre Mari e Israel temos de descobri-la também no conteúdo, na enorme distância entre o enunciado pelos profetas israelitas e as proclamações dos mensageiros de Mari. Na opinião de Westermann, o anúncio profético, incondicional, do juízo assinala traço jamais inigualável [...] vamos precisar com mais exatidão as diferenças. Algumas destas avultam nos mesmos pontos de contato: os profetas israelitas não interpelam apenas o rei; é o povo inteiro que fica comprometido. O profeta do AT não se conforma com vantagens exteriores. Exige transformação interior: não calcula o número de cordeiros sacrificados: reclama com urgência sensibilidade perante o desamparado, relacionamentos recíprocos de respeito e lealdade. Não existe em Mari maior preocupação por dar cunho ético às exortações dos deuses.

Por fim, Schokel observa que os fenômenos de profecia extática entre os cananeus devem ser interpretados à luz do profetismo hebraico, e não o contrário. De acordo com Schokel (1988, p. 29), isso evita que se cometa “o erro de explicar o mais conhecido partindo do menos conhecido”. Essa é uma observação relevante, uma vez que há uma variedade muito grande de teorias concernentes ao surgimento da profecia no antigo Israel, sendo que a maioria delas não toma o texto bíblico como ponto de partida.

Há, portanto, uma diferença entre a profecia hebraica e as outras formas de manifestações carismáticas nos antigos povos vizinhos de Israel; não apenas na forma, mas, sobretudo, na função. Sicre (2007, pp. 24,25) destaca que, nas culturas limítrofes a Israel, a consulta ao oráculo parte de indivíduos ou povos, enquanto esse processo em Israel acontece de forma invertida. O profeta hebreu

não agia como um adivinho, dando resposta a gosto do consulente. Eles anunciavam os oráculos ou mensagens que sabiam terem recebido de Iavé. Segundo Sicre (2007, p. 28), “não se contentam em responder às questões que interessam a quem os consulta, mas adiantam-se em proclamar em nome do Senhor uma palavra cheia de repercussões para o tempo presente”. Esse é o modo de Deus revelar-se na história e que também revela o *modus operandi* da profecia bíblica.

Monarquia e Profecia

Deve ser destacado que qualquer compreensão do profetismo hebreu que não leve em conta o contexto da monarquia é incompleta e imperfeita. De início, deve ser observado que, após o regime tribal (1200–1000 a.C.), a sociedade israelita tornou-se uma monarquia. É um fato que os profetas atuaram de forma muito mais acentuada durante o regime monárquico. Eles estão presentes durante todo esse período. Díaz (2016, p. 79) destaca que:

As relações entre profetas e reis sempre foram difíceis. O monarca precisa da chamada do profeta, que é mais do que um simples respaldo moral. Por outro lado, o profeta, com capacidade de escolher reis e dinastias, não dispõe de um poder político equivalente ao do rei. No fundo sempre existirá um conflito de poderes — um religioso, outro político — que é fonte de inúmeras tensões e suspeitas.

As tensões entre reis e profetas aparecem quando a monarquia funcionava de forma embrionária. O primeiro rei, Saul, que chegou ao trono por mediação do profeta Samuel, foi deposto posteriormente por esse mesmo profeta (1 Sm 15.1-31). Nos dias de Davi, os profetas Natã e Gade, que eram simpatizantes da monarquia, não aprovaram os erros do monarca. Natã censurou Davi pelo crime de assassinato, e Gade pelo levantamento do censo. De acordo com Ibanez (1988, p. 31):

Gade e Natã eram partidários da monarquia davídica. Porém Natã recriminou Davi pelo seu duplo crime de adultério e assassinato. E Gade repreendeu Davi por ter feito o recenseamento da população (2 Sm 24): Davi queria saber com quantos efetivos podia contar, como qualquer outro rei. Porém quem conduzia o rei de Israel à vitória era Ele, Iavé: confiar no potencial guerreiro é desconfiar da Iavé. Monarquia sim, mas diferente.

Com a divisão do reino, cada uma das partes tornou-se uma monarquia independente. O Reino do Sul terminou em 586 a.C., quando a Babilônia invadiu Judá e levou-o para o cativeiro. Por outro lado, o Reino do Norte, também chamado de “Israel”, teve uma existência de aproximadamente 200 anos, quando foi levada cativa em 721 pelo Império Assírio.

As narrativas bíblicas cobrindo os ministérios dos profetas Elias e Eliseu acontecem quando o reino encontra-se dividido na parte norte, mais especificamente a partir do reinado de Onri (885–874 a.C.) e o seu filho Acabe. Onri, o sexto rei de Israel que governou por 12 anos, era comandante do exército do norte, e a forma como chegou ao poder foi turbulenta. Tendo matado Elá, filho de Baasa, reinou no seu lugar. As tropas de Onri entraram em confronto com as de Zinri, e Onri saiu-se vencedor nessa disputa. Onri não recebe muito destaque no texto bíblico, todavia foi um governante habilidoso tanto na sua política interna como na externa. Visando expandir as suas relações comerciais com outras nações, Onri casou o seu filho Acabe com Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios. Ele comprou a colina de Samaria, estabelecendo a nova capital do seu reino nesse local. Gardner (2011, p. 498) destaca que:

Pouco se sabe sobre esse rei, exceto que foi o mais perverso “aos olhos do Senhor” do que todos os que foram antes dele, até mesmo Jeroboão, filho de Nebate. Adorava e encorajava a adoração de ídolos, um ponto que foi lembrado na profecia de Miqueias (6.16). A má influência dessa dinastia afetou mesmo o reino do Sul. Acazias, de Judá, era filho de Atalia, neta de Onri. Sob a influência da mãe, ele “fez o que era mau aos olhos do Senhor” (2 Cr 22.2-4; 2 Rs 8.26). Finalmente Onri morreu e seu filho Acabe o sucedeu no trono de Israel (1 Rs

16.28-30).

Acabe, filho de Onri, reinou entre 874 e 853 a.C. O seu reinado marcou a conciliação dos elementos do culto cananeu com a adoração a Iavé. Uma primeira leitura dos capítulos 16.29–22.40 do livro de 1 Reis revela que essa mistura provou ser desastrosa para Israel. Na prática, o culto a Iavé foi substituído pela adoração ao deus Baal, trazendo uma apostasia sem precedentes como consequência. Radmacher (1999, p. 439) destaca que:

Acabe representa o nível mais baixo da degeneração espiritual dos reis de Israel. Cada um dos reis do reino do Norte desde Nadabe (15.26), até o filho de Jeroboão, Onri (16.26), foram culpados por andar pelo caminho de Jeroboão I. Sem dúvida Acabe agiu como se os pecados de Jeroboão tivessem sido leves. Isso se deve primeiro porque se casou com Jezabel e segundo porque promoveu o culto a Baal como religião do estado.

Instigado pela sua esposa, Jezabel, Acabe “levantou um altar a Baal, na casa de Baal que edificara em Samaria” (1 Rs 16.32). O culto idólatra promovido pelo estado hebreu foi formalizado quando Acabe “fez um poste-ídolo, de maneira que cometeu mais abominações para irritar ao SENHOR, Deus de Israel, do que todos os reis de Israel que foram antes dele” (1 Rs 16.33, ARA). Não há dúvida de que o culto a Baal estava substituindo a adoração a Iavé. Havia uma idolatria institucionalizada e financiada pelo poder estatal. É nesse contexto que Elias levanta a sua voz profética (1 Rs 17.1). De acordo com Ibanez (1988, p. 32):

Elias manteve uma luta dramática com o rei Acab, em defesa da honra de Javé: ou Baal ou Javé (1 Rs 18,21). Elias arriscava a vida, mas punha em apertos o rei que mantinha com uma fenícia uma aliança matrimonial. Também o condenou por ser assassino e usurpador (1 Rs 21). Não obstante esse fato, ele não encabeçou nenhuma revolta contra Acab e sua dinastia. Mas as três últimas incumbências que recebeu no Horebe estavam direcionadas à ruína da Casa de Acab (1 Rs 19,15-18). Não se tratava de acabar com a monarquia, mas com uma

família real insuportável.

Enquanto Elias manteve-se como um profeta do deserto, aparecendo em momentos específicos nos quais a situação exigia a sua presença, Eliseu apresentou-se como um profeta mais próximo do palácio. Isso, todavia, não o impediu de ir para o confronto com os reis. Ibanêz (1988, p. 33) destaca que:

Eliseu, como bom israelita, esteve presente nas guerras com Aram (2 Rs 6,8-10.18-23; 6,32-7,2), da parte de Israel e, conseqüentemente, de seu rei. Porém cumpriu, através de um discípulo, o último ponto do testamento de Elias: ungiu Jeú rei de Israel (2 Rs 9,1-10). Rechaçou uma dinastia e deu passagem a outra.

O convívio dos profetas com os monarcas hebreus quase sempre foi de confronto. Nesse aspecto, destaca Heschel (1973, v. I, p. 31), “o profeta foi um indivíduo que disse não a sua sociedade, condenando seus hábitos e suposições, sua complacência, indiscrição e sincretismo. Frequentemente ele foi impelido a proclamar o oposto do que ansiava seu coração”. Sicre (2015) destaca que o profetismo durante a monarquia passou por três etapas. De acordo com esse autor, a primeira etapa caracterizou-se por uma maior aproximação física entre o profeta e o rei. Os representantes desse modelo foram Natã e Gade. Esses profetas desempenhavam a função de conselheiro militar, judicial e, também, cultural. A segunda etapa caracteriza-se por um maior distanciamento físico entre o profeta e o rei. Aías de Siló (1 Rs 11.29-39; 14.1-8) representa esse grupo. A terceira etapa caracteriza-se pelo afastamento progressivo do rei e a aproximação do povo. O exemplo mais patente é o do profeta Elias (1 Rs 18.10,12). Sicre (2015, p. 234,235) destaca:

Efetivamente, Elias nunca pisa no palácio de Acab. Uma vez vai ao seu encontro “na vinha de Nabot” (1 Rs 21). Numa outra ocasião se aproxima dele — por expressa ordem do Senhor —, mas exige a presença de todo o povo (1 Rs 18.19). Suas relações com Acazias não foram diferentes: ninguém pode obrigá-lo, nem à força, a apresentar-se diante do rei; fá-lo-á voluntariamente para anunciar-lhe a

morte (2 Rs 1). Por outro lado, Elias se aproxima do povo, como demonstra o episódio da viúva de Sarepta (1 Rs 17,9-24) e o julgamento do Carmelo (1 Rs 18). Estes tímidos passos serão seguidos por Eliseu, o profeta mais popular do Antigo Testamento.

Os profetas, portanto, quase sempre mantiveram uma posição de afastamento e até mesmo de antagonismo com os reis. Esse distanciamento entre o religioso e o político dava-se em razão da quebra da aliança de Iavé. A mensagem profética deixava claro que o poder não era um fim em si mesmo, mas um meio dado por Deus para abençoar o povo — nada parecido com a atual práxis carismática. Um contraste entre o *modus vivendi* dos antigos profetas hebreus com o *modus operandi* neocarismático contemporâneo deixa esse fato em relevo.

O Pentecostalismo Periférico e a Busca pelo Poder Terreno

As práticas carismáticas dos antigos profetas distanciam-se das manifestações carismáticas contemporâneas. Embora o neopentecostalismo tenha procurado fundar a sua práxis em narrativas do Antigo Testamento, as narrativas dos profetas concernentes à justiça social têm sido seletivamente evitadas.³ Essa metodologia exegética neopentecostal é explicada em razão da Teologia do Domínio, que é adotada pelos pregadores da prosperidade. Segundo Romeiro (1995, pp. 159,160), a Teologia do Domínio ensina que a igreja deve dominar o mundo e subjugar-lo. Dessa forma, a igreja precisa conquistar todos os espaços possíveis na sociedade a fim de que possa dominá-los, e a esfera política é um desses espaços. Acreditam que isso ainda não ocorreu por faltar consciência de que é isso que Deus quer para a igreja. A escatologia é esvaziada quando o seu foco no futuro é ofuscado pelo desejo do domínio agora. A teologia desce do céu e passa a firmar-se na terra.

Nas últimas décadas, pregadores neopentecostais têm procurado cada vez mais uma aproximação do poder político. A crença é esta: dominando a esfera política, a igreja trará o Reino de Deus para a terra. Edir Macedo, bispo primaz da Igreja Universal do Reino de Deus, lançou em 2008 o livro *Plano de Poder* –

Deus, os cristãos e a política.⁴ O livro vem com todos os pressupostos da Teologia do Domínio. Nessa obra, Macedo (2008, p. 20) escreve que:

Ainda nos dias atuais, há muitas pessoas que, apesar de confessarem uma fé cristã, não conseguem identificar e assimilar o objetivo de Deus sobre esse aspecto para o seu povo (o projeto de poder político de nação).

Lamentavelmente, esse senso de percepção tem faltado a muitos cristãos, que hoje somam no Brasil uma população de cerca de 40 milhões de pessoas, que vem crescendo a cada dia (esse dado aproximado é referente ao número de evangélicos só no Brasil, e não no mundo). É um enorme potencial, mas essas pessoas, em sua maioria, encontram-se como um gigante adormecido. Elas precisam despertar ao toque da alvorada; mais que isso, ouvir o mesmo que Deus falou para Gideão: “Vai nessa tua força”. Em outras palavras; “Emancipem-se!” A emancipação começa com o amadurecimento individual, o inconformismo com certas situações, o consenso em um ideal e a mobilização geral”.

Na análise de Macedo, esse é um projeto de todos os evangélicos, e, por isso, as questões ideológicas, doutrinárias e denominacionais devem ficar à parte; do contrário, será deixado de cumprir-se algo que “é comum a todos cristãos: executar o grande projeto de nação idealizado e pretendido por Deus” (p. 52).⁵ Essa forma de pensar do bispo tem feito com que ele procure aproximar-se cada vez mais da esfera política, porém, sem mensurar o ônus dessa aproximação. Na prática, isso se tem traduzido em apoio político a ideologias, muitas vezes diametralmente opostas aos valores defendidos pelo protestantismo histórico. Nesse aspecto, Romeiro (1995, p. 164) é cauteloso e crítico dessa união:

Sim, concordo com todas as letras que precisamos e devemos ter cristãos envolvidos na política e ocupando cargos de liderança que venham a influenciar positivamente a sociedade no seu todo, e não apenas a igreja ou ao grupo que o elegeu. Cabe aqui uma sugestão do sociólogo Paul Freston: “nossa preocupação tem que ser com a promoção do Evangelho e não com a promoção dos evangélicos”. Precisamos de candidato evangélico e não de candidato dos evangélicos [...] Robson Cavalcante alertou, com sabedoria, num de seus livros:

“Devemos nos precaver das tentações teocráticas: o governo de um Aiatolá protestante, que dividiria o bolo do Estado entre nós. E há ainda outra questão: temo não estarmos ainda preparados para atuar de forma saudável numa sociedade pluralista como a nossa, onde o tamanho das pressões exige dos candidatos evangélicos uma postura que muitos deles ainda não possuem”.

Por ocasião da eleição presidencial de 2010, quando o Partido dos Trabalhadores (PT) lançou Dilma Rousseff como candidata à presidência da República, a imprensa noticiou que ela teria apoio de Edir Macedo, bispo da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus). Reinaldo Azevedo, então colunista da revista VEJA, escreveu no blog desse periódico em 29 de setembro de 2010: “Dilma recebe o apoio do “bispo” Macedo, que é favorável ao aborto”.⁶ A matéria teve ampla repercussão no mundo evangélico. Segundo Azevedo, a então candidata do PT estaria preocupada com a repercussão que algumas falas supostamente atribuídas a ela estavam tendo. Estava sendo divulgado, por exemplo, que ela seria a favor do aborto. Em um país de maioria cristã como o Brasil, os efeitos poderiam ser catastróficos para a então candidata ao cargo majoritário. Azevedo destaca que Macedo

escreveu uma carta de apoio a Dilma Rousseff, atribuindo os “boatos” a coisas do capeta [...] Macedo entra na parada para combater os supostos boatos de que Dilma é favorável à legalização do aborto, certo? Mas quem é ele nessa questão? Ora, um defensor intransigente da... legalização! Chega a ter a cara-de-pau teológica de justificar a sua opinião apelando a uma leitura torta do Eclesiastes”.⁷

Para a imprensa, o posicionamento do bispo pró-aborto não passava de um jogo de interesses! Uma bandeira ideológica orientada pelo Estado. De fato, no livro da sua autoria, Mensagens do Meu Blog⁸, Macedo dedica nada menos do que dez páginas para defender o aborto. O alinhamento com a política estatal fica em evidência. Macedo (2010, pp. 92,94) diz:

Eu sou a favor do aborto. Não é que ache que toda grávida deveria abortar, mas

acho que nem toda grávida tem condições de ter um filho [...] Não é minha intenção propagar o aborto embora a Bíblia ensine que “Se alguém gerar cem filhos e viver muitos anos, até avançada idade, e se a sua alma não se farta do bem, e além disso não tiver sepultura, digo que um aborto é mais feliz do que ele” (Eclesiastes 6.3), ainda assim, não sou a favor do aborto indiscriminado.

Na argumentação do bispo, o aborto é justificado não apenas em casos de estupro ou gravidez indesejada, mas também em razão da explosão populacional, da desestruturação da família e até mesmo em razão da ignorância ou falta de temor a Deus por parte de quem aborta. Macedo (2010, p. 93) argumenta que “é a favor da preservação das mães, que por falta de temor a Deus ou infantilidade, entregaram seus corpos ou foram estupradas e acabaram engravidando sem nenhuma condição”. Ainda segundo ele (p. 94), nesses casos específicos, o aborto deveria contar com a proteção do poder estatal. Macedo (2010, p. 95) conclui: “Portanto, entre um aborto seguro e o risco da perda de vida da mulher numa clínica clandestina, eu prefiro que haja o aborto oficial. É esse o tipo de aborto a que me refiro e que não fere a minha fé!”. Nesses casos, Macedo (2010, p. 94) defende que o “aborto oficial amparado pelo Estado sem risco de vida para as mães” seria a melhor solução.

Esse é, sem dúvida, um dos problemas de natureza moral que o processo de osmose entre o neopentecostalismo e o poder público tem produzido. Todavia, há outros. A malversação de verbas públicas, por exemplo, está no topo deles. Por ocasião dos denominados “escândalo do mensalão” e “máfia das sanguessugas”, nomes de líderes neopentecostais apareceram novamente na mídia — dessa vez, no Congresso Nacional. Sobre esses escândalos envolvendo políticos neopentecostais, Isaltino Gomes (2008, p. 37) escreveu:

Como doeu ouvir Roberto Jefferson denunciar a corrupção do mensalão, e ao alistar os corruptos, os vendidos, impostar a voz e dizer: “Bispo Rodrigues”, citando um líder evangélico. E, também doeu ver nos noticiários televisivos do dia 17 de maio de 2006, no escândalo de desvio de dinheiro em compra de ambulâncias, que a chamada bancada evangélica compunha a metade dos corruptos.⁹

Ainda de acordo com Gomes (2008, p. 37), o neopentecostalismo, embora seja um movimento conhecido pela sua força e dinamismo, constitui um malefício para a igreja por estar mais voltado para o sucesso do que para a ortodoxia. Gomes destaca que o Cristo do neopentecostalismo é apenas uma caricatura do Cristo neotestamentário, pois está ausente nas mensagens neopentecostais.

De forma inversa ao neopentecostalismo atual, a aproximação dos profetas da política era feita com reservas e sempre tomando por fundamento a Palavra de Iavé. Elias representa bem essa tradição. Quando confrontou a apostasia no Reino do Norte, mandou avisar ao rei Acabe que reunisse no monte Carmelo “os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas do poste-ídolo que comem da mesa de Jezabel” (1 Rs 18.19, ARA). A expressão “comem da mesa de Jezabel” destaca o controle que o Estado mantinha sobre a religião. Significa que a religião verbalizava o que o Estado defendia. Bimsom (2009, p. 547) observa que “o fato de que esses profetas comiam da mesa de Jezabel indica que, em última instância, era ela que estava por trás da promoção da nova religião estatal”. Elias move-se em posição diametralmente oposta àquela dos profetas de Baal. Longe de usar o público com interesses privados, Elias denuncia aqueles profetas que procediam dessa forma. Para Elias, comer da mesa de Jezabel era beneficiar-se do aparelho estatal em benefício próprio.

Para Schokel (2012, p. 44), as decisões políticas não correspondiam aos profetas; eram deveres do rei. Era o profeta que lembrava ao governante que ele não podia programar diretrizes de governos fundamentado apenas em técnica política. Deveria deixar-se dominar pelas tradições de Israel, que significava guiar-se pela palavra de Iavé. Por essa razão, o monarca precisava do profeta. Dessa forma, lembra Schokel (2012, p. 44): “as medidas políticas do monarca são acertadas quando se acham em harmonia com as tradições de seu povo, interpretadas à luz das profecias”. Schokel ainda lembra (2012, p. 45) que os profetas possuíam sólida formação política e consideravam as instituições políticas como instrumento divino. Em suma, a Palavra de Iavé era o padrão.

¹ [Leon Wood \(1983, pp. 19,20\) reconhece a existência de dois tipos de profetas no antigo Israel, um profissional, e outro não. Todavia, para Wood \(1983, p. 21\), o termo “profissional” só seria aplicado aos profetas que agiam para agradar ao](#)

rei, e não aos profetas de Iavé, que sempre se moviam por aquilo que Ele dizia (WOOD, Leon. Los Profetas de Israel. Grand Rapids: PortaVoz, 1983.

² Eric Fromm (2005), por exemplo, entende que o termo “profeta” possui um sentido muito mais amplo, não se limitando apenas à cultura hebraica, mas transcendendo-a e alcançando outros povos. Dessa forma, ele entende que, nesse sentido, tanto Buda como Lao-Tse também foram profetas (FROMM, Eric. O Antigo Testamento – uma interpretação radical. São Paulo: Fonte Editorial, 2005).

³ Campos (1997, p. 368) destaca que 95% das mensagens do neopentecostalismo têm por base o texto do Antigo Testamento (CAMPOS, Leonildo Silveira. Templo, Teatro e Mercado. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁴ MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. Plano de Poder – Deus, os cristãos e a política. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.

⁵ Idem, p. 52.

⁶ <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/dilma-recebe-o-apoio-do-8220-bispo-8221-macedo-que-e-favoravel-ao-aborto/>. Acesso 29.06.2019.

⁷ <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/dilma-recebe-o-apoio-do-8220-bispo-8221-macedo-que-e-favoravel-ao-aborto/>. Acesso 28/06/2019.

⁸ MACEDO, Edir. Mensagens do Meu Blog. Rio de Janeiro: Unipro, 2010.

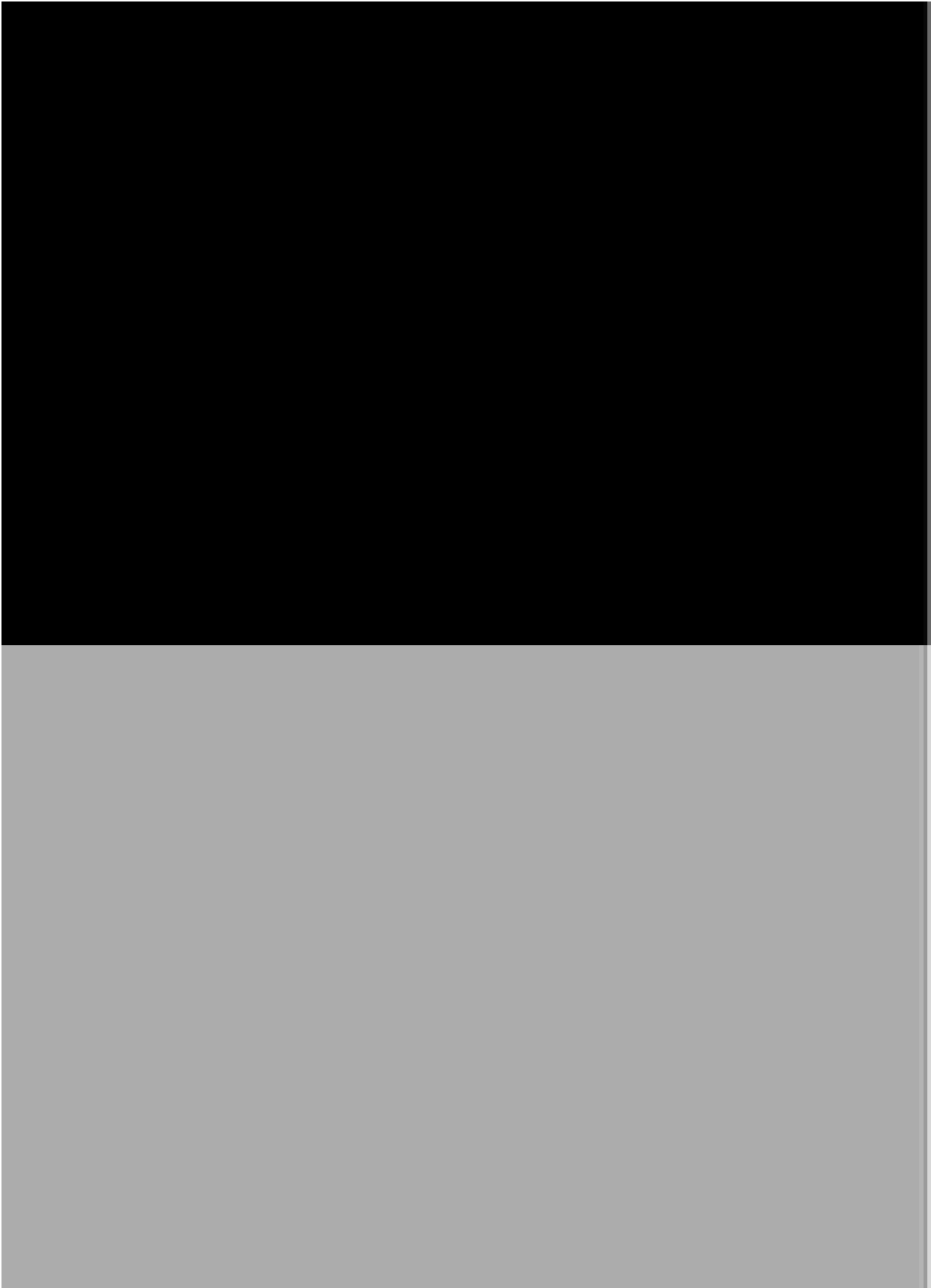
⁹ De acordo com Andrea Dip, esse escândalo marcaria a bancada evangélica — de forma mais específica, a Igreja Universal do Reino de Deus, da qual Rodrigues era bispo. Dip destaca que Rodrigues renunciou ao mandato para escapar da cassação em 2005, mas depois foi condenado no julgamento do Mensalão a 6 anos e 3 meses de prisão por lavagem de dinheiro e corrupção passiva. Chegou a ficar preso por alguns meses; porém, em 2014, passou a cumprir prisão domiciliar (DIP, Andrea. Em Nome de Quem? – a bancada evangélica e seu projeto de poder, p. 79. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2018).

Capítulo 2

■

Os Profetas

e o Culto



O Carisma no Contexto do Templo

Os estudos sobre a relação que os profetas hebreus mantiveram com o culto têm dividido os estudiosos. De Vaux (2008, p. 422) destaca que alguns autores “têm tentado demonstrar que não houve profetas oficialmente ligados ao templo, profetas cultuais.” Dessa forma, os que aparecem ligados ao templo seriam aqueles identificados na Bíblia como falsos profetas. Por outro lado, os que se movem em posição oposta argumentam que, em muitos textos, os profetas e os sacerdotes são citados muitas vezes juntos no culto veterotestamentário (2 Rs 23; Jr 23.11; Lm 2.20; Os 4.4-5). Assim sendo, havia, sim, profetas cultuais. Essa teoria vai mais além quando afirma que algumas composições dos Salmos são de autoria dos profetas cultuais. Dessa forma, os cantores do Templo pós-exílio eram, na verdade, os sucessores das corporações proféticas do primeiro Templo. Essa tradição profética continuou ao longo da história hebraica, sendo perpetuada nas confrarias de profetas que aparecem nos dias de Samuel e de Elias e Eliseu.

Diaz (2016, p. 387) destaca que há basicamente três posições em relação ao profetismo e ao culto hebreu. A primeira coloca os profetas em oposição ao culto, agindo como verdadeiros críticos do sistema sacrificial. Uma segunda posição não vê oposição alguma feita pelos profetas ao culto, mas situa-o muito próximos dos sacerdotes. Uma terceira posição defende que os profetas eram, de fato, críticos do culto hebreu, mas não o viam como uma prática desnecessária. De Vaux (2008, p. 424) sintetiza:

Não se pode pôr em oposição aguda os sacerdotes e os profetas. Os profetas, os verdadeiros e os falsos tiveram relações com o culto e com o Templo.

Inversamente, os sacerdotes, não mais por sua função oracular que tinha caído em desuso, mas por sua função de educadores religiosos do povo, tinham algo em comum com os profetas. Não pode ser provado que em alguma época tenha existido profetas ligados ao Templo de Jerusalém ou que formasse uma classe particular de seu clero.

Essas observações permitem dizer que, a não ser que se mantenha uma visão de conjunto sobre o papel dos profetas em relação ao culto, corre-se o risco de um entendimento incorreto e equivocado sobre eles. O culto era importante, mas também motivo de muitos abusos. Os profetas procuraram com muita determinação — evidentemente sem tomar partido — trazer uma visão correta sobre a verdadeira adoração a Iavé.

Não há como minimizar a relação que os profetas mantiveram com o culto, seja o apoiando seja o criticando. Os profetas, como integrantes do povo escolhido por Iavé, possuíam uma noção precisa do que era o verdadeiro culto a Deus. Monloubou (1987) destaca que há várias alusões sobre o relacionamento dos profetas com o culto que servem de guia para uma análise mais detalhada. Monloubou (1987, p. 35) salienta:

É menos frequente — embora deva ser mais justo e mais importante — enfatizar o significado que os profetas reconhecem à ação cultural. É um significado que se sublinha muito pouco; para os profetas e seus ouvintes, era uma noção adquirida de que ninguém pensaria em colocar ou pôr em dúvida; é o suficiente para evocá-lo de passagem. Estas são breves alusões que guiam nossa exploração.

Ainda de acordo com Monloubou (1987, p. 35), é possível seguir algumas diretrizes que ajudam na compreensão do papel dos profetas junto ao culto hebreu. Em primeiro lugar, o Templo é um dos espaços privilegiados, o preferido da atuação dos profetas (Am 7.10-15; Is 6). Quando eram proibidos de atuarem junto ao Templo, procuravam as assembleias culturais para serem ouvidos (Jr 7.1-6; 36.5-9). Em segundo lugar, os oráculos dos profetas têm como esteio a longa tradição cultural da qual faziam parte. Isso, por exemplo, pode ser visto nos oráculos do profeta Isaías e, da mesma forma, Jeremias. Em terceiro lugar, os profetas buscam a autenticidade do culto. Dessa forma, A. Neher (1975, citado por Monloubou, 1987, p. 35) destaca que os profetas criticavam os sacerdotes “não por serem sacerdotes, mas por não serem”. Em quarto lugar, para os profetas, os fiéis que procuravam experienciar a vida com Iavé encontravam-no no culto. Os profetas estavam interessados no sentido mais profundo do culto.

Em quinto lugar, os profetas eram vinculados ao culto da mesma forma como eram ligados ao povo. Quando criticam a prática do culto, era porque ela era estéril.

Sicre (2016, p. 386) destaca que uma análise precisa do culto hebraico deve levar em conta as questões relacionadas ao espaço sagrado, tempo sagrado e ações concretas. Praticamente todas as religiões reconhecem a existência de lugares que são especiais para a prática dos seus cultos. Os judeus também agiam assim. Esses lugares tornavam-se sagrados quando se acreditava que a divindade havia-se manifestado neles. Outra razão vinha da crença da manifestação da divindade nesses espaços sagrados em ocasiões especiais.

Em relação aos espaços sagrados, a literatura veterotestamentária aponta que a escolha dos mesmos acontecia de duas formas: (1) escolha divina e (2) escolha do ser humano (SICRE, 1987, p. 387). Betel, possivelmente um antigo santuário cananeu, tornou-se um importante local de culto no antigo Israel. Foi nesse lugar que Deus manifestou-se a Jacó quando este fugia do seu irmão (Gn 28.11-19). O Monte Sinai, sem dúvida alguma, é um dos espaços que os hebreus têm como um dos mais sagrados. Foi no Monte Sinai onde Iavé apareceu a Moisés (Êx 3.5). Entretanto, nenhum desses espaços sagrados supera Jerusalém, o centro do culto no Antigo Testamento. De acordo com 2 Samuel 24, a escolha desse espaço sagrado está associada à experiência que o rei Davi teve ali.

O Antigo Testamento destaca, além dos espaços sagrados onde Deus revelou-se a si, outros espaços que os seres humanos também convencionaram como sagrados. Um desses espaços é o Gilgal, local junto ao rio Jordão onde ocorreu a passagem dos israelitas por ocasião do êxodo no Egito. Sicre (2016, p. 388) destaca que, embora o texto bíblico não especifique, a tradição hebraica acredita que a teofania manifestada em Josué (5.13-15) teria ocorrido ali. Outro espaço sagrado, principalmente para as tribos do norte, foi Dã, onde Jeroboão estabeleceu um local de culto. Por fim, havia os Lugares Altos, que são frequentemente citados no relato bíblico e eram escolhidos devido à comodidade que o fiel tinha de aproximar-se deles. Não havia necessidade de deslocar-se centenas de quilômetros para Betel, Dã, Berseba, Hebrom ou Jerusalém.

Sicre (2016, p. 389, 392) observa que, em relação ao culto, havia o tempo sagrado e os atos de culto. Em relação ao primeiro, era destacado o momento certo em que se devia prestar culto a Iavé. De acordo com Sicre (2016, p. 389):

Em Israel, embora qualquer momento fosse considerado bom para encontrar a Deus, existiam momentos específicos que lhe eram consagrados: o sábado, a lua nova e as grandes festas anuais. Contudo, não surgiram todos ao mesmo tempo, mas foram marcados pelas vicissitudes pelas quais o povo de Deus passou ao longo de sua história. Em linhas gerais, as festas de Israel têm sua origem em quatro ritmos diferentes: os dos pastores, o dos camponeses, o do tempo e da história.

Na tradição hebraica, havia o que era denominado de os atos de culto. De acordo com De Vaux (1985, p. 528-590, citado por Diaz, 2016, p. 392), o culto possuía elementos que iam além dos simples sacrifícios e oferendas. Esses atos de culto podem ser divididos em primários (sacrifícios) e secundários (orações, ritos de purificação e de consagração). Diaz (2016, p. 392, 393) destaca que fazia parte dos ritos primários do culto: o sacrifício, o holocausto, o sacrifício de comunhão, os sacrifícios expiatórios, as oferendas vegetais, os pães da proposição e as oferendas de incenso. Fazia parte dos atos secundários (DIAZ, 2016, p. 393,394) a oração litúrgica, os ritos de purificação e profanação e os ritos de consagração.

Já foi destacado neste texto que o estudo dos profetas requer uma visão de conjunto. Isso evita que se caia em extremos sobre a forma como se relacionaram os profetas com o culto hebreu. De acordo com Diaz (2016, p. 395), “quando se falta a visão de conjunto acontecem duas posições extremas”. A primeira dessas posições afirma que os profetas consideravam o culto mal e, por isso, rejeitavam-nos. Diaz (2016, p. 395) destaca que essa teoria enxerga o fato de forma exagerada e cai em generalizações. Embora profetas como Amós fizessem oposição ao culto, isso, todavia, não se aplica a todos os profetas. Por outro lado, há autores que defendem que todos os profetas estavam vinculados ao culto.

A crítica dos profetas ao culto começa com a instauração da monarquia no século XI a.C. Os livros de 1 e 2 Samuel mostram a ascensão e queda de Saul como o primeiro rei de Israel. De acordo com 1 Samuel 15, a rejeição de Saul ocorre no contexto do culto, quando ele, por pressão popular, resolve poupar parte do despojo em vez de destruir a sua totalidade, como era a ordem de Iavé. Alegando que havia deixado as ovelhas para oferta de sacrifício a Iavé, Saul

ouviu de Samuel que o Senhor estava mais interessado na obediência, e não no ritual do culto (1 Sm 15.22). Diaz (2016, p. 396) destaca que:

O interesse principal deste texto está em que nos revela dois detalhes importantes: primeiro, que o homem tem a tentação de buscar seu próprio caminho para contentar a Deus e geralmente pensa que este caminho passa necessariamente pelo culto; segundo, que o profeta não considera o culto como um valor absoluto; há coisas que podem estar muito acima dele, e diante delas as práticas cultuais quase não têm valor.

A crítica torna-se mais acirrada no século VIII quando o culto havia ganhado certo glamour. Locais sagrados como Betel, Gilgal e Berseba tornaram-se centro de peregrinações. As práticas do dízimo, sacrifícios de animais e as ofertas voluntárias eram religiosamente obedecidas. Todavia, essa devoção não se traduzia em obediência a Deus. Profetas como Amós, Oseias e Miqueias denunciavam que o culto estava sendo usado para esconder ou mascarar os verdadeiros problemas de natureza moral e espiritual. Para Amós, por exemplo, o povo estava mais interessado nos aspectos externos do culto do que na sua essência.

Vinde a Betel e transgredi; a Gilgal, e multiplicai as transgressões; e, cada manhã, trazei os vossos sacrifícios e, de três em três dias, os vossos dízimos. E ofereci sacrifício de louvores do que é levedado, e apregoai sacrifícios voluntários, e publicai-os; porque disso gostais, ó filhos de Israel, disse o SENHOR Jeová (Am 4.4-5).

Para Diaz (2016, p. 397), a crítica dos profetas ao culto dava-se em razão de eles estarem “acompanhados de tremendas injustiças, fraudes no comércio, compra e venda de escravos e opressão dos mais fracos”. Em outras palavras, os reis valiam-se da devoção dos mais simples para manterem a estrutura do poder. Esse fato também é percebido no contexto do profeta Eliseu, que resiste a Jorão, filho de Acabe, quando aquele, em companhia de Josafá, rei do sul, procura-o para

saber se seria bem-sucedido na sua incursão militar (2 Rs 3.1-12). Eliseu sabia que o rei consultava o oráculo motivado por interesses pessoais, e não por acreditar estar fazendo a vontade de Iavé; por isso, é resistido pelo profeta: “Mas Eliseu disse ao rei de Israel: Que tenho eu contigo? Vai aos profetas de teu pai e aos profetas de tua mãe.” (2 Rs 3.13).

As palavras do profeta Eliseu revelam que o culto estatal havia-se corrompido em Israel. A instituição profética constituída pelos reis existia na estrutura estatal para dar suporte às ações dos monarcas. Eliseu sabia desse fato e, por isso, negava-se a participar desse mesmo jogo. A sua ação divina só se tornou possível devido à intercessão de Josafá, rei do Sul (2 Rs 3.14). Para os profetas, Iavé estava mais interessado na fidelidade e no relacionamento com Ele do que em meros aspectos externos do culto. Em outras palavras, o culto é inútil se não leva o ser humano a conhecer e a relacionar-se com Deus.

O culto nos profetas era relacional e jamais podia fundamentar-se em simples regras, fórmulas ou técnicas e nunca deveria ser uma barganha. Deve ser observado que pressupostos da Teologia da Retribuição são perceptíveis já no Antigo Testamento, e isso pode ser visto nos argumentos defendidos pelos amigos de Jó: Elifaz, Bildade, Zofar e Eliú. É possível perceber na teologia desses indivíduos uma relação distorcida entre pecado e punição. Em palavras mais simples, eles defendiam a tese de que, por trás do sofrimento de Jó, estava algum tipo de pecado cometido, porém, ainda não conhecido — algo semelhante àquilo que é pregado em muitas igrejas neopentecostais. Rossi (2008, p. 75) comenta:

A teologia da retribuição está assumindo a sua forma e assim permanecerá durante o desenrolar de todo o livro de Jó. O homem pode, sim, ser conduzido a agir por interesse: se ele faz o bem, recebe a felicidade; se pratica o mal, recebe a infelicidade. A vida de fé está a um passo de se transformar em uma relação comercial. A fé pode estar sendo vista a partir de uma prateleira de supermercado, ou seja, Deus se apresentaria como um negociante. A consagrada expressão brasileira do “toma lá, dá cá” se encaixa perfeitamente nessa situação [...] Contra essa teologia da retribuição ele (Jó) tem um único argumento: sua experiência pessoal e sua observação da história, na qual a injustiça permanece impune. Sua observação e intuição são corretas: existem somente homens situados no espaço e no tempo, no sentido de que vivem em uma época precisa

em um contexto social, cultural e econômico preciso [...] Vejamos um resumo de seus discursos: a) Elifaz sugere que Jó é um pecador; b) Baldad diz abertamente que seus filhos morreram por seus pecados; c) Sofar assegura a Jó que seus sofrimentos é menos do que ele merecia; d) Elú, afirma que o sofrimento tem um caráter pedagógico. Eles representam perfeitamente o modo mais comum de se mascarar a verdadeira fé bíblica: a ideologia, a ortodoxia e o heroísmo convencional.

Profetas e Mercadores

Dentro de um contexto comercial, o barganhista é aquele que leva vantagem em uma transação feita. No contexto religioso, barganhar é usar a fé para obter vantagens pessoais. A ideia por trás é a da troca; o devoto não busca a divindade simplesmente com o coração de um adorador, mas com o sentimento de um mercador. Hoje, com a explosão do neopentecostalismo, a velha prática da barganha voltou com força para o meio das igrejas evangélicas. A fé virou uma poderosa moeda de troca, e Deus passou a ser visto como um realizador de sonhos narcisísticos. E mais, Deus acaba tornando-se refém de supostas leis que Ele mesmo criou. Dessa forma, Macedo (1990, p. 36,54,79,84, citado por Mariano, 1999, p. 162) diz:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar dele [Deus] tudo aquilo que Ele tem prometido [...] O ditado popular de “promessa é dívida” se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na Sua Palavra é uma dívida que tem para com você [...] Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia (...) Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores [...] Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d’Ele aquilo que prometeu? O dizimista! [...] Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o Sr. Colgate, o Sr. Ford e o Sr. Catepillar.

Gomes (2008, p. 93) destaca que a prática do dízimo é bíblica, mas que, no culto neopentecostal, ela foi corrompida e transformou-se num elemento de extorsão. De acordo com Gomes, isso é visto, por exemplo, na “rosa ungida” usada na liturgia do culto por Soares, um dos principais expoentes do neopentecostalismo brasileiro. Gomes (2008, p. 93) destaca que a promessa é que a “rosa ungida” cure “desde o vício em drogas até perna gangrenada que deixou de ser amputada por causa do uso da rosa. Esta era envidada de graça, mas havia um preço. Na realidade, bênção alguma é de graça, nas campanhas do neopentecostalismo; espera-se uma oferta de fé, em dinheiro”.

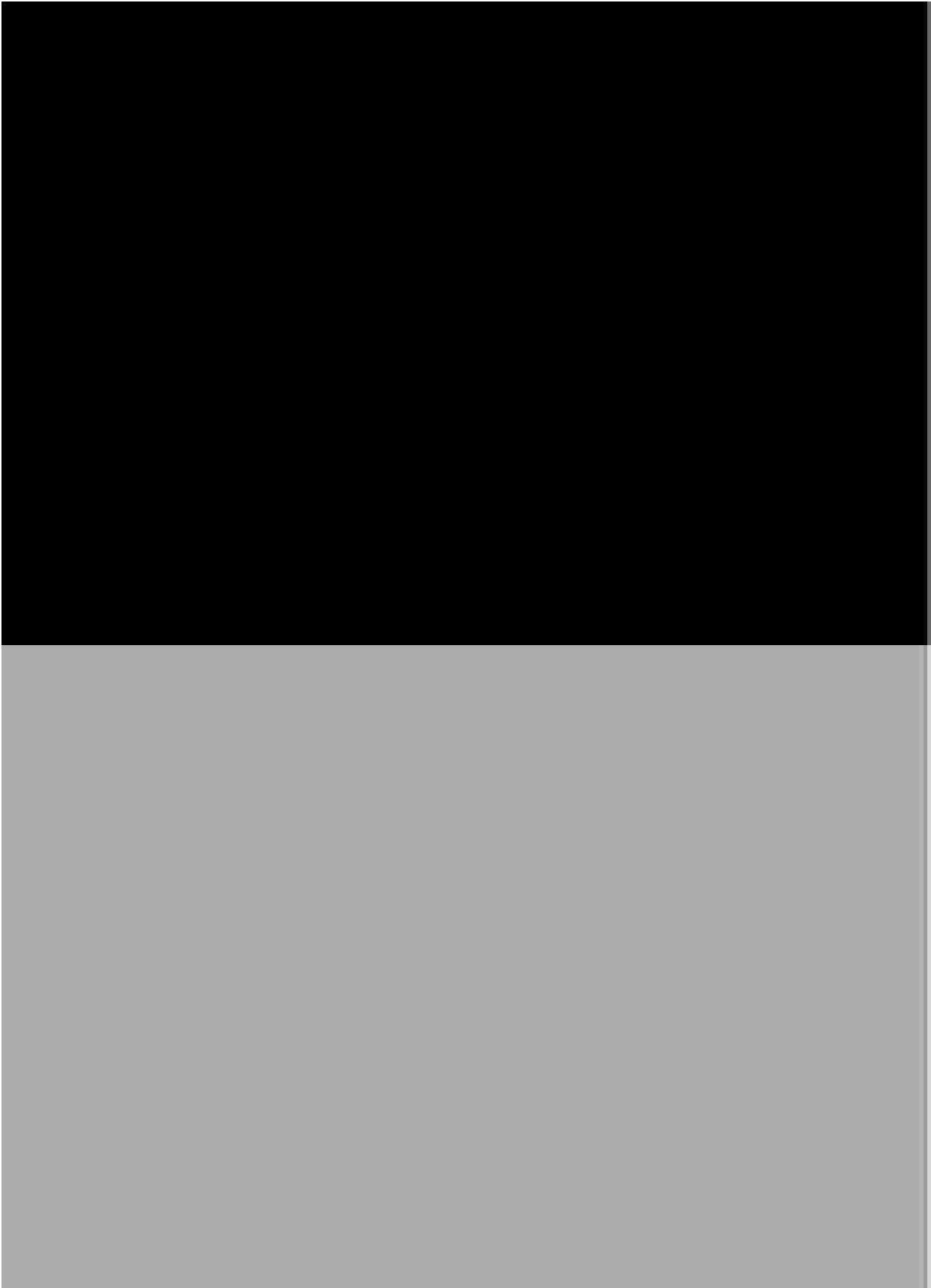
Os antigos profetas levantaram-se contra essas práticas que corrompiam o culto. Uma liturgia apenas sacramental não produzia comunhão com Deus. O objeto do culto é Deus, e a forma de aproximar-se dEle é pelo arrependimento, quebrantamento e conhecimento da sua palavra. Ao coisificar Deus e as suas promessas, o neopentecostalismo produziu uma distância abismal entre ele e o ensino dos antigos profetas.

Capítulo 3

■

Os Profetas

e a Justiça Social



O Contexto Social da Profecia

O estudo da profecia no contexto social deve levar em conta a função de intercessor ocupada pelos profetas na sociedade no mundo antigo. Nesse aspecto, o profeta agia como um intermediário entre Deus e a sociedade. O profeta age como um legítimo representante de Deus entre o povo. No seu livro sobre a profecia no contexto social do mundo antigo, Wilson (2006, p. 46) destacou o papel do profeta, juntamente com outros místicos do mundo antigo, como intermediário da sociedade. Na análise de Wilson (2006, p. 47), há algumas características que são indispensáveis para a correta compreensão da função do profeta como intermediário social.

Em primeiro lugar, para que o profeta atue como um intermediário social, é necessário que a sociedade na qual ele vive acredite na existência de um poder ou força sobrenatural. De acordo com Wilson (2006, p. 47), a existência desse poder ou força sobrenatural justifica a atuação do intermediário entre o profeta e a sociedade.

Esta crença pode articular-se de várias formas, mas, não importando a maneira em que se expressa, deve implicar o reconhecimento de poderes ou forças que diferem dos poderes ou forças naturais que constituem parte da experiência humana diária.

Em segundo lugar, esse poder ou força sobrenatural precisa ter a capacidade de influenciar a esfera humana e, ao mesmo tempo, ser capaz de ser influenciada por ela. Em outras palavras, esse poder sobrenatural precisa reunir características que são, ao mesmo tempo, transcendente e imanente. Essa capacidade da divindade de interagir com a sociedade através do profeta justifica a função do intermediário. Wilson (2005, p. 47) observa que, se a divindade não se pode envolver na atividade humana, então ela não pode comunicar-se diretamente com o mundo. Da mesma forma, se a divindade não pode ouvir os humanos ao

ponto de escutá-los e atendê-los, então não haveria necessidade da intermediação.

Em terceiro lugar, a intermediação só se justifica se a sua existência for vista de forma positiva pela sociedade; de outra forma, não haveria necessidade do intermediário. Wilson (2006, p. 49) destaca que “não podem existir intermediários sem algum tipo de apoio social, ainda que este apoio possa ser mínimo e só vir de pequeno grupo no seio da sociedade. Não pode haver nenhum intermediário socialmente isolado”. Nesse aspecto, a sociedade funciona como um filtro da intermediação.

Em quarto e último lugar, o intermediário só existe no contexto social que justifique a sua existência. Nesse aspecto, Wilson (2006, p. 49) destaca que os “intermediários encontram-se com frequência em sociedades que passam por crises e mudança social rápidas”. Dessa forma, é muito mais fácil encontrar intermediários em sociedades que passam por crises econômicas, guerras, desastres naturais, etc.

Giddens (2012, p. 19) destacou que a sociologia estuda a vida humana, os grupos sociais e sociedades inteiras do mundo. Dentro dessa perspectiva, o papel dos profetas não pode ser minimizado, visto que tiveram uma ação preponderante na comunidade na qual viveram e, também, naquelas que o cercavam. Como indivíduos, o papel social dos profetas é bastante relevante na sociedade hebraica. Esse fato é importante para que se entenda a dinâmica social. De acordo com Wolff (2007, p. 323), no antigo Israel, o indivíduo vivia:

Sempre firmemente inserido no grupo de sua família e, conseqüentemente, de seu povo. Quando ele é posto de lado ou torna-se solitário, acontece alguma coisa anormal, senão ameaçadora, mas finalmente também necessária para o ser humano se tornar humano.

Wolff (2007) mostra como se dava essa estruturação social no antigo Israel e como isso se torna importante na compreensão do seu valor antropológico. Para essa pesquisa, é relevante destacar a análise que Wolff fez dessa estrutura social antes do exílio, pois foi este mundo social onde viveram os profetas Elias e Eliseu. Wolff (2007, p. 323-325) descreve o que chama de pequena sociologia do

Antigo Israel, como segue: em primeiro lugar, no antigo Israel, o indivíduo é membro da sua família, que é chamada casa ou casa paterna. Dessa forma, até quatro gerações podiam conviver nessa grande família. Wolff (2007, p. 324) lembra que, nessa grande família:

Além dos homens, há as mulheres associadas por casamento e as filhas não casadas, ademais escravos e escravas, agregados e trabalhadores estrangeiros. Se considerarmos que o número de filhos era grande, de modo que um israelita com 20 anos facilmente era pai, com 40 anos, avô e com 60 anos, bisavô e que os irmãos mais novos do chefe da família, junto com seus descendentes, podiam fazer parte da grande família, entendemos facilmente que essa grande família fornecesse 50 homens ao exército (1 Sm 8.12).

Em segundo lugar, as grandes famílias são membros de um clã. Wolff (p. 324) destaca que, à luz do registro bíblico, cerca de 20 famílias formavam um clã. A chefia desse clã estava a cargo dos anciãos, que também exerciam jurisdição (1 Rs 21.8ss). Em terceiro lugar, o clã estava unido à tribo; as tribos formavam uma comunidade que morava com os seus clãs na mesma região. À frente de cada tribo, havia um príncipe. Em quarto lugar, a comunidade das tribos chamava-se Israel ou casa de Israel. Essa “casa de Israel”, como o povo de Iavé, formava uma unidade. No período tribal, um “juiz” com capacidade carismática libertava o povo. Em quinto lugar, no período monárquico, ao qual Wolff (p. 325) denomina de período estatal, a instância jurídica suprema era ocupada pelo rei. É principalmente nesse período, conforme destaca Wolff (2007, p. 325), que os profetas agiam como acusadores dos governantes na sua defesa do direito divino.

Convém destacar que, ao longo dos anos, os estudos dos profetas bíblicos cobriram uma variedade de temas; todavia, só mais recentemente o aspecto social da profecia bíblica tem ganhado espaço no meio acadêmico. Wilson (2006, p. 19) fez um inventário sobre o que a literatura ocidental tem destacado no estudo da profecia hebraica. Wilson (2006, p. 19-37) destaca que as primeiras pesquisas sobre a profecia bíblica no mundo do Antigo Testamento quase sempre se concentravam no conteúdo ou na forma daquilo que os profetas disseram, sem, contudo, dar o devido espaço ao aspecto social delas. Wilson (2006, p. 19) observa que:

Os primeiros pesquisadores críticos tiveram a tendência de ver os profetas como indivíduos inspirados, que foram responsáveis pela criação da mais pura forma de monoteísmo israelita. Essa maneira de considerar a profecia deu origem à obra que se concentrou nos aspectos intelectuais e teológicos da profecia, com o resultado de que se deu pouca atenção ao profeta como figura humana intimamente relacionada com o seu contexto social.

Isso não significa dizer, como demonstra Wilson (2006, p. 19), que esses autores não incluíram nas suas pesquisas elementos sociológicos do contexto profético, mas que, para eles, esse não era a linha principal dos seus estudos. Wilson destaca que alguns autores, por exemplo, viam os profetas como verdadeiros agentes de Iavé, que, através do Espírito de Deus, promoveram o conhecimento de Deus. Por outro lado, alguns outros autores colocavam em destaque o aspecto ético da profecia, procurando, dessa forma, romper com antigas tradições israelitas que julgavam ser supersticiosas. Dessa forma, acreditava-se que a profecia bíblica nos seus primórdios teve pouco impacto social em Israel e que esse padrão mudou somente com o surgimento do monoteísmo ético dos profetas escritores. Posteriormente, fixou-se o estudo na natureza da profecia em vez da sua função social. Ele acreditava que todos os profetas, inclusive os de Israel, participavam das mesmas experiências extáticas visionárias. Wilson (2006, p. 30) conclui:

Fica claro que os pesquisadores evitaram tratar de todas as dimensões da profecia israelita. O problema do papel social que os profetas desempenharam em Israel, na verdade, raramente foi tratado nos últimos anos. Existem muitos trabalhos da localização social da profecia, mas eles têm se interessado, primeiramente, pela extensão do envolvimento profético no culto.

A pesquisa de Wilson demonstrou que os tratados concernentes à natureza da profecia no antigo Israel concentraram-se ou no comportamento dos profetas (estudo histórico-religioso do êxtase) ou na estrutura do discurso profético (estudo crítico da literatura profética). Dessa forma, essas duas facetas da

profecia israelita jamais receberam uma análise em conjunto.

O estudo das profecias veterotestamentárias põe em evidência a importância exercida pelos profetas na sociedade. Esse é um fato que não pode ser negligenciado. Díaz (2016, p. 75) destaca que alguns autores superestimam o valor da experiência pessoal do profeta, mas acabam esquecendo o papel social exercido por eles. Nesse aspecto, o estudo da profecia enxerga o profeta como um ser a-histórico, que surge a partir de uma experiência extática, não levando em conta, por exemplo, a sua formação social. De acordo com Díaz (2016, p. 75):

O que vem antes não conta. Nem a educação recebida na família ou no povoado, nem o provérbio aprendido quando pequeno que exorta à justiça e à bondade, nem o culto que exorta a serem fiéis a Deus. Isto não é negado expressamente, mas não é valorizado de forma adequada.

Não se quer negar com isso que as experiências dos profetas não sejam importantes, pois elas são. O próprio texto canônico deixa isso em relevo. Todavia, a experiência é moldada dentro do contexto social em que vivia o profeta. Superestimar, portanto, a experiência do profeta é um equívoco, mas, por outro lado, transformar o profeta num simples “reformador social” também o é. Alguns autores têm caído na tentação de transformar os profetas em meros “revolucionários sociais”. Sicre (2015, p. 200) destaca que muitos cristãos escondem-se atrás dessa imagem social do profeta para produzirem oposição e crítica às instituições, quer sejam católicas, quer protestantes. Eles acreditam que as instituições fossilizaram-se e abandonaram a sua verdadeira missão, que é a de cuidar dos pobres. Ainda de acordo com Sicre (2015, p. 200), é preciso equilíbrio na compreensão do papel dos profetas para não se incorrer em riscos que essa imagem pode produzir. Dessa forma, Sicre (2015, p. 200,201) destaca que se corre o risco de “esquecer ou silenciar a profunda experiência religiosa destes indivíduos, convertendo-os em meros líderes sociais ou políticos; e, em segundo lugar, provocar contrapropostas muito perigosas”. Como bem destacou Gottwald (1959, p. 277, citado por Leon Wood, 1983, p. 63), o centro da profecia não é a predição, nem tampouco, a reforma social, mas a declaração da vontade de Deus.

O profeta como um ser social também era produto do seu tempo e da sua época. Isso significa dizer que há toda uma tradição na qual o profeta está inserido e interagindo. Isso se aplica ao conhecimento de Iavé. Nesse aspecto, vale dizer que os profetas não deram início ao teísmo hebraico. Eles não inventaram Iavé. Todavia, como herdeiros de uma tradição religiosa, eles perpetuaram a crença nesse Deus. Essa tradição, sem dúvida alguma, ajudou na visão que os profetas tinham da sociedade. De acordo com Díaz (2016, p. 76): “Sem dúvida, a imagem bíblica de Deus seria muito mais pobre sem a contribuição dos profetas. Mas eles não inventaram Javé”. A tradição, sem dúvida, muito contribuiu para a formação do ethos social profético.

Conhecer a tradição no contexto dos profetas é importante para a compreensão de outro assunto que será objeto de estudo nos próximos parágrafos: o lugar da denúncia social nos profetas. Por enquanto, deve-se destacar, conforme enumera Díaz (2016, p. 378), que a crítica social nos profetas fundamenta-se: (1) no conceito ético de Deus e do ser humano como um valor universal; (2) na experiência pessoal que o profeta teve com Iavé; e (3) nas tradições que eram típicas de Israel.

A justiça social é uma das principais bandeiras levantadas pelos profetas e, juntamente com ela, o esforço na produção de uma sociedade mais justa. Todavia, deve ser destacado que a luta pelos mais pobres e a defesa dos oprimidos não é exclusividade dos profetas hebreus. Díaz (2016, p. 364) destaca que textos antigos descobertos no Egito, Mesopotâmia, Hititas, dentre outros povos do Oriente Próximo dão conta dessa mesma luta.

Quando os profetas surgem no cenário da história hebraica, já havia uma longa tradição nessa cultura da busca da justiça na defesa dos pobres (Êx 22.20,21). A defesa da justiça na forma de proteção ao pobre é vista, por exemplo, já no livro de Deuteronômio (24.19-21; 23.16-17; 15.13-15). Esse cuidado com os menos favorecidos aparece de forma bem concreta na denúncia feita pelos profetas. Díaz (2016, p. 367) destaca que, “quando se expõe este tema, é frequente começar reunindo as afirmações dos profetas sobre uma série de problemas concretos: luxo, latifundismo, escravidão, opressão dos mais fracos”. Sem dúvida, esses são elementos inseridos na denúncia profética, mas, como esse autor destaca, uma visão de conjunto sobre a crítica profética é mais preferível para o seu correto entendimento.

A visão de conjunto da prática profética demonstra que o problema da injustiça

não era um fenômeno próprio de uma das partes, quer seja o norte, quer o sul, mas de ambas. Havia, portanto, muitos problemas de natureza concreta que foram denunciados pelos profetas tanto na parte norte como na parte sul. Sicre (2015, p. 569-572) elenca dez problemas concretos que os profetas tiveram que lidar em diferentes momentos dos seus ministérios. Mesmo vivendo em épocas diferentes, os profetas tiveram que lidar muitas vezes com os mesmos e velhos problemas. Sicre (2015, p. 569) sublinha que, “ao contrário do que poderíamos pensar, também aqui se observa grande diversidade entre os profetas. Não é provável que o antigo Israel, no espaço de dois ou três séculos, tenha mudado muito em sua estrutura e seus problemas”.

Aqui, convém destacar alguns desses problemas concretos tratados pelos profetas. Embora muitos desses problemas fossem mais frequentes no século VIII, todavia estiveram presentes também no século IX a.C. Sicre (2015, p. 563) observa que “os profetas preocuparam-se seriamente com a justiça social, mas cada um o faz do seu próprio ponto de vista, enfatizando às vezes um problema que outros passam por alto, com argumentos, tradições e fins peculiares”.

Em primeiro lugar, havia nos profetas acusações contra a administração da justiça por parte do aparelho estatal. Quando a monarquia estava mais bem aparelhada, essa crítica era dirigida aos tribunais, que não funcionavam na visão dos profetas. Em segundo lugar, a crítica dos profetas dirigia-se à escravidão. Amós, por exemplo, atribui-lhe um lugar de destaque na sua denúncia (Am 1.6,9; 2.6; 8.6). O texto do livro de 2 Reis 4.1-7 é emblemático nesse contexto:

E uma mulher das mulheres dos filhos dos profetas, clamou a Eliseu dizendo: Meu marido, teu servo, morreu; e tu sabes que o teu servo temia ao SENHOR; e veio o credor a levar-me os meus dois filhos para serem servos. E Eliseu lhe disse: Que te hei de eu fazer? Declara-me que é o que tens em casa. E ela disse: Tua serva não tem nada em casa, senão uma botija de azeite. Então, disse ele: Vai, pede para ti vasos emprestados a todos os teus vizinhos, vasos vazios, não poucos. Então, entra, e fecha a porta sobre ti e sobre teus filhos, e deita o azeite em todos aqueles vasos, e põe à parte o que estiver cheio. Partiu, pois, dele e fechou a porta sobre si e sobre seus filhos; e eles lhe traziam os vasos, e ela os enchia. E sucedeu que, cheios que foram os vasos, disse a seu filho: Traze-me ainda um vaso. Porém ele lhe disse: Não há mais vaso nenhum. Então, o azeite parou. Então, veio ela e o fez saber ao homem de Deus; e disse ele: Vai, vende o

azeite e paga a tua dívida; e tu e teus filhos vivei do resto. (2 Rs 4.1-7)

É interessante perceber que o texto nada diz sobre o posicionamento do profeta sobre a escravidão, porém, destaca a sua atuação carismática no sentido de não permitir que ela existisse naquela situação. Depois do milagre realizado, a ordem do profeta foi: “vai, vende o azeite e paga a tua dívida”. Com isso, o profeta estava atuando em favor dos mais pobres e impedindo que uma injustiça social ocorresse.

Em terceiro lugar, havia a denúncia profética contra o luxo e a riqueza. No contexto do reino do Norte, a sua capital, Samaria, chamava atenção pelo seu luxo e esplendor. Díaz (2016, p. 368) observa que “esse luxo foi conseguido, inevitavelmente, à custa dos setores mais modestos da população, especialmente do campesinato”. Foi em Samaria que Acabe construiu o seu majestoso palácio (1 Rs 21.1-25) e, também, foi lá que ocorreu uma das maiores injustiças registradas nas páginas do Antigo Testamento: o assassinato de Nabote. Díaz (2016, p. 376) destaca que:

Quando a rainha quis apoderar-se da vinha de Nabote, precisou matá-lo (1 Rs 21). Agora os métodos de exploração foram refinados. Já não é preciso suprimir as pessoas, basta suprimir seus direitos. É um procedimento menos escandaloso e mais eficaz. Pode ser aplicado a uma infinidade de casos. Não se trata, portanto, do frequente pecado de suborno e corrupção, mas de algo novo: a classe alta quer criar o instrumento jurídico que legalize a expansão de seu capital.

Quando o rei Acabe foi tomar posse da herança de Nabote, ouviu de Elias a Palavra de Deus para ele: “Porventura, não mataste e tomaste a herança? Falar-lhe-ás mais, dizendo: Assim diz o SENHOR: No lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabote, os cães lamberão o teu sangue, o teu mesmo” (1 Rs 21.19). O profeta não apenas denunciou a injustiça, como também anunciou o juízo de Deus sobre o rei. Dessa forma, os profetas agiram como agentes de Iavé na defesa do direito e da justiça social.

A Espiritualização da Profecia

Não é difícil fazer um contraste entre a denúncia profética e a práxis neopentecostal. Uma das características do neopentecostalismo é a espiritualização dos problemas humanos, ou seja, tirá-los da esfera social para pô-los na dimensão sobrenatural. Dessa forma, a fome e a pobreza, por exemplo, não seriam consequências da falta de políticas públicas adequadas, mas a ação direta do Diabo sobre as vidas. Para Gwercman (2013, p. 107):

Para os neopentecostais, os homens não são responsáveis pelos atos de maldade que cometem: é o Diabo que os leva a pecar. Numa sessão de descarrego da Igreja Universal, o pastor explicou que se o fiel enfrenta um problema há mais de três meses, é provável que esteja carregando um encosto. “Se a dificuldade completar um ano, daí não há dúvida: a culpa é do demônio”, disse para a congregação. Ele não se referia só a entraves financeiros ou comportamentais. A receita vale para tudo, inclusive para doenças incuráveis. Assim, expulsar o demônio do corpo é a receita única para todos os males, de casamento infeliz até câncer de pulmão.

Essa espiritualização dos problemas sociais é vista por alguns pesquisadores como a explicação do crescimento em escala geométrica do neopentecostalismo. Mariano (s/d, citado por Gwercman, 2013, p. 109) destaca que “uma grande parte da população não tem acesso ao serviço de saúde — e, quando tem, recebe atendimento precário e mal entende os médicos. É muito mais fácil, e faz mais sentido, acreditar que os problemas são causados pelo demônio e se tratar na igreja”.

Não se quer, aqui, negar a existência dos demônios, muito menos do mal. Todavia, ao espiritualizar problemas de natureza social, atribuindo ao Diabo em vez de vê-los também como ações humanas, o neopentecostalismo entra numa rota de fuga que os distancia muito das ações dos profetas. Para estes, em

primeiro plano, estavam as ações humanas ou, melhor dizendo, as más ações como responsáveis pelas desgraças sociais.

É possível, portanto, falar da justiça social dos profetas no contexto da monarquia a partir das suas ações carismáticas presentes nesse contexto. Nesse aspecto, pode-se falar estruturalmente de uma “instituição” profética ou de um “movimento” profético. Isso significa que os profetas não agiam isoladamente, mas ecoavam o que era verbalizado na sociedade. É preciso destacar que isso levava quase sempre a uma relação de animosidade dos profetas com a monarquia onde o interesse privado contrastava com o público.

Por último, convém destacar o contraste da ação profética com a práxis neocarismática. Os profetas não assistiam de longe as mazelas sociais, nem tampouco as espiritualizavam. Eles tomavam para si a dor do pobre, da viúva e do órfão. Mesmo tendo uma consciência acurada sobre a realidade espiritual, movendo-se muitas vezes no mundo sobrenatural, os profetas sempre mantiveram os problemas sociais na esfera humana. Esse é um fato que contrasta com o neopentecostalismo, que adota uma postura de fuga quando espiritualiza as ações dos seres humanos.

No próximo capítulo, serão abordadas as questões relativas às atividades carismáticas dos profetas Elias e Eliseu a partir da perspectiva teológica. Tomando como base as narrativas que descrevem o agir desses profetas, será posto em relevo os pressupostos teológicos que lhes serviram de fundamentação.

Parte 2

■

O Carisma Profético

no Contexto Teológico

Nesta segunda parte, será feita uma exposição das ações carismáticas realizadas pelos profetas Elias e Eliseu a partir do contexto histórico nos quais viveram e da dimensão teológica que elas assumem. O propósito é mostrar que o conteúdo teológico existente nessas narrativas carismáticas, que marcaram as atividades desses profetas, podem ajudar a contrastar, padronizar e orientar práticas no pentecostalismo periférico. São caminhos, portanto, para uma ortopraxia neopentecostal.

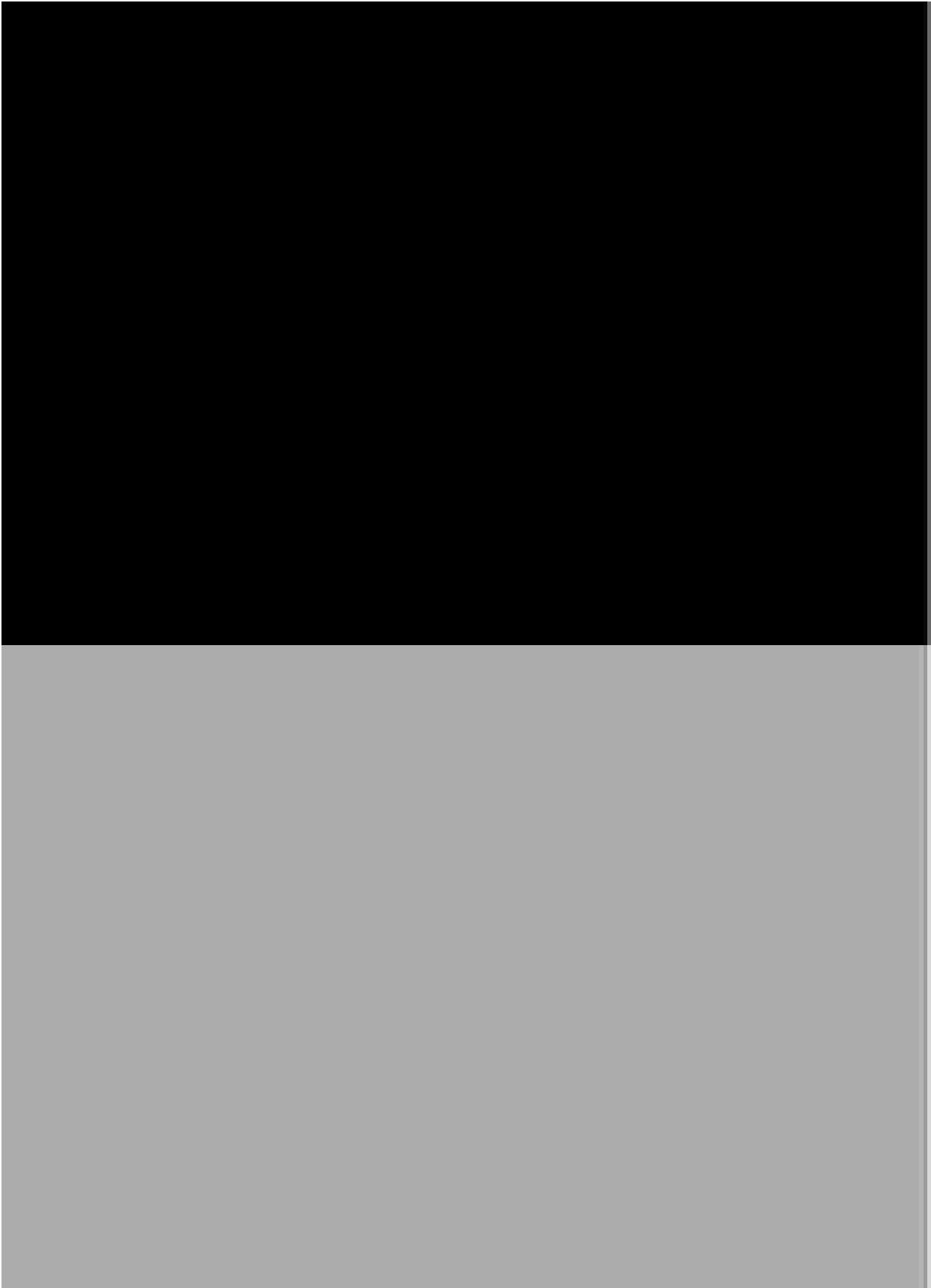
Em um primeiro momento, a soberania divina, como atributo de Iavé, é posta em destaque. Em um segundo momento, a adoração bíblica no contexto do culto a Iavé e, em um terceiro momento, uma exposição sobre os milagres manifestados no contexto dos profetas Elias e Eliseu. Essa exposição tem como objetivo contrastar os princípios e pressupostos teológicos por trás dessas manifestações carismáticas com as crenças e práticas neopentecostais contemporâneas.

Capítulo 4

■

Deus

É Soberanno



Somente Deus É Deus

A soberania de Deus é uma doutrina bem definida nas Escrituras Sagradas.¹ Ela faz parte dos atributos de Deus. Wiley (2012, v. 1, p. 193) define um atributo como sendo “aquelas qualidades que pertencem à natureza divina, e que a constituem”. Exemplos são vistos claramente em textos, tais como: “Pois o SENHOR, vosso Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e terrível, que não faz acepção de pessoas, nem aceita recompensas” (Dt 10.17); “Porque eu conheço que o SENHOR é grande e que o nosso Deus está acima de todos os deuses” (Sl 135.53)

Essa mesma doutrina também é vista nas narrativas sobre as atividades dos profetas Elias e Eliseu. No caso de Elias, o Senhor dirige a sua Palavra a esse profeta: “[...] Vai e mostra-te a Acabe, porque darei chuva sobre a terra” (1 Rs 18.1). Nessa passagem bíblica, a soberania de Deus sobre as forças da natureza é vista claramente na expressão profética “darei chuva sobre a terra” (1 Rs 18.1). Deus revela-se soberano sobre a natureza que Ele criou. Narrativas sobre os milagres no contexto dos ministérios proféticos de Elias e Eliseu trazem, sem sombra de dúvidas, preciosas lições sobre os atributos de Deus.

A Soberania Divina e os Fenômenos Naturais

O ministério carismático de Elias fundamentava-se nos atributos de Deus, sendo que a sua soberania é um dos seus pilares. Somente um Deus soberano podia agir soberanamente sobre os fenômenos naturais. Convém destacar que, nos dias de Elias, Baal era o deus da natureza e da fertilidade. Merrill F. Unger (2008, p. 174) comenta que “os textos ugaríticos de Ras Shamra (Ugarite), datados do séc. XIV a.C., mostram Baal como filho de El, o rei do panteão cananeu, deus da chuva e da tempestade”. Da mesma forma, Dillard (2011, p. 13) destaca que:

Baal era representado como uma divindade da natureza, cuja função principal e competência no panteão abrangiam o clima e a fertilidade. Baal era o deus das tempestades; era chamado de “cavaleiro das nuvens”. Ele foi muitas vezes retratado com um raio na mão, e o trovão era identificado como sua voz. A antiga Sírio-Palestina era uma sociedade agrária, e porque Baal era quem mandava as chuvas, ele era adorado para assegurar a fertilidade da terra e da produção de cereais. Uma vez que toda a vida naquela região estava ligada à fertilidade da terra, não é difícil ver por que era tão tentador para Israel adorar a Baal.

O Deus soberano de Israel, portanto, desafia o ídolo pagão Baal no seu próprio território, naquilo onde ele era considerado forte: a natureza. É nesse contexto pagão que vem o oráculo sobre a seca. Os dados meteorológicos atuais informam que a seca é um fenômeno climático, e, como tal, a sua ocorrência é imprevisível. Todavia, no contexto do reinado de Acabe, a seca ocorreu não somente como algo previsível, mas também anunciado. Não era um fenômeno simplesmente meteorológico, mas também profético. Aqui é visto como se deu esse fato e como ele revela a soberania de Deus sobre os fenômenos naturais e como eles podem atender aos propósitos divinos.²

O fenômeno da seca, portanto, revela que a soberania divina sobre as forças da natureza atende aos seus propósitos. O culto a Baal financiado pelo Reino do Norte afastou o povo da adoração verdadeira. O profeta Elias estava consciente disso e, quando confrontou os profetas de Baal, logo percebeu que o povo não mantinha mais fidelidade ao Deus de Israel: “Então, Elias se chegou a todo o povo e disse: Até quando coxeareis entre dois pensamentos? Se o Senhor é Deus, segui-o; e, se Baal, segui-o” (1 Rs 18.21). A idolatria havia dividido o coração do povo. Para corrigir um coração dividido, somente um remédio amargo surtiria efeito (1 Rs 18.37).

Quando Jezabel veio para Israel, ela não veio sozinha. Ela trouxe consigo a sua religião e uma vontade obstinada de fazer os seus deuses o principal objeto de adoração. De fato, é possível observar que o culto ao Senhor foi substituído pela adoração a Baal e a Aserá, principais divindades dos sidônios (1 Rs 16.30-33). A consequência desse ato foi uma total decadência moral e espiritual. A longa seca sobre o Reino do Norte criou as condições necessárias para que Elias desafiasse os profetas de Baal e provasse que ele não passava de uma divindade falsa (1 Rs

17.1,2; 2 Rs 18.1,2; 21.39). Richards (2010, p. 234) destaca:

A seca foi uma arma apropriada neste conflito. Baal e Aserá eram deidades da natureza, suspeitos de controlar as chuvas e a fertilidade da terra. Ao anunciar uma estiagem no nome do Senhor, Elias demonstrou conclusivamente que Iahweh, e não Baal, é supremo.

O texto bíblico de 1 Reis 17.1 traz a narrativa do início da grande seca sobre o Reino do Norte, e o texto de 1 Reis 18.1 detalha a ação soberana de Deus sobre o seu fim. A soberania de Deus, portanto, sobre os fenômenos que são considerados climáticos demonstram com precisão que Deus é quem governa a natureza — Ele é Senhor e soberano sobre a sua criação! (1 Rs 18.1).

A doutrina da soberania divina também aparece de forma clara nas narrativas relacionadas ao profeta Eliseu. Para o profeta de Abel-meolá, Deus também é Senhor sobre todas as coisas. Knauf (2010, p. 376) destaca que a ideologia dos livros de Reis é mostrar a supremacia do Deus de Israel e a sua soberania sobre todas as coisas. Nesse aspecto, Knauf (2010, p. 376,377) entende a ideologia de Reis como “antipoliteísta”, “exclusivista” e fundamentada em “um único Deus”. Não há dúvidas de que as ações de Eliseu são movidas nesse eixo. A história de Hazael, governante sírio (2 Rs 8.13), e Naamã, oficial militar dessa mesma nação (2 Rs 5.1), ilustram esse fato.³ As narrativas de Reis, portanto, revelam que a soberania de Deus estende-se sobre as forças naturais, nações e os seus governantes.

A Soberania Divina no Contexto Pagão

Como vem sendo exposto neste texto, as ações carismáticas dos profetas Elias e Eliseu atendiam a um propósito divino. Eram ações de um Deus soberano. Elas não aconteciam fortuitamente e sem parâmetro teológico algum. Elias, como um profeta bíblico, exerceu o seu ministério dentro do contexto teológico da religião judaica. A sua profecia, portanto, atendia aos padrões estabelecidos pela Lei

Mosaica (Dt 18.18-22) e distanciava-se muito da profecia pagã.⁴ Esse fato é importante quando visto em relação àquilo que pensam alguns expositores bíblicos sobre a profecia no contexto do mundo antigo. Dessa forma, não é raro encontrar autores que interpretam os carismas proféticos à luz de outras culturas pagãs que eram vizinhas de Israel. Esses expositores acreditam que a profecia bíblica teria sido tomada de empréstimo daquelas. Holshcer (1924, citado por Leon Wood, 1983) defende esse ponto de vista e, da mesma forma, J. Lindblon (1963, citado por Wood, 1983) acredita que essa era a forma corriqueira daqueles dias. Todavia, um dos elementos diferenciadores entre ambas pode ser encontrado exatamente no conceito de “soberania”.⁵

Heschel (2014, p. 3-26) defende que a profecia bíblica foi única e forma uma classe à parte. Heschel, como um expositor de ascendência judaica, estava familiarizado com a profecia no contexto bíblico: o Deus que é único e soberano. Wood (1993, p. 27) mostrou esse fato contrastando a profecia bíblica com a pagã. Ele analisou as profecias de apilum, um oráculo do reino de Mari do Eufrates Médio (2900 e 1.759 a.C), e sublinhou as diferenças existentes entre ambas. Wood (1983, p. 27) destaca:

Primeira, o apilum não entrega a mensagem por si mesmo e, portanto, não aparece como porta-voz de Deus como era de Jeová o profeta hebreu; segunda, o deus Hadad é introduzido meramente como o Senhor de Kallasu, o que significa que era considerado como localizado em um lugar particular, não como quem exerce domínio sobre o mundo inteiro; e terceira, o que se espera do rei para satisfazer Hadad é oferecer uma libação cultural, enquanto que os reis de Israel se lhes ordenava que continuamente obedecessem a Deus em sua vida moral. Quando se considera detidamente esse texto, estas diferenças sobrepujam em muito as semelhanças.

Uma das características da profecia pagã, conforme Wood, era que a divindade a quem ela representava não exercia o seu domínio soberano nos moldes da divindade judaica. Por outro lado, o Deus bíblico jamais aparece alienado do seu domínio soberano. A ideia de um “deus” que não exerce domínio sobre todas as coisas e que, portanto, não se mostra soberano não é uma ideia defendida pelos profetas. Este é, de fato, um elemento diferenciador e importante na análise de

qualquer fenômeno carismático que arvora para si a autoridade bíblica. Não basta uma teologia ser carismática ou sobrenatural para garantir que fala em nome de Deus. É preciso que ela demonstre nos seus pressupostos teológicos elementos que possam identificar os atributos do Deus bíblico.

Carregador de Malas

Dentro desse contexto, é oportuno destacar o que disse o escritor Walls (2014, p. 19). Walls chamou a atenção para o fato como Deus é retratado por muitos pregadores neopentecostais contemporâneos. De acordo com ele, para muitos pregadores da fé, Deus não passa de um “carregador de malas”, um serviçal a serviço do seu senhor e que tem atuação semelhante ao gênio da lâmpada. Ele está pronto a atender todo e qualquer pedido que lhe seja feito. Walls destaca que essa metáfora contrasta com a figura de um Deus soberano pregado não apenas pela teologia protestante histórica, mas, sobretudo, pelos escritores bíblicos. De acordo com Walls (2014, p. 19):

Nessas igrejas, Deus é reduzido a um “carregador de malas cósmico”, cuja única preocupação é satisfazer seja lá quais forem as necessidades que as pessoas tenham em suas vidas. A figura de um Deus de amor santo, diante de quem estamos em pecado e em necessidade de salvação, é obscurecida ou até mesmo negada. A doutrina é descartada, a Bíblia é utilizada como um manual de autoajuda, e a adoração é substituída por várias formas de entretenimento. Muitos se cansaram de tais novidades e reconheceram que, se de fato, existe um Deus, Ele deve ser levado bem mais a sério do que o cristianismo estadunidense tem feito.

Essa imagem que retrata Deus como sendo um carregador de malas cósmico surge como efeito colateral da Teologia da Prosperidade, também denominada de Confissão Positiva.⁶ Burgess (2002, p. 992) destaca que a origem da Teologia da Prosperidade está associada ao evangelista norte-americano Kenyon (1867–

1948)⁷, para quem a Confissão Positiva possuía o sentido de “trazer à existência com nossos lábios o que afirmamos”. Fundamentados nesse princípio que se pode trazer à existência algo que não existe mediante uma simples confissão, alguns pregadores neopentecostais adeptos da Teologia da Prosperidade começaram a “determinar” e até mesmo “mandar em Deus”. A criatura toma o lugar do Criador, e o Soberano fica sem soberania. Soares (2009, p. 19) põe em evidência esse ensino. Segundo ele, não é necessário pedir uma bênção a Deus, mas exigir que ela aconteça. Sobre o texto do Evangelho de João 14.13, Soares (2004, s/d) diz:

Aqui está a grande revelação. Esta palavra *pedirdes* está mal traduzida. Deveria ter sido traduzida por *determinardes*. O verbo traduzido da língua grega por *pedir* tem o sentido de determinar, exigir, mandar. Em outras palavras, não precisamos pedir ao Senhor a bênção, e sim, exigir que ela se manifeste em nossa vida. Aqui reside praticamente metade do segredo do sucesso na vida espiritual. Exigir a bênção que, segundo a Palavra, já é nossa, é simplesmente concordar com o Senhor e não deixar o Diabo ficar com aquilo que nos pertence.

Não há como negar que as palavras de Soares parecem inverter os polos da teologia bíblica, quando afirma que os crentes podem “determinar”, “exigir” e até mesmo “mandar” em Deus. Essa interpretação de Soares apresenta problemas exegéticos insuperáveis. O verbo grego *aiteo*, traduzido nas versões em português como *pedir*, ocorre 70 vezes no texto grego.⁸ Uma exegese dessa passagem no Novo Testamento grego demonstra que essa palavra não possui o sentido de determinar, mandar ou exigir. Vine (2002, p. 860), por exemplo, comenta esse termo da seguinte forma: “Pedir (*aiteo*), se deve distinguir de *erotao*. Sugere com maior frequência “a atitude de um suplicante; a petição de um inferior em relação aquele a quem se deve fazer uma petição. Por exemplo, no caso de indivíduos pedindo algo a Deus (Mt 7.7); de um filho a um progenitor (Mt 7.9); de um súdito a um rei (At 12.20); dos sacerdotes e o povo a Pilatos (Lc 23.23); de um mendigo a um viajante (At 3.2)”. Da mesma forma, Etelbert Bullinger (Zondervan, 1975) traduz como *rogar*, *implorar*, *suplicar*, acrescentando: “implica uma distinção em posição e circunstância entre as partes e expressa a petição de um inferior para um superior. Há outras passagens que ilustram isso: “E qual o pai dentre vós que, se o filho [...] lhe pedir [*aiteo*] peixe,

lhe dará por peixe uma serpente?” (Lc 11.11). Aqui fica claro que o filho não “determina”, não “exige”, nem tampouco “ordena” que o seu pai dê um peixe a ele. Em Mateus 20.20, está escrito: “Então, se aproximou dele a mãe dos filhos de Zebedeu, com seus filhos, adorando-o e fazendo-lhe um pedido [aiteo].

Uma divindade que não comanda, mas que é comandada não possui soberania. Uma divindade assim está bem distante daquela cultuada pelos profetas bíblicos. Tanto Elias como o seu sucessor, Eliseu, demonstravam uma clara dependência de Deus e um reconhecimento profundo da sua soberania. Quando Elias confrontou os profetas de Baal, ele orou, não determinou, que caísse fogo do céu, e, quando o confronto terminou, a Escritura diz que o profeta de Tisbe orou insistentemente para que chovesse (1 Rs 18.1). Os ensinamentos dos profetas confirmam e defendem a soberania de Deus e não a negam.

¹ [Duffield \(1991\) destaca que a soberania de Deus faz parte dos seus atributos absolutos, isto é, aquilo que pertence somente a Ele. Isso significa que Deus é soberano, mas não arbitrário \(DUFFIELD, Guy P. Fundamentos da Teologia Pentecostal. São Paulo: Quadrangular, 1991, v. 1, p. 90\).](#)

² [Os comentaristas Keil & Delitzsch \(2006, v. 3, p. 167\) destacam que o historiador judeu Flávio Josefo, como atestando a historicidade desse fato: “da história fenícia Josefo \(Ant. VIII, 13,2\) menciona: ‘abrochia te et autou \(sc. Ithobálou\) ‘egneto apo tou Yperberetaiou menos heus tou erchomenou etous Yperbetaiou \[Durante seu reinado houve uma seca que durou do mês de hiperberetmo até ao mês hiperberetmo do ano seguinte\] O hiperberetmo corresponde ao mês Tisri dos hebreus, cf. Benfey y Stern, Die Monatsnamen, p. 18\]](#)

³ [Não está em discussão aqui o debate entre a doutrina da predestinação e o livre-arbítrio. O que o texto deixa claro é a soberania de Deus ao escolher pessoas para execução de tarefas específicas que visam o cumprimento da sua vontade. Não está em vista uma escolha para a salvação, que, segundo as Escrituras, demandam uma resposta humana \(Ap 21.6; Jo 1.12\).](#)

⁴ Uma análise detalhada sobre a profecia bíblica em contraste com outras culturas antigas pode ser encontrada na obra: Los Profetas de Israel (WOOD, Leon J. Grand Rapids, USA: PortaVoz, 1983).

⁵ Sicre (2008) traça uma linha divisória entre a profecia hebraica e a adivinhação das culturas vizinhas. Para Sicre, no início da profecia bíblica, é possível existir a ideia de confundir a profecia com a adivinhação. Todavia, os próprios profetas foram os responsáveis por mudar essa mentalidade. Os profetas demonstram que não são adivinhos que devem ser consultados ao gosto do consulente, mas porta-vozes que falam em nome de Deus, muitas vezes com oráculos contrários a quem os consultava. Dessa forma, Sicre destaca quatro características que diferenciam a profecia bíblica da adivinhação: “1. De uma palavra procurada pela pessoa a uma palavra enviada por Deus; 2. Do descobrimento de um enigma ao descobrimento de uma missão; Da busca de segurança pessoal ao choque com uma responsabilidade; 4. Do interesse pessoal à responsabilidade em face dos outros” (SICRE, José Luis. Os Profetas. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 28).

⁶ MATHER; NICHOLS (2000): “É uma corrente teológica que prega que qualquer sofrimento do cristão, seja de ordem financeira, moral, ou no campo da saúde, indica falta de fé” (MATHER, A. George; NICHOLS A. Larry. Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo. São Paulo: Vida, 2000, p. 444).

⁷ Kenyon foi um cristão devoto, mas, durante a sua jornada, bebeu muito dos ensinamentos da Ciência Cristã. Os historiadores da igreja registram que ele frequentou a escola de oratória de Charles Emerson, que é tido pelos pesquisadores como um colecionador de religiões — inclusive, a Ciência Cristã fazia parte da sua coleção. Através de Emerson, Kenyon conheceu os ensinamentos de Mary Baker, fundadora da Ciência Cristã. (MATHER, George A; NICHOLS, Larry A. Nichols. Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo. São Paulo: Vida, 2007).

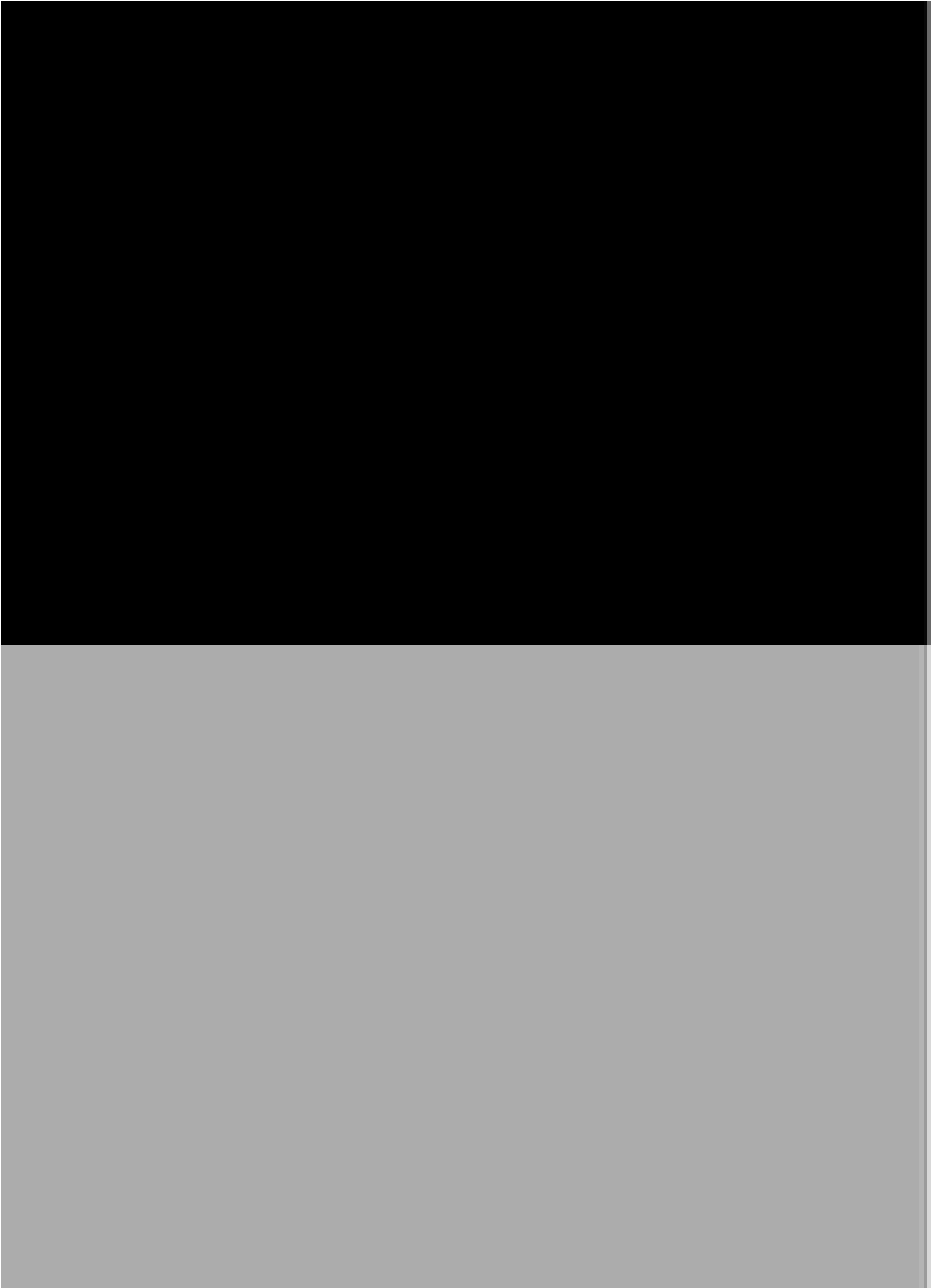
⁸ HUGO M. Petter. La Nueva Concordancia Greco-española del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 1987.

Capítulo 5

■

A Adoração

Bíblica



Respeito, Serviço e Reverência

Tanto na Antiga Aliança como na Nova, o alvo do culto é a adoração. De acordo com Peterson (2009, p. 550), os conceitos centrais na adoração bíblica estão associados às ideias de “respeito”, “serviço” e “reverência”. Dessa forma, essa atividade somente promove a honra a Deus quando a sua prática conduz à obediência e ao louvor. Assim sendo, as ideias por trás da adoração bíblica são: submissão, serviço e reverência. Portanto, quando o fiel cumpria o ritual cúltico, prestando o seu serviço a Deus com total atitude de submissão, obediência e reverência, ele estava cumprindo a sua função de adorador.

Não é incomum encontrar passagens bíblicas nas quais os profetas condenam o sistema sacrificial no contexto da adoração (Am 4.4-13; Os 8.11-13; Jr 7.21-26; Ez 16.15-21; 20.25-31). Todavia, como observou Peterson (2009, p. 554), o que na verdade os profetas condenavam eram as ideias e práticas pagãs introduzidas na adoração. Eles atacavam a hipocrisia e a falta de sinceridade nos rituais do culto; é por essa razão que muitas vezes tem-se a impressão de que os profetas eram contra a adoração promovida pelo ritual levítico (Am 5.21-27; Os 6.6; Is 1.10-17; 66.1-4; Mq 6.6-8). Contudo, não era somente o elemento negativo que os profetas viam no contexto da adoração israelita; eles também viam que a verdadeira adoração poderia ser praticada e demonstraram isso quando não somente anelaram por ela, mas também quando a previram. Peterson (2009, p. 554) destaca que

Há textos também que expressam aprovação a alguma atividade sacrificial futura, descrevendo um tempo quando Deus renovaria o povo e o culto (e.g. Is 19.19-21; 56.6,7; 60.7; Jr 17.24-27; 33.10,11,17,18; Ez 20.40,41). Em outras palavras, não é certo afirmar que os profetas condenavam totalmente o sacrifício ou que imaginavam a sobrevivência de Israel sem a prescrição de algum tipo de sacrifício.

Como porta-vozes de Deus, os profetas condenavam o culto misto e a adoração sincrética.¹ Esse fato é mais bem definido ainda no ministério do profeta Elias. Davidson (1905, p. 69) chama a atenção para o fato de que, nos dias de Elias, a concepção era que Iavé poderia ser adorado como Deus ao lado de outros deuses. Esse fato fazia o sincretismo ser acentuado naqueles dias. Todavia, a preocupação de Elias estava em mostrar que o Deus de Israel jamais poderia aceitar ser Deus ao lado de outros deuses. De acordo com Davidson (1905, p. 69, 70), Baal e Iavé:

Representavam dois princípios absolutamente excludentes [...] Para Elias não poderia haver poderes existentes em diferentes localidades ou países, igualmente com direito à veneração humana. Só poderia haver apenas um Santo e Um Poderoso, que se revelou não na vida da natureza, mas nas leis da sociedade humana e na mente do homem, nas exigências morais da consciência humana.

Esse fato é importante para o sincretismo religioso no contexto da adoração israelita ser compreendido. Uma teologia errada conduz a uma adoração igualmente errada. Nesse aspecto, Suenens (1999, p. 20) destaca que as ações carismáticas que “apelam para o poder do Espírito para justificar todas as anarquias espirituais” não podem ser consideradas bíblicas. Em outras palavras, toda e qualquer manifestação carismática que se mostra sincrética não pode ser reconhecida como ação do Espírito de Deus.

O Altar Restaurado

Dentre as inúmeras narrativas das atividades carismáticas do profeta Elias, a passagem de 1 Reis 18.1-46 torna-se uma das mais emblemáticas. O contexto dessa narrativa é o confronto do profeta Elias com os falsos profetas de Baal. Após ter profetizado a seca e ocultado-se por um período de três anos, Elias volta ao Reino do Norte, onde a fome imperava por consequência da severa estiagem. No seu retorno, ele encontra-se com o rei Acabe, que já o procurava há

muito tempo. O encontro não foi amistoso, e um desafio foi lançado por Elias, e Acabe prontamente o aceitou: os profetas de Baal, que serviam ao Reino do Norte, deveriam encontrar-se com o profeta de Tisbe no monte Carmelo. Para restaurar a adoração, Elias precisou primeiramente restaurar os elementos que a compunham.

No desafio do Carmelo, Elias conduz o povo a retornar a sua fidelidade ao Deus verdadeiro — Iavé. Porém, ele fez isso restaurando primeiramente os elementos que faziam parte da adoração. O altar possuía um lugar de destaque. Lerner (2007, v. 2, p. 11) destaca que:

O vocábulo “altar” deriva do hebraico *mizbeah* e significa “abater [como um sacrifício]”. Originalmente o lugar onde o abate sacrificial era realizado (e.g. o sacrifício de Isaque em Gn 22). De acordo com a lei bíblica, no entanto, a matança de animais nunca era feita no altar, mas nas proximidades. No entanto, o altar não era restrito ao uso de ofertas de animais. Também recebia ofertas de cereais, vinho e incenso. Assim, qualquer que seja a intenção original da palavra altar, ela foi estendida para designar o lugar para oferecer todas as oblações.

A restauração do verdadeiro culto é destacada no texto: “Então, Elias disse a todo o povo: Chegai-vos a mim. E todo o povo se chegou a ele; e reparou o altar do SENHOR, que estava quebrado” (1 Rs 18.30). O altar em ruínas era um símbolo da decadência da verdadeira adoração hebraica e um monumento ao deus falso Baal. Dillard (2011, p. 43) destaca que “o culto a Baal no monte Carmelo estava bem estabelecido, o altar de Javé estava em ruínas (1 Rs 18.30)”. Gasque (1993, v.1, p. 51) destaca que os altares:

Podiam ser dedicados a usos legítimos ou ilegítimos. Nesta última categoria havia os altares dos pagãos vizinhos de Israel (Êx 20.25-26; 34.13-16; Dt 7.5-11; Jz 6.25-32). A adoração da parte de Israel devia ser inteiramente separada da dos pagãos e fiel ao único Deus verdadeiro que Se revelara aos israelitas e aos patriarcas. Infelizmente, Israel tinha uma forte tendência de desconsiderar estas proibições e envolver-se com deuses, sacrifícios e altares dos pagãos (Nm 25.2-5; Jz 6.25,30; 1 Rs 12.32; 16.32; 22.43; 2 Rs 16.4; 10-16; Os 8,11; 11.2; Am 3.14).

Elias queixou-se de que Israel tinha derrubado os altares de Deus e matado os Seus profetas (1 Rs 19.10), e, mais tarde Jeú e Josias, individualmente, destruíram os altares de Baal (2 Rs 10.18-28; 2 Cr 34.1-7).

O altar era, portanto, um dos elementos da adoração hebraica que carregava consigo um grande poder representativo. Os hebreus, desde os primórdios da sua história, estavam conscientes da representatividade do altar na adoração. A primeira referência a um altar no texto bíblico canônico está relacionada à pessoa de Noé (Gn 20.8). O uso que Noé fizera dele estava associado à sua gratidão pela passagem do Dilúvio. Posteriormente, observa-se altares sendo construídos por Abraão em diferentes lugares: Siquém, Betel e Hebrom (Gn 12.7-8; 13.18). Uma leitura do texto de Gênesis 26.23-25 demonstra que Abraão tinha os altares como um lugar de adoração. Da mesma forma, o legislador hebreu, Moisés, construiu um altar como símbolo da aliança firmada com Deus. Observa-se, portanto, a importância que o altar possuía para a adoração. A relação existente entre Altar/Adoração no contexto do Antigo Israel é demonstrada por Sperling (2007, v. 21, p. 231,232), quando diz:

Os ritos religiosos bíblicos foram claramente submetidos a um processo contínuo de desenvolvimento. O relato bíblico da adoração na era patriarcal reflete práticas originadas em diferentes tempos e lugares. Altares foram construídos e o nome de YHWH proclamado (Gn 12.7-8; 13.4). Dízimos foram dados (Gn 14.20) e sacrifícios oferecidos (Gn 22.13; cf. 4.3-4; 8.20). O Senhor fez um pacto com Abraão, seguindo o ritual remanescente dos costumes de Mari (Gn 15; cf. Jr 34.18). Oração (Gn 24.12) e atos de purificação (35.2) são mencionados. Os patriarcas abençoaram seus filhos (27.27-29, 39-40; 49.3) e Jacó fez um voto (28.20). O Senhor abençoou o patriarca, garantiu-lhes a salvação e prometeu a terra de Canaã a seus filhos (12.2; 26.3-5; 24; 28.13-15). Em alguns casos, as narrativas patriarcais refletem a religião da família que persistiu no antigo Israel, sem um sacerdócio ou santuário elaborado; a teofania manifestada a um líder da família poderia determinar o local da adoração.

A restauração do altar que estava em ruínas por parte do profeta Elias era

extremamente necessária e tinha em vista o sacrifício a ser oferecido sobre o altar. De acordo com Gorman (2009, v. 5, p. 20, 21)

As tradições narrativas registram uma variedade de situações em que os sacrifícios eram oferecidos. Exemplos incluem: demonstrar obediência a Yahweh (Gn 22), em conjunção com petições a Yahweh (1 Sm 1.3-21), dando graças pela bênção divina (Jz 13.2-23; 1 Sm 22-28) e redenção (Gn 9), proporcionando aos israelitas meios para entrar em conflito com os adoradores de Baal (Jz 6.25-27; 1 Rs 18.20-40), consultas de acompanhamento relativas à guerra e seus resultados (Jz 6.11-24; Jz 11.29-33; Jz 20.26; 1 Sm 7.7-11), e marcando ocasiões importantes e alegres associadas à arca e ao Templo (1 Rs 8.1-13, 62; 2 Sm 6.12-15, 17-19).

Quando ainda se encontrava no monte Sinai, local onde se refugiou quando fugia de Jezabel, Elias queixou-se diante de Deus por essa tragédia. “Derribaram os teus altares” (1 Rs 19.10). Com o altar do Senhor derrubado, não havia como serem cumpridas as exigências da Lei relativas aos sacrifícios e, portanto, ao culto. Sem o sistema sacrificial, o culto hebreu estava desprovido de um dos seus principais elementos: o sacrifício para a adoração. Dentro desse contexto, o profeta Elias restaura o altar de Iavé e estabelece as regras do desafio: o Deus que respondesse com fogo seria reconhecido como divindade verdadeira (1 Rs 18.24).

As medidas tomadas pelo profeta Elias tinham como foco a restauração da adoração, o que foi feito mediante a convocação do povo, da reparação do altar e da provisão de animais para o sacrifício. Todavia, o ritual hebraico do sacrifício do holocausto só se completava quando o animal era queimado sobre o altar (Êx 29.16-18). Gesenius (1993, p. 631) destaca que o sentido é daquilo que era “posto sobre o altar, o que é oferecido sobre o altar especialmente um holocausto, um sacrifício do qual o todo foi queimado, Gn 22.3,6; Lv 1.4”.

Adoração em Chamas

Contrariamente à prática existente, onde um oficiante do culto encarregava-se de queimar os animais do sacrifício sobre o altar, o profeta de Tisbe transfere essa missão para a divindade cultuada.² Seria a divindade adorada, e não os seus adeptos, quem deveria produzir o fogo. As culturas antigas estavam familiarizadas com a presença de pessoas, animais e, também, do fogo como parte dos seus rituais religiosos.³ No contexto do profeta Elias, portanto, o fogo aparece como um elemento aferidor e autenticador da adoração verdadeira. Nessa ação, destaca Gill (1980, v. 3, p. 379), o propósito de Elias era que Deus fosse “considerado, tido e reconhecido como o verdadeiro Deus, e assim depois adorado como tal”. Para Keil e Delitzsch (2006, v. 3, p. 176,177):

Com este milagre Yahvé não somente legitimou a Elias como seu servo e profeta senão que se mostrou como Deus vivo a quem Israel devia servir de maneira que todo o povo presente caiu por terra para adorar como havia sucedido antes na consagração do altar tempo em Levítico 9.24.

O fogo, portanto, aparece como um selo autenticador da adoração verdadeira. Blau (1997, v. 1, p. 127) destaca que o propósito do fogo ao descer do céu e consumir o holocausto era demonstrar que somente Iavé, e não outro, era Deus. Por sua vez, Millos (2013, p. 138) observa que a presença do fogo no culto hebreu estava associada à adoração verdadeira e que ele possui paralelo no Novo Testamento. Ao descrever a vinda do Espírito Santo como línguas de fogo no Pentecostes (At 2.3), Millos (2013, p. 138) destaca que “o fogo é sinal da presença de Deus, como quando apareceu a Moisés em chamas de fogo (Êx 3.2). Dessa mesma forma, o fogo foi sinal de aprovação divina, como na construção do Tabernáculo (Lv 9.24); no sacrifício de Elias no Carmelo” (1 Rs 18.38).

Ao enfatizar a presença do fogo no derramamento do Espírito em Pentecostes (At 2.1-4), a tradição pentecostal põe em destaque a pessoa do Espírito Santo, os seus dons e, também, os elementos que os simboliza, e o fogo é um deles.⁴ O fogo, portanto, é visto de forma positiva e associado tanto a purificação como a capacitação. É dessa forma que acredita a tradição pentecostal. Dayton (2012, p. 7) mostra esse fato em um antigo documento escrito em 1913 pela

Confraternização Pentecostal Norte-americana. De acordo com esse texto, intitulado de “a afirmação da verdade”:

Durante a Reforma Deus utilizou Martinho Lutero e a outros para restaurar no mundo a doutrina da justificação pela fé (Rm 5.1). Mais tarde o Senhor usou aos irmãos Wesley e a outros que pertenciam ao grande movimento de santidade para restaurar o evangelho da santificação pela fé (At 26.18). Depois disto usou a diversas pessoas para restaurar o evangelho da cura divina por meio da fé (Tg 5.14,15) e a doutrina da segunda vinda de Cristo (At 1.11). Agora o Senhor está utilizando muitos testemunhos dentro do grande movimento pentecostal para restaurar o evangelho do batismo com o Espírito Santo e com fogo (Lc 3.16; 1.5) e os sinais que o seguiram (Mc 16.17,18; At 2.4; 10.44-46; 19.6; 1.1.28-31). Graças a Deus, agora temos pregadores do evangelho completo.

Fogo Estranho

Os pentecostais clássicos acreditam que foi no Pentecostes que o Espírito Santo, vindo em chamas de fogo, restaurou o evangelho verdadeiro da mesma forma como o fogo do Carmelo destruiu a adoração sincrética e restaurou o culto verdadeiro. Mas, se por um lado, os pentecostais clássicos veem a si mesmos como inseridos dentro de uma tradição bíblica que foi restaurada, por outro lado, há quem veja no neopentecostalismo um sincretismo religioso nos moldes daquele dos dias de Elias. Na página da web O Fiel Católico, Henrique Sebastião afirma:

A nova “moda” das novas comunidades ditas “evangélicas” é a produção de réplicas da Arca da antiga Aliança (descrita no Antigo Testamento da Bíblia). Tais arcas são expostas durante os cultos e literalmente adoradas pelos pastores e pela assembleia reunida (...) E mais uma vez constatamos que os autodenominados “evangélicos”, na verdade, nada entendem da Bíblia Sagrada: se as próprias Escrituras proclamam a renovação de todas as coisas, por que

renegar os símbolos da Nova e Eterna Aliança e usar símbolos da Antiga Aliança, das coisas que já passaram e não têm mais nenhum sentido sagrado, como é o caso da Arca? [...] Não somos judeus, somos cristãos resgatados pelo Sangue do Cristo Jesus, o Cordeiro de Deus, que nos livra dos nossos pecados! Temos visto o Evangelho sendo deturpado, esculhambado e distorcido por falsos profetas que chamam a si mesmos de “pastores” e até de “apóstolos”! Esses verdadeiros lobos em pele de cordeiro são incansáveis na criação de todo tipo de heresia e falso misticismo, que vendem como “cristianismo bíblico”. Estão cegos, loucos, alienados, e pior: guiam outros cegos!”⁵

Muitas dessas práticas descritas nesse “dossiê” católico são resquícios de uma onda sincrética que varreu o arraial neopentecostal nos anos 90. Paradoxalmente, as maiores resistências a essas inovações teológicas vieram de apologistas advindos da própria tradição pentecostal clássica. Muitos apologistas opuseram-se de forma dura contra essa deformação da fé evangélica, e, entre as suas fileiras, encontravam-se escritores pentecostais.⁶ Romeiro (2005, p. 126,128) observa:

Muitos pregadores do neopentecostalismo não dependem apenas do Antigo Testamento, mas também do emprego de grande variedade de símbolos e objetos na proclamação de sua mensagem. Usam enxofre, óleo ungido, rosa ungida, “fogueira santa de Israel”, sal grosso e copo d’água em cima do rádio ou da TV [...] outros grupos passaram a clonar a IURD, fabricando símbolos e objetos supostamente com poderes sobrenaturais, na tentativa de atrair as pessoas, cálice da libertação, corrente da saúde, reunião de fechamento do corpo, entre outros.

Graças à resposta da apologética conservadora, essas inovações deram sinal de arrefecimento, mas não de desaparecimento. Não é preciso muito esforço para encontrar esse tipo de sincretismo ainda presente em movimentos que estão inseridos dentro da tradição neopentecostal. O texto não foi generalizante quando pareceu limitar essas inovações a algumas “comunidades ditas evangélicas”, mas corrobora o que vem sendo dito aqui sobre a necessidade de

uma maior reflexão teológica por parte daqueles que dizem ser movidos nos carismas do Espírito de Deus.

No subponto seguinte, serão mostradas as ações carismáticas na atividade profética com um poder capacitivo.

¹ O termo “sincretismo” aqui possui o significado que lhe é atribuído pelo dicionário da língua portuguesa de Aurélio B. de Holanda: “Amalgama de doutrinas ou concepções heterogêneas. Fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns sinais originários” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Positivo, 2010, p. 1937).

² Donald J. Wiseman observa que não era incomum Elias como profeta oferecer sacrifício, pois Samuel já realizara essa prática nos dias de Saul (cf. WISEMAN, Donald J. 1 e 2 Reis: Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2008).

³ Uma exposição completa sobre o uso do fogo nas diversas culturas e a sua associação ao culto religioso foi feita de forma exaustiva na obra Os Símbolos na Bíblia (GIRARD, Marc, Paulus, 1997). Ainda de acordo com Girard (1997), há várias metáforas que representam o efeito do fogo, sendo que o “purificador” aparece como um dos mais relevantes” (GIRARD, Marc. Os Símbolos na Bíblia. São Paulo: Paulus, 1997, p. 90).

⁴ Convém destacar que não é somente na tradição pentecostal que é atribuída esse sentido positivo do fogo na adoração bíblica e nem tampouco a única a ligar o fogo do Pentecostes à pessoa do Espírito de Cristo. A tradição reformada também o faz. Assim entendia o reformador de Genebra, João Calvino (2006), que, no seu comentário de Mateus 3.11, diz: “Que terá querido João dizer então, quando afirmou que ele batizava com água, mas que depois viria aquele que batizaria com o Espírito Santo e com fogo? Isso pode ser explicado rapidamente.

João não quis distinguir entre um Batismo e o outro, mas o que fez foi uma comparação da sua pessoa com a de Jesus Cristo. E então se declarou ministro da água, e Cristo o doador do Espírito Santo, e que ele manifestaria esse poder por meio de um milagre visível no dia em que haveria de enviar o Espírito Santo aos seus apóstolos mediante línguas de fogo” (CALVINO, João. As Institutas da Religião Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 3, p. 164). Da mesma forma, D. A. Carson (2011), ao comentar essa passagem de Mateus 3.11, diz: “Muitos veem isso como um duplo batismo, um no Espírito Santo para o justo e outro no fogo para o impenitente (cf. o trigo e a palha no v.12). O fogo (Ml 4.1) destrói e consome. Há bons motivos, contudo, para falar de “fogo”, junto com o Espírito Santo, como agente purificador. As pessoas a quem João se dirige estão sendo batizadas por ele; elas, provavelmente, arrependeram-se. Mais importante, a preposição em (“com”) não é repetida antes de fogo: uma preposição governa o “Espírito Santo” e o “fogo”, e isso normalmente sugere um conceito unificado, Espírito-fogo, ou algo semelhante (cf. M.J. Harris, DNTT, 3.1178; Dunn Baptism [Batismo], p. 10-13). No Antigo Testamento, fogo, com frequência, tem uma conotação purificadora, e não destrutiva (e.g., Is 1.25; Zc 13.9; Ml 3.2,3). O batismo de água de João relaciona-se com arrependimento; mas aquele de quem ele prepara o caminho administrará o batismo de Espírito-fogo, que purifica e refina a pessoa. Em uma época na qual muitos judeus sentiam que o Espírito Santo fora removido até a era messiânica, esse anúncio só podia ser saudado com animada antecipação.” (CARSON, D.A. O Comentário de Mateus. São Paulo: Shedd, 2011, p. 135).

⁵ O Fiel Católico é uma revista de apologética eletrônica empregada na defesa da fé católica. O artigo aqui consultado intitula-se “Réplicas da Arca da Antiga e outras insanidades”. <https://www.ofielcatolico.com.br/2001/01/replicas-da-arca-da-antiga-alianca-e.html>. Acesso em 07/01/2018.

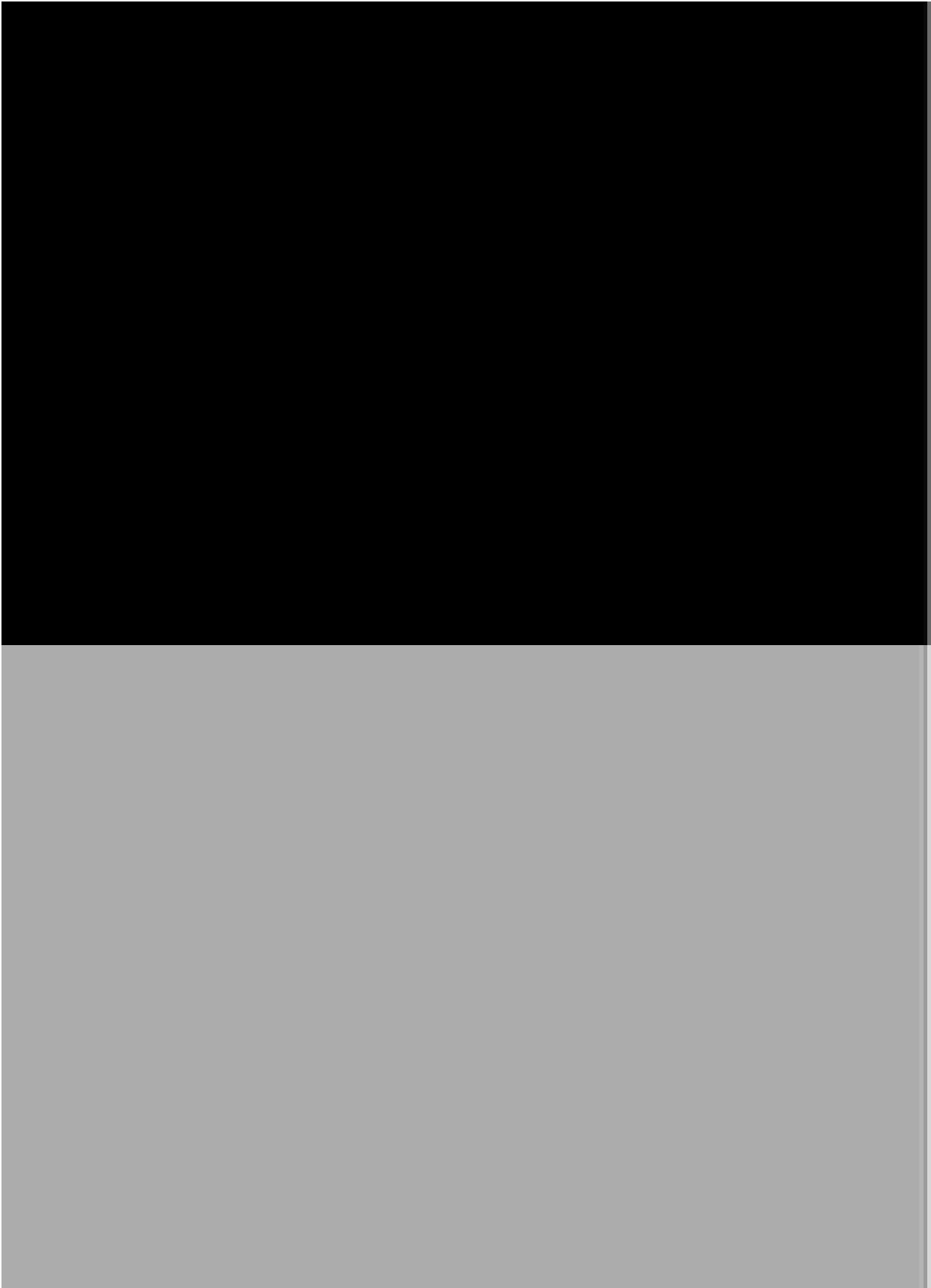
⁶ Autores pentecostais, tais como: Paulo Romeiro (1993) e Ricardo Gondim (1993) formaram verdadeiras trincheiras de resistência a esses modismos teológicos.

Capítulo 6

■

O Poder

de Deus



O Poder Capacitivo do Espírito de Deus

Existem muitos relatos de milagres e intervenções extraordinárias atribuídas ao profeta Elias no primeiro livro de Reis. O mais dramático deles, “o fogo que caiu do céu”, provocou o reconhecimento por parte da multidão que Iavé, e não Baal, era o Deus Todo-poderoso: “O que vendo todo o povo, caiu sobre os seus rostos e disse: Só o SENHOR é Deus! Só o SENHOR é Deus!” (1 Rs 18.39). Essa expressão dos hebreus contemporâneos do profeta Elias expõe de forma dramática o reconhecimento que o povo teve do poder divino manifestado entre eles. O poder de Deus, como um dos seus atributos, foi revelado de uma forma extraordinária. Somente Deus é poderoso!

O livro de 2 Reis mostra que o poder de Deus continua sendo manifestado de forma extraordinária por intermédio do profeta Eliseu, sucessor do profeta Elias. Já foi dito neste texto que o profeta Eliseu pediu a porção dobrada do profeta Elias e que ele operou duas vezes mais milagres do que o seu antecessor de Tisbe. Esses milagres mostram a manifestação do poder de Deus nas ações carismáticas de Eliseu. Nestes pontos que seguem, será feita uma análise de alguns desses milagres, e, para fins didáticos, serão agrupados em três grupos: (1) milagres de provisão, (2) milagres de restituição e (3) milagres de restauração. Essa análise mostrará que os milagres operados pelo profeta de Abel-Meolá expõem o poder de Deus grandiosamente. Dessa forma, será possível contrastá-los com as manifestações neopentecostais contemporâneas.

Nos milagres de provisão, é possível observar o poder de Deus sendo manifestado em situações onde o braço humano mostra-se totalmente impotente. Em ambos os acontecimentos, é possível perceber a atuação carismática do profeta Eliseu na dinâmica desses milagres. No milagre da multiplicação dos pães, o poder de Deus é manifestado na palavra profética que age como um comando dado por Eliseu: “Porque assim diz o SENHOR (v. 44)”. No milagre da abundância de víveres, o profeta Eliseu conclamou o povo a “ouvir a palavra do SENHOR”. São ações carismáticas que demonstram de forma inequívoca o poder de Deus em ação:

E um homem veio de Baal-Salisa, e trouxe ao homem de Deus pães das primícias, vinte pães de cevada e espigas verdes na sua palha, e disse: Dá ao povo, para que coma. Porém seu servo disse: Como hei de eu pôr isso diante de cem homens? E disse ele: Dá-o ao povo, para que coma; porque assim diz o SENHOR: Comer-se-á, e sobejará. Então, lhos pôs diante, e comeram, e deixaram sobejos, conforme a palavra do SENHOR. (2 Rs 4.42-44)

Esse é um milagre de provisão. Eram cem indivíduos do grupo dos discípulos dos profetas, e apenas 20 pães foram ofertados por um homem de Baal-Salisa (2 Rs 4.42-44). A lei da procura era maior do que a da oferta! O que fazer diante dessa situação? O profeta Eliseu não olhou as evidências naturais, mas, seguindo a direção de Deus, profetizou que todos comeriam e que ainda sobriam pães! Como? Não havia lógica nenhuma nessa predição do profeta. Todavia, não parece estar no escopo do texto explicar a dinâmica da operação dos milagres, mas demonstrar de que forma o Senhor é glorificado neles. Patterson e Austel (1988, v. 4, p. 188) destacam:

A multiplicação dos pães de acordo com a palavra do Senhor através de seu profeta antecipa o ministério messiânico da própria Palavra Viva (cf. Mt 14.16-20; 15.36-37; Jo 6.11-13). C. S. Lewis (Milagres [New York: MacMillan, 195], p. 16f.) chama esses casos de “milagres da velha criação” envolvendo “milagres de fertilidade”, isto é, aqueles em que o homem vê de maneira extraordinária o que Só Deus produziu habitualmente na natureza. Embora muito além da capacidade do homem, eles são rotina para o Senhor do impossível.

O milagre da multiplicação dos pães por parte do profeta Eliseu não pode, portanto, ser visto como um ato isolado e sem nexos com contexto bíblico. Ele faz parte da grande narrativa sobre as ações carismáticas que demonstram o poder de Deus na história do seu povo. Muito tempo depois do profeta de Abel-Meolá, Eliseu, o Novo Testamento detalhará o profeta de Nazaré, Jesus Cristo, que operará um milagre com a mesma dinâmica, porém, com proporção muito maior (Jo 6.9). Em ambas as histórias, a graça de Deus em prover o necessário para os necessitados fica em evidência.

Então, disse Eliseu: Ouvi a palavra do SENHOR; assim diz o SENHOR: Amanhã, quase a este tempo, uma medida de farinha haverá por um siclo, e duas medidas de cevada, por um siclo, à porta de Samaria. Porém um capitão, em cuja mão o rei se encostava, respondeu ao homem de Deus e disse: Eis que, ainda que o SENHOR fizesse janelas no céu, poder-se-ia fazer isso? E ele disse: Eis que o verás com os teus olhos, porém daí não comerás. (2 Rs 7.1-2,16)

O rei Jorão, filho de Acabe, estava assentado no trono do Reino do Norte e, a exemplo do pai, estava envolvido em idolatria e apostasia (2 Rs 6.24–7.1-20). A consequência das suas ações pecaminosas foi o cerco à cidade de Samaria promovida por Ben-Adade II. Com a cidade sitiada, a consequência natural foi a escassez de alimentos. Vendia-se desde cabeça de jumento até mesmo esterco de pombo na tentativa de amenizar a fome.

Há dois milagres demonstrando o poder de Deus que podem ser vistos como restituição. O primeiro diz respeito à ressurreição do filho da sunamita, e o segundo ao machado que flutuou. Em ambos os milagres, fica perceptível a ação sobrenatural do Senhor por intermédio do profeta Eliseu.

E, chegando Eliseu àquela casa, eis que o menino jazia morto sobre a sua cama. Então, entrou ele, e fechou a porta sobre eles ambos, e orou ao SENHOR. E subiu, e deitou-se sobre o menino, e, pondo a sua boca sobre a boca dele, e os seus olhos sobre os olhos dele, e as suas mãos sobre as mãos dele, se estendeu sobre ele; e a carne do menino aqueceu. Depois, voltou, e passeou naquela casa de uma parte para a outra, e tornou a subir, e se estendeu sobre ele; então, o menino espirrou sete vezes e o menino abriu os olhos. Então, chamou a Geazi e disse: Chama essa sunamita. E chamou-a, e veio a ele. E disse ele: Toma o teu filho. E veio ela, e se prostrou a seus pés, e se inclinou à terra; e tomou o seu filho e saiu. (2 Rs 4.32-37)

Mesmo tendo deixado o filho morto em casa, essa rica mulher de Suném demonstrou uma fé inabalável (2 Rs 4.18-37). Quando a caminho e interrogada

por Geazi, moço de Eliseu, sobre como iam as coisas, ela respondeu: “Tudo bem!”. Ela acreditava que nada parecia fora de controle quando Deus estava no comando. Carson (2009, p. 557) destaca que

A ação da mulher em colocar a criança morta na cama de Eliseu e ir rapidamente buscá-lo sugere que ela possuía fé suficiente de que ele seria capaz de ressuscitar a criança. A volta da criança à vida e o reencontro dela com a sua mãe são contados de modo simples e comovente. Por intermédio do homem de Deus, mais uma vez Deus tinha manifestado o seu poder sobre a vida e a morte.

A sequência da história mostra o profeta Eliseu orando ao Senhor sobre o corpo inerte do garoto (2 Rs 4.33). O relato é dramático e desafia a lógica humana. Os gestos do profeta parecem não ter sentido, mas, sem dúvida, são de orientação divina (2 Rs 4.34-35). Deus não deve explicações a ninguém sobre a forma como Ele quer operar milagres! O Senhor responde a oração do profeta, e a vida volta novamente ao filho da sunamita (2 Rs 4.35-37). Outro fato que demonstra um milagre de restituição pode ser observado no texto que diz:

E disseram os filhos dos profetas a Eliseu: Eis que o lugar em que habitamos diante da tua face nos é estreito. Vamos, pois, até ao Jordão, e tomemos de lá, cada um de nós, uma viga, e façamo-nos ali um lugar, para habitar ali. E disse ele: Ide. E disse um: Serve-te de ires com os teus servos. E disse: Eu irei. E foi com eles; e, chegando eles ao Jordão, cortaram madeira. E sucedeu que, derribando um deles uma viga, o ferro caiu na água; e clamou e disse: Ai! Meu senhor! Porque era emprestado. E disse o homem de Deus: Onde caiu? E, mostrando-lhe ele o lugar, cortou um pau, e o lançou ali, e fez nadar o ferro. (2 Rs 6.1-6).

O drama de um dos discípulos dos profetas tem início quando ele perde a ferramenta que havia tomado emprestado (2 Rs 6.1-7). Esse fato leva-o ao desespero. O poder de Deus é revelado quando o ferro, um metal muito mais denso do que a água, flutua. A ação do profeta Eliseu fazendo o machado flutuar

é uma demonstração clara do poder de Deus. Os autores Dunn e Rogerson (2003, p. 268) põem em evidência o poder de Deus nessa ação carismática e que qualquer tentativa de explicação racional para esse milagre é insuficiente. Dessa forma, Dunn e Rogerson (2003, p. 268) destacam que “seria um erro procurar uma explicação racional do milagre: estamos provavelmente querendo entender que o novo bastão (cf. o jarro novo em 2.20) tinha propriedades mágicas que faziam o machado flutuar”.

Com relação aos milagres de restauração, as ações carismáticas de Eliseu na operação desses milagres seguem a dinâmica de todos os outros: não há uma fórmula ou modelo previamente estabelecido. São milagres que demonstram o poder de Deus em restaurar. Em ambos, o profeta age de forma inspirada seguindo aquilo que lhe determina o Senhor. Isso é visto na cura de Naamã, o oficial Sírio que era leproso, e, também, na “cura” das águas de Jericó, que eram insalubres. O texto afirma:

Então, Eliseu lhe mandou um mensageiro, dizendo: Vai, e lava-te sete vezes no Jordão, e a tua carne te tornará, e ficarás purificado. Porém Naamã muito se indignou e se foi, dizendo: Eis que eu dizia comigo: Certamente ele sairá, pôr-se-á em pé, e invocará o nome do Senhor, seu Deus, e passará a sua mão sobre o lugar, e restaurará o leproso. Não são, porventura, Abana e Farpar, rios de Damasco, melhores do que todas as águas de Israel? Não me poderia eu lavar neles e ficar purificado? E voltou-se e se foi com indignação. Então, chegaram-se a ele os seus servos, e lhe falaram, e disseram: Meu pai, se o profeta te dissera alguma grande coisa, porventura, não a farias? Quanto mais, dizendo-te ele: Lava-te e ficarás purificado. Então, desceu e mergulhou no Jordão sete vezes, conforme a palavra do homem de Deus; e a sua carne tornou, como a carne de um menino, e ficou purificado. (2 Rs 5.10-14)

A dinâmica desse milagre é dada em 2 Reis 5.1-19. O oficial sírio viaja até Israel à procura do profeta Eliseu, de quem foi dito possuir poder para restaurá-lo da sua lepra. Depois de relutar em seguir a orientação dada por Eliseu, Naamã resolveu seguir o conselho dos seus liderados e desceu às águas do rio Jordão como orientou o profeta (2 Rs 5.11). Deus recompensou a obediência do sírio e sarou-o da sua lepra. Oden (2008, p. 235,236) põe em destaque o comentário que

Efrén de Nisibi, um dos Pais da Igreja antiga, fez sobre essa passagem do livro de 2 Reis:

Naamã foi persuadido pelo profeta quando se lavou sete vezes no Jordão e foi sarado, então reconheceu seu próprio erro e vendo-se de repente curado louvou diretamente a Deus, autor do benefício, e deu testemunho de que o Senhor do Universo em seu cuidado para com ele lhe havia dado um poder extraordinário usando somente água.

Não há dúvidas de que esse milagre é um dos mais dramáticos e emblemáticos dentre todos aqueles operados por Eliseu. A expressão encontrada em 2 Rs 5.8, “Deixa-o vir a mim, e saberá que há profeta em Israel”, sem dúvida alguma não visa exaltar o profeta Eliseu, mas, sim, destacar o poder de Deus sobre todas as coisas. Somente em Israel é que havia profetas capazes de operar prodígios porque somente em Israel havia um Deus poderoso que os capacitava.

E os homens da cidade disseram a Eliseu: Eis que boa é a habitação desta cidade, como o meu senhor vê; porém as águas são más, e a terra é estéril. E ele disse: Trazei-me uma salva nova e ponde nela sal. E lha trouxeram. Então, saiu ele ao manancial das águas e deitou sal nele; e disse: Assim diz o SENHOR: Sararei estas águas; não haverá mais nelas morte nem esterilidade. Ficaram, pois, sãs aquelas águas até ao dia de hoje, conforme a palavra que Eliseu tinha dito. (2 Rs 2.19-22)

Outro milagre de restauração pode ser observado no texto de 2 Reis 2.19-22, que narra a história das águas amargas de Jericó que se tornaram saudáveis por meio da ação do profeta Eliseu. Aqui Eliseu pediu um jarro novo e que se pusesse sal nesse recipiente. Feito isso, ele profetizou que aquelas águas tornar-se-iam saudáveis segundo a palavra do Senhor. Essas exigências do profeta possuíam um valor simbólico, visto que, segundo o texto bíblico, o sal representava um elemento purificador (Lv 2.13; Mt 5.13). Por outro lado, o jarro novo seria um instrumento de dedicação especial ou exclusiva para aquele momento. Em todo

caso, foi o poder de Deus quem purificou as águas, e não o poder em si desses objetos e ingredientes. Blau (2001, p. 8) observou que o sal no seu uso normal estraga a água, mas que, nessa passagem bíblica, houve um duplo milagre, e Deus “remediou o amargo com o amargo”.

Do Pentecostalismo Clássico ao Periférico

Tendo feito essa breve exposição sobre as ações carismáticas do profeta Eliseu, demonstrada na operação de vários milagres, é oportuno aqui um contraste com a manifestação carismática no contexto neopentecostal. Mas, para que esse propósito seja alcançado com êxito, é preciso primeiramente entender o que fundamentou o pentecostalismo clássico, fonte primária do neopentecostalismo. O pentecostalismo moderno surgiu nos Estados Unidos da América no final do século XIX. De acordo com Sherrill (2005, p. 43), o pregador da tradição metodista Charles F. Parham (1873–1929) buscava a revitalização da igreja dos seus dias. Parham acreditava que a igreja havia perdido o poder e o vigor espiritual tão marcantes nos dias dos apóstolos. De acordo com Sherrill (2005, p. 43,44),

Foi nos Estados Unidos da América, no ano de 1900, que um jovem ministro metodista, de nome Charles F. Parham, resolveu que teria de fazer alguma coisa quanto à sua vida religiosa. Estivera lendo os Atos e as Epístolas de Paulo, confrontando então a debilidade que via em seu próprio ministério com o poder refletido nessas Escrituras. Onde estavam os seus milagres? As suas curas? Sem dúvida, disse ele de si para consigo, os cristãos do primeiro século possuíam um segredo que ele e sua igreja não mais possuíam.

Após descobrirem por meio da leitura de Atos dos Apóstolos que o derramamento do Espírito era evidenciado pelo falar em outras línguas, tanto Parham como os seus seguidores foram em busca dessa experiência. Tendo sido influenciado por pregadores ligados ao movimento de Santidade (Holiness),

Parham acreditava que a experiência cristã passava por três estágios: conversão, santificação e batismo no Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas.¹ Para Parham, o batismo pentecostal era de natureza capacitiva, isto é, produzia poder para o serviço cristão. Após um período de busca em oração pela experiência pentecostal, uma cristã, membro do grupo, de nome Agnes Nevada Ozeman (1870–1937), recebeu a imposição de mãos de Parham e passou a falar em outras línguas. Esse acontecimento marcaria o início do pentecostalismo clássico. Um dos seguidores de Parham, William Joseph Seymour (1870–1922), levou em 1906 o pentecostalismo para Los Angeles, Califórnia, Estados Unidos da América.²

Já na sua gênese, o pentecostalismo clássico põe em evidência o batismo no Espírito Santo como um revestimento de poder para o serviço cristão. É esse poder que capacita a igreja para cumprir a Grande Comissão (Mt 28.19). Em um dos seus primeiros escritos, Parham (1902, citado por Dayton, 2008, p. 12) associou a capacitação de poder como uma marca indelével do movimento pentecostal. Dayton (2008, p. 12) destacou que Parham via os milagres de cura divina não apenas como fazendo parte da salvação e do alívio que o evangelho traz para a humanidade, mas também como um sinal de confirmação para o crente e um testemunho para o incrédulo. Parham (1902, citado por Dayton, 2008, p. 12) escreveu:

Cristo não deixou a seus filhos que criam nele sem sinais distintivos que os acompanharam para que o mundo soubesse quem eram cristãos e quem não era. Tampouco mandou seus servos pregar vagas teorias especulativas de um mundo vindouro, senão que lhes deu poder para aliviar a humanidade: alimentar aos famintos, visitando os desamparados, curando os enfermos, expulsando os demônios, falando em novas línguas, confirmando a palavra para a edificação própria — tudo em Cristo Jesus — por meio de sinais externos e visíveis.

O pensamento teológico de Parham é uma síntese de outros movimentos de restauração que surgiram na América e, também, na Europa na segunda metade do século XIX. Esses movimentos surgiram como uma reação ao formalismo religioso das igrejas protestantes que haviam sido influenciadas pelo racionalismo e liberalismo teológico.³ Champlin (1991, vol 3, p. 801) classifica o

liberalismo teológico como um filho legítimo do Iluminismo. O Iluminismo foi um movimento cultural que surgiu na Alemanha do século XVIII.⁴ De acordo com esse modelo cultural, somente o que poderia ser explicado racionalmente, isto é, o que pudesse ser objeto de pesquisa e mensurado empiricamente deveria ser aceito como verdade absoluta. Nada que não passasse pelo crivo da razão podia ser aceito como verdade.

O movimento pentecostal busca a sua compreensão sobre os milagres a partir da cultura judaico-cristã, e não a partir da filosofia racionalista. Para o pentecostalismo, assim como demonstra as ações carismáticas dos profetas Elias e Eliseu, são atos de Deus. Teologicamente, a compreensão que os pentecostais possuem da natureza de um milagre assemelha-se àquela defendida pelo teólogo John Meier. Meier (2003, p. 17) defende que os milagres devem ser interpretados à luz da cultura judaico-cristã, e não à luz do racionalismo cartesiano. Para Meier, há três formas de um milagre ser conceituado, a saber: 1) Um evento incomum, surpreendente ou extraordinário que, em princípio, é perceptível a qualquer observador interessado e imparcial; 2) Um evento que não encontra explicação razoável nas habilidades humanas ou em outras forças conhecidas que agem em nosso mundo de tempo e espaço; e 3) Um evento resultante de um ato especial de Deus, fazendo o que nenhum poder humano consegue fazer. Meier evita o conceito de milagre como sendo um evento que ultrapassa, transgredir, viola ou contradiz as leis da natureza ou a lei natural. Isso ele faz para evitar concordar com os teólogos liberais para os quais o Universo seria regido por leis fixas e invioláveis. De acordo com essa visão de mundo, um milagre é algo impossível de acontecer porque Deus não iria quebrar leis as quais Ele próprio criou; logo, milagres não existiriam. Meier (2004, p. 17) escreve:

A noção filosófica de que o curso suave da “natureza” é regulado por leis imanentes não encontra paralelo direto na vasta maioria dos livros do AT escritos em hebraico. A partir do primeiro capítulo do Gênesis, o mundo criado emerge do caos e o tempo todo para lá tende a retornar. Somente o poder criativo de Deus, e não as leis “naturais” inerentes às realidades de tempo e espaço, impede que o mundo volte a cair na desordem. Deus dá ou impõe leis às suas criaturas; tais leis não surgem “naturalmente” das criaturas, por causa de sua própria essência.

Ainda de acordo com Meier (2004, p. 18), essa concepção de uma “natureza” (physis) autônoma que governa o Universo é uma ideia herdada do platonismo e incorporada posteriormente à teologia cristã, não fazendo parte do judaísmo antigo e nem tampouco da tradição cristã primitiva. Meier (2004, p. 18) ainda destaca que:

Mesmo em Filon de Alexandria, que refletia o platonismo grego, a natureza é entendida à luz da tradição do AT, ou seja, como criação, que é feita e governada pela palavra e sabedoria de Deus. A natureza não é uma realidade autossuficiente que funciona de acordo com suas próprias leis inerentes e invioláveis, não uma realidade identificável, em última análise, com o próprio Deus.

Os milagres, portanto, devem ser vistos à luz da cosmovisão judaica. Tanto Elias como também Eliseu tiveram os seus ministérios proféticos marcados pela presença de manifestações milagrosas. Assim como aconteceu no ministério de Jesus, a ocorrência de milagres nos ministérios desses profetas também objetivaram demonstrar a grandeza de Deus. Todavia, se essa é a compreensão que o pentecostalismo clássico possui sobre os milagres e como o poder de Deus deve ser manifestado na atualidade, então onde estaria a necessidade de reavaliar essa crença? Assim como o sincretismo pareceu ter contaminado a adoração no contexto neopentecostal, da mesma forma o misticismo⁵ também parece querer mostrar os seus tentáculos dentro de algumas comunidades neopentecostais.

Moriarty mostrou a forma sensacionalista que os milagres assumem nessas comunidades. Eles assumem uma dimensão própria do misticismo. De acordo com Moriarty (1992, citado por Romeiro, 2005, p. 134) “a mensagem do evangelho é subvertida por alegações de curas bizarras e anúncios exagerados de intervenção sobrenatural”. O misticismo como um fenômeno no contexto do cristianismo ocidental não é novo. Dreher (2006, p. 40) afirma que o culto durante o período medieval tornou-se em extremo místico:

Vendiam-se desde bolinhas da terra com a qual Adão fora feito até cera dos

ouvidos e leite da Virgem Maria, estrume do burro do estábulo de Belém, fios de cabelo e da barba do Salvador. Mostrava-se inclusive, o prepúcio circuncidado de Jesus. Ao todo, existiam nada menos do que 13 exemplares do prepúcio de Jesus em toda a Europa.

Esse misticismo foi uma marca inequívoca que o cristianismo afastara-se das suas raízes originais. A luta dos reformadores foi no sentido de que a Palavra de Deus voltasse a ocupar o seu lugar de destaque novamente. Eles observaram que esse distanciamento das práticas bíblicas produziu os seus efeitos colaterais, atingindo em cheio a moralidade da igreja, bem como a sua Teologia. Zuínglio (1848–1531) queria provocar uma reforma na igreja. O seu anseio era que a igreja voltasse à sua simplicidade como era vista no Novo Testamento. Anglada (2016, p. 76) observa que Zuínglio afirmava que

tudo o que não fosse ensinado nas Escrituras deveria ser eliminado do culto, visto que tem a tendência de afastar as pessoas da verdadeira religião. “Se você deixar os ninhos das cegonhas onde estão”, preveniu Zuínglio, “elas certamente voltarão para eles”.

As ações carismáticas do profeta Eliseu nos milagres ocorridos durante o seu ministério profético são contrastantes com as práticas descritas aqui. Nos três grupos de milagres (provisão, restituição e restauração) operados pelo profeta de Abel-Meolá, sobressaem-se o elemento divino, sobrenatural e portentoso, porém, não místico. Em outras palavras, as manifestações milagrosas do profeta Eliseu eram uma demonstração do poder de Deus sobre a sua vida, e não uma demonstração de forças psíquicas ou humanas. Deus sempre foi a sua fonte originária.

Os milagres operados pelos profetas Elias e Eliseu, bem como todas as outras ações carismáticas que foram tratadas aqui, carregam consigo os seus pressupostos teológicos — pressupostos estes que podem nortear uma ortopraxia neopentecostal. Smith (2010, p. 11) destacou que o pentecostalismo seria melhor definido como uma “espiritualidade”, e não como uma doutrina. Todavia, o ponto de partida da tese de Smith, a teoria do “imaginário social” de Charles

Taylor (2004, p. 31), ajusta-se melhor ao neopentecostalismo, e não ao pentecostalismo clássico.⁶ O “imaginário social”, por exemplo, segundo Taylor (2004, p. 31), “apoia-se em imagens, narrativas e lendas”. Esse fato aplica-se não ao movimento pentecostal como um todo, mas ao neopentecostalismo, pois, como observou Romeiro (2005, p. 87), o “neopentecostalismo não apresenta linha teológica própria”. Em outras palavras, não se expressa em termos teóricos, como destacou Taylor (2005, p. 31).

Esses fatos tornam mais relevantes ainda a necessidade de uma fundamentação teológica mais sólida por parte do neopentecostalismo a fim de que possa expressar de uma forma bíblica os carismas do Espírito Santo. As ações carismáticas que foram frequentes nas vidas dos profetas Elias e Eliseu podem, sem dúvida alguma, servir de paradigma que norteia essas práxis carismáticas. Dessa forma, a observância dos pressupostos teológicos que fundamentaram essas ações carismáticas no contexto desses profetas é crucial no presente momento para orientar uma ortopraxis no contexto neopentecostal.

No próximo capítulo, o foco será as ações carismáticas dos profetas Elias e do seu sucessor Eliseu, levando-se em conta os pressupostos axiológicos nos quais se fundamentam. Esses pressupostos axiológicos põem em evidência a forte fundamentação ético-moral vivida por esses profetas.

¹ [James R. Golff, Jr \(1988\) destaca que o falar em línguas como evidência inicial do batismo no Espírito Santo é a marca distintiva da doutrina de Parham. Antes dele, já havia registros desse fenômeno em outras partes do planeta, mas nenhum desses movimentos de avivamentos deu o destaque ao falar em línguas como fizera Parham. O pentecostalismo clássico seguiu a doutrina de Parham sobre o falar em línguas como sendo a evidência inicial do batismo no Espírito Santo. Uma análise mais completa pode ser encontrada em: Fields White Unto Haverst – Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism. Fayetteville: Univesity Of Arkansas Press, 1988.](#)

² [Uma exposição completa sobre o contexto histórico da gênese do pentecostalismo pode ser encontrada na obra Dicionário do Movimento Pentecostal \(ARAUJO, Isael. Rio de Janeiro: CPAD, 2007\).](#)

³ “Teologia liberal (ou liberalismo teológico) foi um movimento teológico cuja produção se deu entre o final do século XVIII e o início do século XX. Relativizando a autoridade da Bíblia, o liberalismo teológico estabeleceu uma mescla da doutrina bíblica com a filosofia e as ciências da religião. Ainda hoje, um autor que não reconhece a autoridade final da Bíblia em termos de fé e doutrina é denominado, pelo protestantismo ortodoxo, de ‘teólogo liberal’”. (Wikipédia, acesso 03/01/2019).

⁴ O Iluminismo, também conhecido como século das luzes e ilustração, foi um movimento intelectual e filosófico que dominou o mundo das ideias na Europa durante o século XVIII, “O Século da Filosofia”. O Iluminismo incluiu uma série de ideias centradas na razão como a principal fonte de autoridade e legitimidade e defendia ideais como liberdade, progresso, tolerância, fraternidade, governo constitucional e separação Igreja-Estado (Wikipédia, acesso 03/01/2019).

⁵ “Fenômeno de fé religiosa intensa, de união perfeita com Deus e o Absoluto, numa experiência individual independente da vontade e que, não raro, é acompanhada de manifestações psíquicas (êxtase, estigmas, etc.) (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Positivo, 2010)

⁶ Taylor entende o “imaginário social” como “algo muito mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem aceitar quando pensam, de forma desinteressada, acerca da realidade social. Estou pensando sobretudo nos modos como imaginam a sua existencial social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas” (TAYLOR, Charles. Imaginário Sociais Modernos. Lisboa: Texto & Grafia, 2004).

Parte 3

-

O Carisma Profético

no Contexto Moral

Nessa parte três, será buscada a relação existente entre os carismas e os valores ético-morais. Convém dizer que a ética é um tema bem presente nos antigos profetas hebreus.¹ Tanto os profetas literários quanto os não literários deram uma profunda conotação moral às suas mensagens.² Elias e Eliseu estão inseridos dentro dessa tradição. Dizendo isso de uma outra forma: o que os profetas diziam e faziam estava carregado de valores ético-morais. As suas mensagens e oráculos serviam de parâmetro entre o bem e o mal, entre o certo e o errado. A noção de valor, portanto, permeia o discurso profético.

Defender valores ético-morais no contexto da cultura atual não é uma tarefa fácil. Há muito a cultura ocidental vive um “eclipsar” dos valores. Até o advento da Modernidade, os valores eram bens revelados, pertencendo, assim, ao domínio da esfera do sagrado, do religioso.³ O paradigma da modernidade dessacralizou os valores quando os tirou da esfera da revelação e pô-los sob o domínio da razão.⁴ Os valores foram secularizados. Dessa forma, a ética como disciplina da Filosofia passou a ser entendida como categoria de natureza puramente metafísica.⁵

A Pós-Modernidade, paradigma cultural relativamente novo, por outro lado, vai mais além do que o seu antecessor, a Modernidade, e passa a defender a desconstrução dos valores judaico-cristãos.⁶ Na verdade, essa desconstrução tem a sua origem na filosofia de Friedrich Nietzsche (1844–1900), que passou a defender a transvalorização dos valores.⁷ Isso significa que, a partir da filosofia nietzschiana, os valores eram vistos como criação humana, e não como verdades reveladas. Deixavam de ser absolutos para tornarem-se relativos. Isso provocou uma reviravolta na compreensão dos valores e, conseqüentemente, da moralidade. Outros filósofos simpatizantes da filosofia nietzschiana, como

Michel Foucault (1925–1984), Jacques Derrida (1930–2004), dentre outros, popularizaram essa nova noção de valor.

Entender a ética como categoria ou um bem de natureza puramente metafísica contribuiu, sem dúvida alguma, para esse “eclipsar” da ética e moralidade.⁸ Todavia, essa é uma forma desfocada de enxergar a problemática ético-moral. De acordo com Mondim (2003, p. 168-176), a axiologia, e não a metafísica, é a esfera na qual ética e moralidade devem ser discutidas.⁹ Não há moralidade sem os valores que a fundamentam. Lalande (1971, p. 977, citado por Mondim, 2003, p. 164) define valor como “aquilo pelo qual um ser é digno de ser, uma ação é digna de ser realizada”.

Dentro do contexto axiológico, é pertinente perguntar que valores defenderam os profetas, ou ainda, colocando a questão nos termos propostos por Jensen (2009, p. 225): “Qual a vantagem para nós, agora no século XXI, de estudar os ensinamentos éticos de profetas que viveram quase três milênios atrás e em uma cultura em vários aspectos diferentes da nossa?”. As respostas dessas perguntas serão buscadas neste capítulo nos contextos da ética dos profetas nas perspectivas universal, social e pessoal.

¹ [Alguns autores fazem distinção entre ética e moral. Dessa forma Vasquez \(1998, p. 12,24\) destaca que “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”, enquanto a moral é o “conjunto de normas e regras destinadas a regular as relações dos indivíduos numa sociedade”. A moral, portanto, tem a ver com as ações práticas enquanto a ética é uma reflexão crítica dessas práticas. Neste texto os termos “moral” e “ética” serão usados de forma intercambiável.](#)

² [Jansen \(2009, p. 60\) destaca que “A diferença mais evidente \[entre a profecia “primitiva” e a “clássica”\] está claro no plano literário: temos um livro de Amós, mas nenhum livro de Elias e, de modo correspondente, temos mais ênfase nas palavras e menos na biografia ou na hagiografia profética”.](#)

³ De acordo com Japiassú (2015, p. 190) “a Modernidade é entendida como uma ‘nova forma de pensamento e de visão de mundo inaugurada pelo Renascimento e que se contrapõe à escolástica e ao espírito medieval, desenvolvendo-se nos sécs. XVI e XVII com Francis Bacon, Galileu e Descartes, dentre outros, até o Iluminismo do séc. XVII, do qual é a principal expressão’”.

⁴ A noção de paradigma aplicado à Filosofia das Ciências é criação do filósofo Thomas Kuhn (1922–1996) e foi divulgado a partir da sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2018. De acordo com Kuhn, um paradigma ou modelo-padrão perde força ou até mesmo deixa de existir quando se torna incapaz de oferecer respostas aos questionamentos surgidos em seu seio. Dessa forma, ele abre espaço para um novo modelo ou paradigma que vai assumir o seu lugar.

⁵ A metafísica é entendida como “ramo da filosofia que trata da natureza do que existe. Ela questiona o mundo natural “a partir de fora”; as suas questões não podem ser respondidas pela ciência” (*O Livro da Filosofia*, 2011, p. 342). Dessa forma, “no pensamento moderno, a metafísica perde, em grande parte, seu lugar central no sistema filosófico, uma vez que as questões sobre o conhecimento passam a ser tratadas como logicamente anteriores à questão do ser, ao problema ontológico. A problemática da consciência e da subjetividade torna-se assim mais fundamental. No desenvolvimento desse pensamento, sobretudo com Kant, a filosofia crítica irá impor limites às pretensões de conhecimento da metafísica, considerando que devemos distinguir o domínio da razão, que produz conhecimento, que possui objetos da experiência, que constitui a ciência, portanto, do domínio da razão especulativa, em que esta se põe questões que, em última análise, não pode solucionar, embora essas questões sejam inevitáveis. Teríamos, portanto, a metafísica” (JAPIASSÚ, 2015, p. 186).

⁶ Pós-Modernidade é o “nome aplicado às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1950, quando, por convenção se encerra o modernismo” (Gondim, 1996, p. 19).

⁷ Essa proposta é apresentada por Nietzsche de forma contundente no seu livro A Genealogia da Moral. São Paulo: Moraes, 1991.

⁸ Para o filósofo Battista Mondim (2005, p. 123), essa nova compreensão dos valores tem consequências desastrosas na educação: “A escola, como é conhecida e realizada hoje atua ao máximo somente as duas primeiras tarefas, a simbólica e a tecnológica. Provê a primeira com o estudo da língua, da escrita, da gramática, da história, da geografia, do desenho, da literatura, das ciências, da filosofia. A segunda, com a aprendizagem do uso de instrumentos e de máquinas. Ela deixa de lado, ao invés, (e nas escolas estatais parece até que isso é dever) tudo o que é mais necessário para a determinação do projeto-homem e de sua realização, isto é, as outras duas tarefas. Descubra, antes de tudo, a tarefa axiológica que é a de fazer a criança, o jovem, conhecer os valores absolutos, perenes, fazê-los conhecer e apreciar o valor absoluto, ajudá-lo a descobrir a vocação que o chama à realização de seu projeto, de seu valor. Consequentemente, deixa de ensinar aos estudantes o caminho para realizar o próprio projeto de humanidade que é o caminho da virtude”.

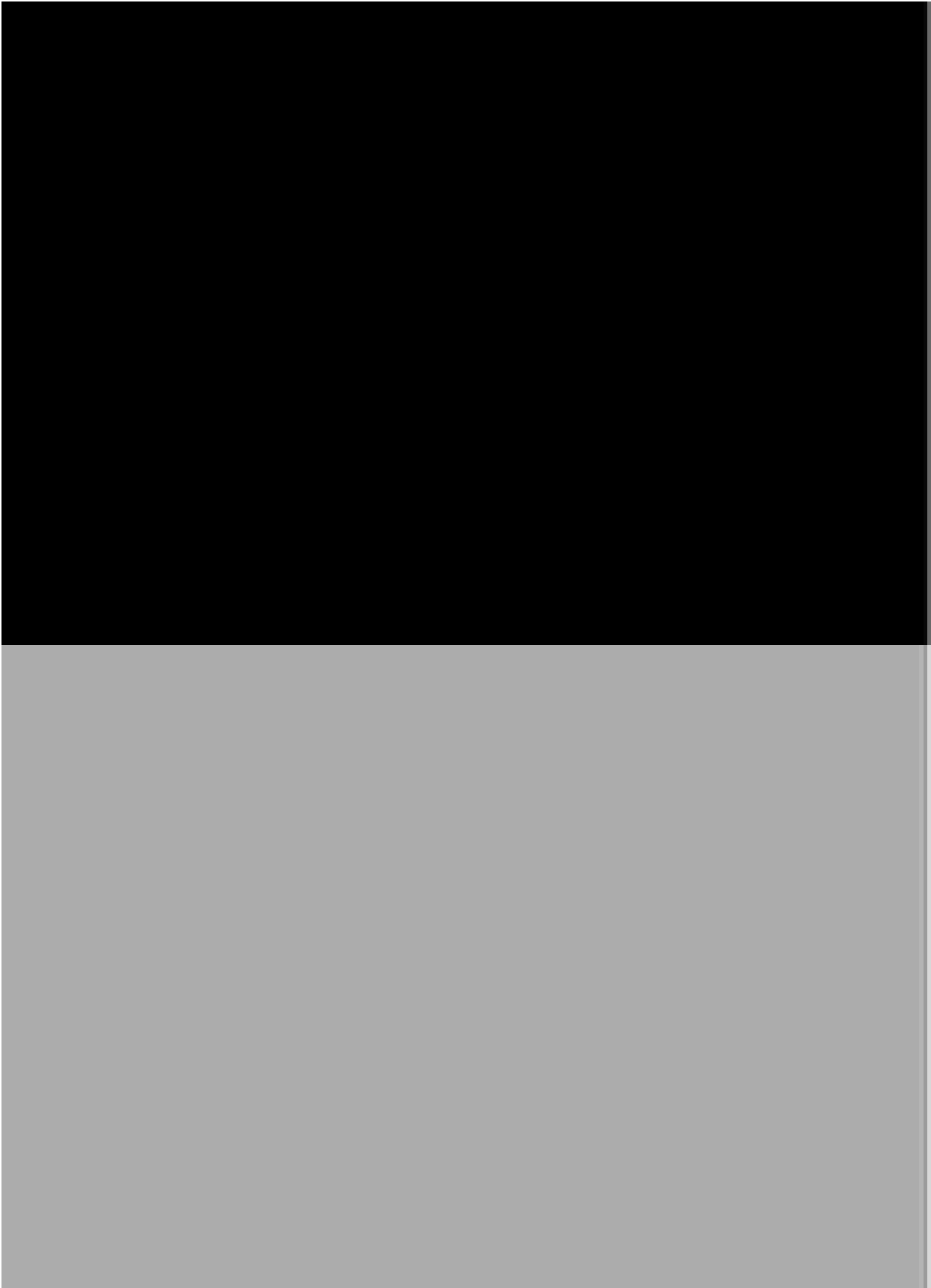
⁹ Axiologia é entendida como “teoria dos valores em geral, especialmente dos valores morais. Derivada do kantismo, ela estima que o conhecimento tem por origem não as coisas em si, mas a apreensão de uma relação entre as realidades e um ideal que é um absoluto, embora posto como valor. É a relação com esse valor que nos permite apreciar, julgar e conhecer uma realidade, um objeto, um ato, uma ideia e uma palavra” (JAPIASSU, Hilton. Dicionário Básico de Filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2006).

Capítulo 7

■

Ética

Universal



A Herança Grega da Ética Ocidental

A reflexão ética no mundo antigo é uma herança dos gregos.¹ Os pré-socráticos buscavam um princípio formador de todas as coisas, a arché, acreditando que o mesmo poderia ser encontrado na água, no vento ou no fogo. Embora já se perceba um avanço na reflexão filosófica nesse estágio do pensamento grego, ainda prevalece a teogonia² mítica e as justificativas cosmológicas para explicar a existência dos fenômenos. Aranha (1992, p. 75) observa que:

Esta busca da arché, do princípio ou fundamento das coisas, transformou-se na questão central para os pré-socráticos. As respostas foram múltiplas e divergentes: para alguns era a água, para outros, o ar, para outros, ainda, o fogo ou os quatro elementos. E, com esta diversidade de respostas, rompe-se a atitude mítica, monolítica e dogmática, embora o conteúdo da reflexão filosófica permaneça muito semelhante ao mito, pois a estrutura de entendimento do mundo é semelhante.

É com a filosofia clássica que o ser humano — e não mais o cosmos — ocupa o centro das atenções. A teogonia e a cosmologia são substituídas pela antropologia. Os filósofos clássicos, Sócrates (469–399 a.C.), Platão (428–348 a.C.) e Aristóteles (384–322 a.C.), põem o ser humano no centro das suas discussões. É, sobretudo, em Platão e em Aristóteles que a reflexão ética ganha maior expressão. A ética platônica busca um princípio universal unificador que possa conduzir a vida do ser humano na polis. Nesse aspecto, a reflexão filosófica de Platão é mais de natureza política quando busca o bem do viver coletivo. É, também, uma ética idealista, visto que o seu princípio ordenador está no mundo das ideias, e não no mundo sensível. Pegoraro (2008, p. 35) destaca que:

O pensamento ético-político é a alma de todo projeto de Platão presente em cada

diálogo [...] o que enaltece e enobrece a política de Platão é que ela, no fundo, quer uma só coisa: uma sociedade e um cidadão justo, ou seja, a harmonia social alcançada pela perfeição moral dos cidadãos. A dominação e a riqueza não são objetivos do estado platônico. A meta central do estado é tornar os cidadãos melhores; estabelecer uma ordem justa na qual cada cidadão possa participar no bem público e levar uma existência justa, sábia na medida de suas capacidades.

Por outro lado, a ética aristotélica também busca o mesmo princípio universal, porém, deslocando o seu eixo, que, em vez de fundamentar-se no mundo ideal, se fixa no mundo real, na realidade sensível do mundo. Pegoraro (2008, p. 57) destaca que a ética aristotélica visa dois pontos centrais, quais sejam: a formação do cidadão para a justiça e o gerenciamento do bem comum entre todos os cidadãos mediante um governo constituído para esse fim. Dessa forma, Pegoraro (2008, p. 57) ainda destaca que, para Aristóteles, não basta o indivíduo viver, mas viver bem e que:

Viver bem implica a prática da ética pessoal (prática das virtudes morais) e da convivência social segundo a justiça sob a direção de um legislador justo e equitativo. É assim que se realiza a meta da ética e da política do corpo e de cada cidadão. (PEGORARO, 2008, p. 57)

Elementos de uma Ética Universal

Em tempos modernos, Kant (1724–1804) procurou expor de forma sistematizada a existência de uma ética universal. Através do seu imperativo categórico, ele defendeu que toda ação deveria ter por objetivo aquilo que pudesse ser convertido em uma lei universal. De acordo com Kant (2007, p. 33): “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”. Essa máxima kantiana ficou conhecida como “imperativo categórico”.³ A ética kantiana, portanto, por fundamentar-se no “dever”, é uma ética de natureza deontológica.⁴ Para Comparato (2016, p. 293),

o racionalismo ético kantiano possui três características essenciais:

Elas são universais, na medida em que vigoram para todos os homens, em todos os tempos. São absolutos, pois não comportam exceções ou acomodações de qualquer espécie: o dever de dizer a verdade, por exemplo, há de ser cumprido, não obstante os resultados danosos que daí possam advir, para si ou para os outros. Eles são, finalmente, formais, no sentido de que devem ser vistos como puras formas de dever ser, vazias de todo conteúdo: os mandamentos éticos devem ser obedecidos, não porque digam respeito a bens ou valores dignos de consideração ou respeito, mas simplesmente porque são conforme à razão.

Mesmo tendo os profetas hebreus vivido séculos antes da moderna reflexão filosófica, é possível dizer que eles já defendiam princípios de uma ética universal. Um fato ocorrido com o profeta Eliseu durante o reinado de Jorão (870–841 a.C.) ilustra isso. A narrativa de 2 Reis 6.8-23 traz o relato do conflito entre a Síria e Israel. Na ocasião, o exército sírio preparava-se para uma incursão bélica contra Israel, só que o plano foi abortado graças a uma ação carismática por parte do profeta Eliseu (2 Rs 6.8-23). O profeta de Abel-Meolá entregou o exército sírio nas mãos de Israel sem que houvesse necessidade de combate. Isso pode ser observado no texto que segue:

Então, Eliseu lhes disse: Não é este o caminho, nem é esta a cidade; segui-me, e guiar-vos-ei ao homem que buscais. E os guiou a Samaria. E sucedeu que, chegando eles a Samaria, disse Eliseu: Ó SENHOR, abre a estes os olhos para que vejam. O SENHOR lhes abriu os olhos, para que vissem, e eis que estavam no meio de Samaria. E, quando o rei de Israel os viu, disse a Eliseu: Feri-los-ei, feri-los-ei, meu pai? Mas ele disse: Não os ferirás; feririas tu os que tomasses prisioneiros com a tua espada e com o teu arco? Põe-lhes diante pão e água, para que comam e bebam e se vão para seu senhor. (2 Rs 6.19-22).

Tendo o exército sírio totalmente sob o seu domínio, o monarca hebreu viu uma oportunidade de exterminá-los totalmente; todavia, ele quis saber antes o parecer

do profeta Eliseu, por quem tinha um profundo apreço. A resposta do profeta Eliseu revela elementos de uma ética universal e que se antecipa em milênios àquilo que seria conhecido como Declaração Universal dos Prisioneiros de Guerra.⁵ Em vez de orientar o rei de Israel punir ou matar os prisioneiros, Eliseu instrui-o a tratá-los com humanidade, o que, sem dúvida, aponta para uma ética de natureza universal. Sobre esse fato, Jamieson (1994, v. 1, p. 295) destaca:

Um rei não tinha permissão para matar seus inimigos que inconscientemente eram postos em seu poder; o profeta disse-lhe para tratá-los com hospitalidade liberal e depois enviá-los para seu próprio país. Este foi um conselho humanitário; era contrário aos costumes da guerra matar os cativos a sangue frio, mesmo que fossem apanhados ao fio da espada, e ainda mais àqueles a quem inesperadamente o poder milagroso e a providência de Deus haviam posto à sua disposição. Em tais circunstâncias, um tratamento amável e hospitaleiro seria mais conveniente por si só e produziria os melhores efeitos.

Não há dúvida, portanto, de que é possível encontrar nas ações dos profetas do Antigo Testamento elementos que apontam para uma universalização da ética. Nesse contexto, convém notar que os padrões ético-morais exigidos pelos profetas serão mais bem compreendidos se vistos dentro da tradição hebraica da revelação dada por Deus ao seu povo. Dessa forma, o estudo da ética no contexto do Antigo Testamento deve levar em conta o conteúdo e o caráter dessa moralidade. Kinlaw (2007, p. 45) destacou que dois fatores são importantes para esse entendimento: a tradição legal do Antigo Oriente Médio e o caráter e os atos de Iavé, o Deus de Israel. Nesse aspecto, deve-se destacar que há semelhanças e diferenças entre os antigos códigos morais, como, por exemplo, os de Hamurabi e a Lei de Moisés, revelada por Deus. Jensen (2009, p. 45) destaca que:

O entendimento da lei por Israel como uma revelação da vontade de Deus e, assim, dotada de autoridade divina é exclusivo. Hamurabi reivindica a responsabilidade pelas leis que promulgou, mas as determinações do Pentateuco são regularmente precedidas de “O Senhor disse a Moisés: assim debes dizer aos filhos de Israel...” ou outra expressão semelhante. Portanto, em Israel, a lei era

entendida (pelo menos na época em que a narrativa do Sinai atingiu uma forma parecida com a atual) como uma revelação da vontade de Deus.

Essas diferenças existem exatamente porque a moralidade em Israel, ao contrário daquelas vividas pelos povos vizinhos, era uma moral revelada.⁶ A ética veterotestamentária, por ser revelada, era soberana e absoluta, não podendo ser contraditada. Era, portanto, uma moral de natureza universal. Esse princípio pode ser visto, por exemplo, no ministério profético de Amós, que, vivendo em tempos posteriores aos profetas não escritores, expõe uma ética de natureza universal. Sicre (1999, p. 53) escreve:

Um dos detalhes mais surpreendentes da pregação de Amós é que começa falando de uma série de pecados cometidos por outros países vizinhos e anunciando seu castigo em nome de Deus. Era frequente, na Antiguidade, que os deuses condenassem as ofensas cometidas contra seu próprio povo. Mas era inconcebível que o Deus de um pequeno país julgasse e condenasse as transgressões cometidas por outros povos a terceiros países (não a Israel). A leitura de Am 1-2 descobre aspectos importantíssimos do que poderíamos chamar de “ética internacional” dos profetas.

O Santo e o Profano, o Puro e o Impuro na Ética Bíblica

Outro conceito de grande importância para o entendimento da moralidade no Antigo Testamento que aponta para a universalização da ética está relacionado à ideia de pureza. A ideia de um Deus santo, separado, totalmente outro, ganha contornos de universalidade no contexto ético-moral. Possivelmente, nenhum outro conceito teológico apareça de forma mais contundente no judaísmo do Antigo Testamento do que as ideias de sagrado e profano, do santo e do impuro. Trata-se de uma ideia presente em toda a Bíblia hebraica: torá, nebiin e ketuvim (lei, profetas e escritos). Sacchi (2011, p. 25) destaca que:

A categoria mais característica do pensamento hebraico, aquela segundo a qual os hebreus interpretavam e classificavam o real, é a do “sagrado/profano – impuro/puro”. Fazer a história da evolução dos conteúdos dessa categoria e da própria relação dos termos de que é composta é, um pouco, fazer a história do pensamento hebraico [...] Lê-se no livro de Levítico, em uma passagem de matriz seguramente sacerdotal, que “É preciso separar o sagrado do profano, o impuro do puro” (Lv 10,10). Passagem que indica o sentido de todo o discurso que vai de Lv 10,8 a 10,11.

Sacchi (2011, p. 25) ainda destaca que há uma unidade nos escritos bíblicos, mesmo naqueles que pertencem a épocas diferentes e distantes, onde as ideias do sagrado e do profano, do santo e do impuro permanecem idênticas. Isso pode ser visto, por exemplo, no livro do profeta Ezequiel. Em Ezequiel 44.23, lê-se: “[Os sacerdotes] ensinarão a distinguir entre o santo e o profano e o farão discernir entre o impuro e o puro”. Por um lado, Ezequiel está preocupado em fazer uma distinção entre os opostos, sendo que a distinção mantém-se mais no nível mental, enquanto, por outro lado, Levítico detém-se mais no aspecto prático da ação em si.

Os hebreus estavam acostumados com a palavra qadosh (santo, separado) para referirem-se ao relacionamento com Iavé. Embora esse vocábulo seja comum nas línguas semíticas, ele reveste-se de um sentido especial quando aplicado à ideia de moralidade no contexto do judaísmo antigo. Iavé é um Deus santo; dessa forma, a santidade de Iavé está intimamente ligada à sua glória. Sem santidade, ninguém pode aproximar-se dEle, e isso valia para todos os povos e em todas as épocas, sendo, portanto, princípios de uma ética universal. Assim sendo, Kinlaw (2007, p. 45) destaca que as exigências de culto estão muitas vezes misturadas com as exigências éticas. Os profetas não estavam preocupados com o culto em si, mas com os princípios ético-morais que o fundamentavam.

O padrão moral de Israel é um elemento diferenciador das demais culturas à sua volta (Kinlaw, 2007, p. 45). Ao invés de ter um padrão de julgamento fundamentado na lei natural, como eram as demais nações, Israel tinha na Lei de Iavé o padrão de comportamento exigido. Observa-se que Israel, como um povo eleito de Iavé, possuía uma responsabilidade moral muito grande perante os outros povos. Mesmo vivendo em meio a uma cultura diversificada e paganizada, ele deveria espelhar e refletir um padrão moral diferente. A fonte da

sua moralidade era Iavé.

Ética Monoteísta

Outro elemento diferenciador na compreensão da universalização da ética no contexto do Antigo Testamento está associado à ideia de fé monoteísta. Na análise de Feinberg (2007, p. 261), a ética hebraica fundamentava-se no monoteísmo, que tem como origem a revelação de Deus ao seu antigo povo. Dessa forma, os conceitos éticos são derivados da unidade e santidade de Deus, que estabeleceu um ideal ético de natureza universal para os seres humanos por tê-los feito à sua imagem e semelhança. Assim sendo, Iavé é a única autoridade capaz de definir os padrões de certo e errado. Nesse aspecto, Cavalcante (2009, p. 75,76) destaca que “a mensagem do profeta procurava corrigir desvios, adequando o comportamento público e privado de governantes e governados aos estatutos divinos advertindo dos perigos que poderiam advir da infração”. Lindblom (1965, citado por Jensen, 2009, p. 75,76), da mesma forma, observa que,

na visão desses profetas, a depravação moral era uma consequência da apostasia religiosa. Se as pessoas tivessem se mantido fiéis a Yahweh, elas teriam entendido qual era a vontade de Yahweh e teriam obedecido as suas exigências éticas.

A diferença existente entre a moralidade de Israel e os demais povos vizinhos nos contextos de 1 e 2 Reis pode ser explicada pelo contraste entre uma fé monoteísta, vivida por Israel, e a crença politeísta, vivida pelos demais povos vizinhos. Enquanto o monoteísmo, centralizado na pessoa de Iavé, o Deus revelado dos hebreus, era um elemento unificador de um padrão ético absoluto e de natureza universal, por outro lado, a fragmentação de crenças, que eram distribuídas entre várias divindades, impedia esse consenso ético nos demais povos. Dessa forma, Kinlaw (2007, p. 242) destaca que:

Há uma qualidade absoluta na ética, resultante do fato de que Iavé é um e soberano, sem igual, sem rival. O politeísmo apresentava uma base múltipla e variada para o sistema de valores dos homens, o que impedia que houvesse qualquer unidade.

Um só Deus — portanto, uma só vontade — conferia unidade a toda criação. É exatamente essa ideia de Deus como a fonte de todas as coisas criadas que confere à ética do Antigo Testamento o caráter de universalidade. Kinlaw (2007, p. 242) ainda observa que:

A transcendência de Iavé permitia uma aplicação universal da lei moral em Israel que o tornava singular em todo o mundo antigo. Ante o Criador, todos os homens são iguais. A lei moral era aplicada tanto ao rei quanto ao plebeu mais comum. Os mais pobres e poderosos tinham a mesma responsabilidade que os mais humildes (ver as histórias de Davi e Natã, 2 Samuel 12, e Nabote e Acabe, 1 Rs 21). Há um só Deus e uma só lei para todos.

Os pressupostos do monoteísmo ético,⁷ fundamental para a compreensão da ética judaica, estão presentes tanto nos profetas clássicos ou escritores, como nos primeiros profetas, também denominados de não escritores. Isso, todavia, não significa dizer que os profetas “inventaram” uma nova moralidade. Na verdade, os profetas invocavam princípios éticos há muito implantados pela Palavra de Iavé, mas que haviam sido esquecidos ou negligenciados pelo povo de alguma forma. A Palavra de Iavé era, portanto, a base da denúncia profética. Wurtwein (1985, p. 136), por exemplo, destaca que

A acusação que os profetas proferem denúncias em seu nome (de Iavé) não deve ser compreendida primordialmente como expressão de uma consciência ética que se tenha manifestado pela primeira vez com os profetas. Pelo contrário, ela se orienta pela lei, expressão da vontade de Javé e formulada, por exemplo, no

Livro do Pacto muito antes dos profetas.

Os pressupostos judaicos para a expressão da moralidade de natureza universal, sem dúvida alguma, encontram-se na exigência da fé monoteísta, que, por sua vez, se refletia o caráter de Iavé. No contexto dos profetas, isso ganha mais relevância ainda, pois se credita a eles o início do monoteísmo ético. Vogel (2007, p. 449) destaca que:

Enquanto o paganismo chega na unicidade de sua divindade através do raciocínio filosófico e por considerações ontológico-metafísicas, a fé bíblica chega à unicidade de sua divindade por causa de considerações éticas e através de uma visão direta sobre o absoluto caráter da lei moral. Assim, o monoteísmo bíblico pode ser distinguido do monoteísmo pagão em que só ele é o monoteísmo ético.

Geerhardus Vos (2010, p. 253) destaca que muitos críticos acreditam que o aparecimento do elemento ético no judaísmo “deve ter vindo entre os dias de Elias e Eliseu, por um lado, e a época de Amós e Oséias por outro”. Mesmo que não se concorde com todas as alegações da crítica bíblica sobre a gênese do elemento ético no judaísmo (como ficou demonstrado, os profetas não criaram uma nova ética, mas perpetuaram a já existente), todavia não há como negar que o monoteísmo ético torna-se mais evidente na boca dos profetas. Esse fato, por exemplo, é afirmado na resposta dada pelo povo ao sacrifício proposto pelo profeta Elias: “O que vendo todo o povo, caiu sobre os seus rostos e disse: Só o SENHOR é Deus! Só o SENHOR é Deus!” (1 Rs 18.39). Keil e Delitzsch (2009, v.1, p. 1005) corroboram esse fato dizendo: “Com este milagre Iavé não somente legitimou a Elias como seu servo e profeta senão que se mostrou como Deus vivo a quem Israel devia servir [...] Iavé é Deus! O verdadeiro ou Deus real”.⁸ Isso se torna mais emblemático no caso de Eliseu. Não há dúvida de que o cronista de 2 Reis queria destacar esse fato na cura de Naamã, o oficial sírio. Quando curado, Naamã reconheceu diante de Eliseu que “em toda a terra não há Deus, senão em Israel” (2 Rs 5.15). Wiersbe (2008, p. 511) põe em relevo essa expressão do oficial sírio: “Naamã havia acabado de testemunhar que só Jeová, o

Deus de Israel, era o Deus de toda a terra (v. 15)!”. Dessa forma, os pressupostos éticos verbalizados nas falas de Elias e Eliseu são de natureza universal e ganham relevância e expressão no contexto da moralidade contemporânea.

A fé monoteísta é importante para a moralidade, seja ela judaica, seja cristã, pois o seu fundamento não reside na natureza, como criam os filósofos pré-socráticos; não estava no mundo das ideias, como queria Platão, nem tampouco na prática da razão pura, como defendia Kant. A sua base está no caráter de Iavé, que quis revelar-se ao ser humano. Esse é um ponto de grande importância quando se busca uma fé fundamentada em princípios. Se a fonte dos valores for qualquer coisa fora de Deus (como, por exemplo, natureza, cosmos, ser humano, etc.), a ética forçosamente se tornará relativista.

Do Teocentrismo ao Antropocentrismo

A ética monoteísta não é apenas um predicado universal da fé veterotestamentária; ela também pode ser encontrada no Novo Testamento. Os cristãos neotestamentários também acreditavam que Deus é único e que os princípios defendidos pela fé que professavam possuíam natureza universal. A doutrina da Trindade, tão claramente exposta nas páginas do Novo Testamento, longe de contradizer a fé monoteísta, confirma-a (Mt 3.16-19; 28.19; Jo 1.1; At 7.55; 2 Co 13.13). Longe de contradizer o monoteísmo veterotestamentário, a doutrina da Trindade torna-o claro. A doutrina da Trindade afirma que há um único Deus manifestado em três pessoas distintas, contudo constituindo uma só essência.⁹ Dessa forma, o Pai é Deus, o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus. Um único Deus, Três Pessoas distintas, contudo em uma só essência. O monoteísmo do Antigo Testamento é confirmado no Novo. Iavé, que se manifestou ao seu povo no Antigo Pacto, é o mesmo que se encarnou e veio habitar entre os seres humanos (Jo 1.18). Dentro desse contexto, os credos, as confissões e as declarações de fé da igreja cristã confirmaram a cristologia como uma das doutrinas basilares do Novo Testamento.¹⁰ Cristo é a revelação especial de Deus; é Deus que se fez ser humano. Na linguagem do autor de Hebreus, Cristo é a “expressão exata” (gr. *χαρακτήρ*, *charaktēr*) do seu ser (Hb 1.3). Se o monoteísmo ético do Antigo Pacto firmou as suas bases no caráter de Deus, da mesma forma o caráter de Cristo, Deus feito ser humano, é a base de toda

moralidade neotestamentária.

A crítica feita ao neopentecostalismo diz respeito ao seu distanciamento daquilo que pregou os antigos profetas e, também, do que sempre professou o cristianismo histórico. No Antigo Testamento, por exemplo, como ficou demonstrado nesta pesquisa, a prática pagã dos israelitas acabava por negar a fé monoteísta e, como consequência, produzia o arrefecimento da ética. Os deuses, e não Iavé, passavam a ser o referencial ético da nação. Por outro lado, no contexto do neopentecostalismo hodierno, o problema é deslocado da fé monoteísta para a fé cristológica. A cristologia neopentecostal, portanto, é um desses pontos nevrálgicos. Ao comentar sobre a questão cristológica no neopentecostalismo, Gomes (2008, p. 35) destaca que “a pessoa de Jesus esmaece no neopentecostalismo”; a fé deixa de ser cristocêntrica para tornar-se antropocêntrica. O ser humano, e não Deus, torna-se o centro da fé. Esse esvaziamento da cristologia (Gomes, 2008, p. 66) fica claro em muitas afirmações feitas pelos mestres da fé neopentecostal. Segundo Mariano (2005, p. 155), Hagin afirmava, por exemplo, que todos os cristãos nascidos de novo “são encarnações de Deus como o foi Jesus de Nazaré”. Segundo Kopeland (s/d, citado por Romeiro 1993, p. 50), proeminente pregador neopentecostal, “cachorros geram cachorros, gatos geram gatos e Deus gera deuses”. Gondim (1993, p. 85,88) observa que, para Kopeland, “você não tem Deus morando dentro de você. Você é Deus”.

Essa crença heterodoxa por parte de pregadores neopentecostais tem provocado uma radical mudança nos valores, conforme são aceitos pelo protestantismo histórico e ortodoxo. Mariano (2005, p. 158) pontuou essa mudança de eixo quando disse que o neopentecostalismo “está operando e promovendo forte inversão de valores no sistema axiológico pentecostal”. A mudança de eixo, de fato, foi feita: o ser humano, e não mais Deus, ocupa o centro da adoração. Deus perde, assim, a sua transcendência; o conceito de redenção é esvaziado. O eixo da moralidade também é mudado para aquilo que supostamente Deus faz, e não para aquilo que Ele é. O caráter de Deus apregoado pelos profetas e a base da moralidade judaica são esquecidos. O resultado é uma fé totalmente antropocêntrica e uma moralidade de cunho apenas humanista.

¹ [A. Cortina \(200, p. 270\) observa que a ““ética ocidental””, como teoria elaborada, nasceu na Grécia como o que, mais tarde, se convencionou chamar](#)

ética material de bens, já que os grandes éticos gregos (Sócrates, os sofistas, Platão, Aristóteles, os epicureus ou os estoicos) preocupam-se em averiguar qual é o fim ou o bem que os seres humanos buscam para determinar a partir dele como alcançá-lo, o que devemos fazer”.

² Teogonia é entendida como “doutrina mística relativa ao nascimento dos deuses, e que frequentemente se relaciona com a formação do mundo” (HOLANDA, Aurélio. Dicionário da Língua Portuguesa. Curitiba: Positivo, 2010).

³ “Princípio ético formal da razão prática, absoluto e necessário, fundamento último da ação moral, segundo Kant, expresso pela seguinte fórmula: ‘Age de tal forma que a norma de tua conduta possa ser tomada como uma lei universal’” (Japiassú, 2015, p. 144).

⁴ “[Do grego déontos, ‘o que é obrigatório, necessário, + logia]. O estudo dos princípios, fundamentos e sistemas de moral. Tratado dos deveres” (Aurélio, 2010, p. 657).

⁵ A III Convenção de Genebra Relativa ao Tratamento dos Prisioneiros de Guerra, escrita em 1949, no seu artigo 2, inciso 2, preceitua: “Os feridos e doentes serão recolhidos e tratados. Um organismo humanitário imparcial, como a Comissão da Cruz Vermelha, poderá oferecer os seus serviços às Partes no conflito”. (Wikipédia: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Sistema-Global.-Declarações-e-Tratados-Internacionais-de-Proteção/iii-convencao-de-genebra-relativa-ao-tratamento-dos-prisioneiros-de-guerra-1949.html>. Acesso em 16.09.2019.

⁶ Convém destacar que alguns autores (Barton, 2003, citado por Jensen, 2009, p. 14,15) entendem que a ética no Antigo Testamento era um tipo de manifestação

da lei natural, isto é, uma lei que estaria impressa na própria natureza das coisas. Todavia, esse entendimento empobrece o conceito ético veterotestamentário, uma vez que o esvazia do seu aspecto revelacional, tirando o seu centro de gravidade, que se encontra em Deus, para pôr na própria natureza das coisas ou até mesmo no próprio homem.

⁷ “O Monoteísmo Ético é o conceito originado no judaísmo segundo o qual Deus é a base ética para a sociedade”
(<https://www.infoescola.com/religiao/monoteismo/>. Acesso 30.05.2019).

⁸ Con este milagro Yahvé no sólo legitimizó a Elías con su siervo y profeta, sino que se mostró como Dios vivo a quien Israel debía servir [...] Yahvé es Dios! Há Elohim el verdadero o real Dios.

⁹ A redação do Credo Niceno de 325 afirma: “Cremos em um Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis; e em um Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos, Luz da Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado não feito, de uma só substância com o Pai, pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu dos céus, foi feito carne do Espírito Santo e da Virgem Maria, e tornou-se homem, e foi crucificado por nós sob o poder de Pôncio Pilatos, e padeceu e foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia conforme as Escrituras, e subiu aos céus e assentou-se à direita do Pai, e de novo há de vir com glória para julgar os vivos e os mortos, e seu reino não terá fim; e no Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai, que com o Pai e o Filho conjuntamente é adorado e glorificado, que falou através dos profetas” (BETTENSON, H. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 1967, p. 56).

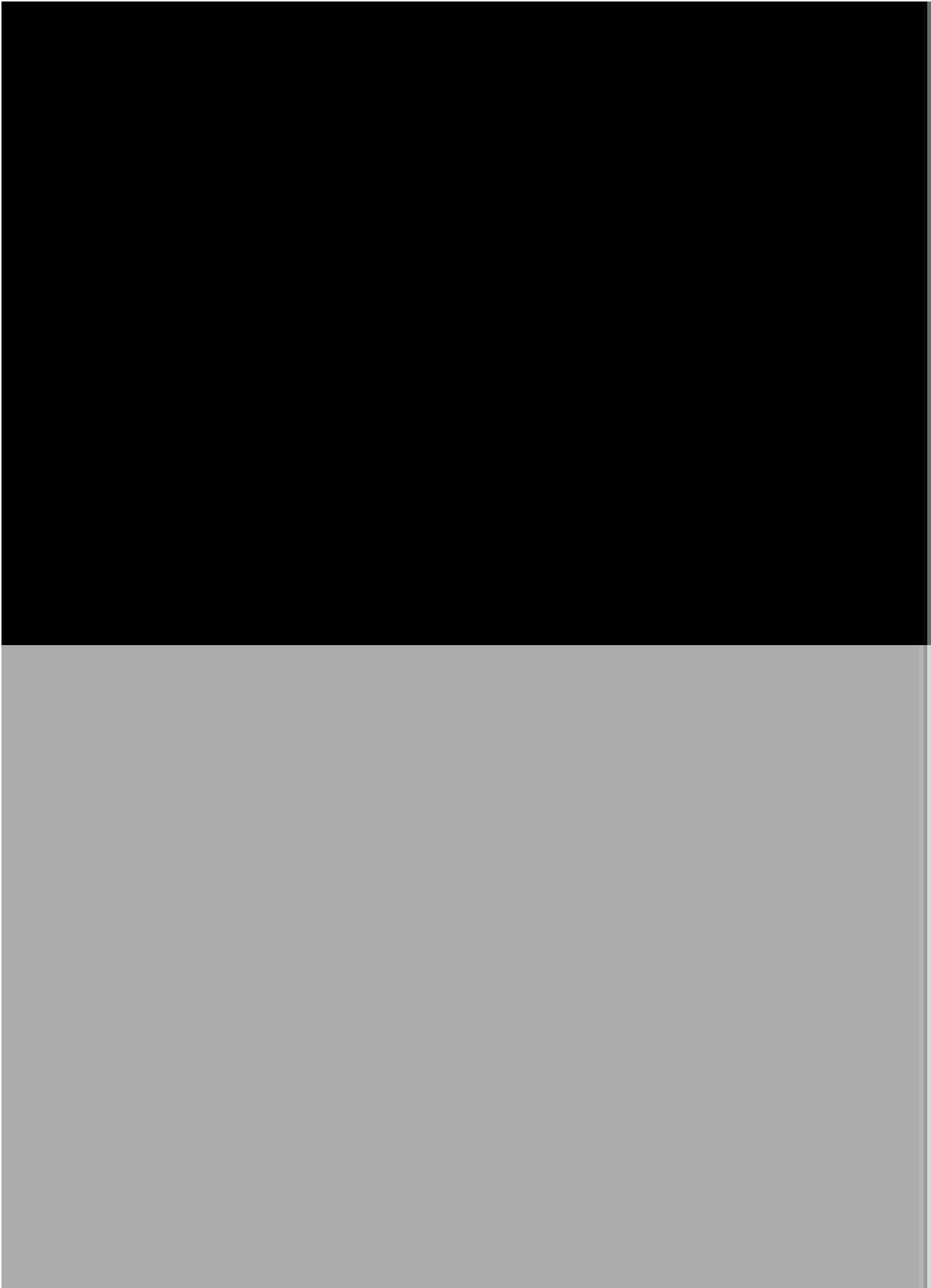
¹⁰ Uma exposição completa do Credo pode ser encontrada no comentário ao Credo feito por Tomás de Aquino (AQUINO, Tomás. O Credo. Petrópolis: Vozes, 2013).

Capítulo 8

■

Ética

Comunitária



Ética no Contexto Social

John Gill (1992, p. 92) define ética social como “o estudo das questões do bem e do mal, do certo e do errado, da obrigação e da proibição, conforme elas surgem num contexto social”. Nesse aspecto, o governo público, a política, as ciências econômicas, a guerra, a pobreza, a educação, o racismo, a ecologia e o crime são vistos como conteúdo da ética social. A ética social, portanto, tem uma estreita relação com a história e as ciências sociais, mas sem confundir-se com elas.

No contexto social, o estudo da ética pode ser objeto de estudo descritivo e prescritivo. No primeiro caso, está em análise o caráter da moralidade social, enquanto no segundo é feita a abordagem dos valores e normas que dão formato a essa moralidade. Dessa forma, Gill (1992, v. 2, p. 97) observa que:

Uma distinção adicional deve ser feita entre o discernimento ético e a implementação ética. A ética social inclui a reflexão sobre o problema da análise e do discernimento do bem social, bem como sobre o problema da estratégia e da implementação do bem social. Assim como a teologia dogmática existe para servir a igreja na sua proclamação e adoração, a ética social existe para servir ao mundo por meio de reformas sociais que o conformarão mais estreitamente àquilo que é justo, bom e certo.

Convém destacar que a ética social está intimamente ligada à ética pessoal. Isso acontece porque nenhum ser humano é um átomo isolado, mas um ser gregário que exige o convívio social. Para Stob (2007, p. 281), toda ética é social, já que o ser humano, como agente moral livre, é um ser social. Dessa forma, Stob (2007, p. 281) destaca que, quando o ser humano “age, outras pessoas são, inevitavelmente, afetadas por seus atos; suas escolhas e decisões têm consequências sociais”. Por outro lado, não é apenas o ser humano, como agente moral livre, que tem impacto sobre a comunidade na qual está inserido; a comunidade também modela as suas ações. É dentro desse entrelaçamento social

que há a necessidade de a ética disciplinar e modelar esse agir. Gill (1992, p. 97) destaca que o “existir” e o “agir” são eixos nos quais se move a ética social. Nesse caso, tanto as decisões como as ações específicas dos indivíduos em sociedade devem refletir o caráter dessa ética social. Significa dizer, de acordo com Gill (1992, p. 97), que “por trás de atos e dilemas específicos existem atitudes, disposições e processos que podem ser justos ou injustos, bons ou maus”. Isso pode, por exemplo, ser visto no mal causado por estruturas corporativas.

No contexto bíblico dos livros de Reis, a monarquia funciona como uma estrutura cujas ações têm consequências de natureza coletiva, isto é, social. Essa estrutura é importante para a compreensão da ética social no contexto do holismo profético. É importante destacar nesse contexto que, quando a monarquia ia mal, todo o reino padecia. O profeta Elias, por exemplo, responsabilizou o rei Acabe pelo mal social causado por conta da grande estiagem que varreu o Reino do Norte. “Então, disse ele: Eu não tenho perturbado a Israel, mas tu e a casa de teu pai, porque deixastes os mandamentos do SENHOR e seguistes a Baalins” (1 Rs 18.18). Ao institucionalizar o politeísmo fenício em Israel, tanto Acabe como a sua esposa, Jezabel, criaram um problema de natureza ético-social com sérias consequências morais. Todavia, o caso mais emblemático envolvendo um comportamento ético no contexto social está relacionado à forma como Acabe, rei de Israel, apoderou-se da vinha de Nabote, um dos seus súditos. O texto bíblico de 1 Reis 21 detalha:

Então, vieram dois homens, filhos de Belial, e puseram-se defronte dele; e os homens, filhos de Belial, testemunharam contra ele, contra Nabote, perante o povo, dizendo: Nabote blasfemou contra Deus e contra o rei. E o levaram para fora da cidade e o apedrejaram com pedras, e morreu. Então, enviaram a Jezabel, dizendo: Nabote foi apedrejado e morreu. E sucedeu que, ouvindo Jezabel que já fora apedrejado Nabote e morrera, disse Jezabel a Acabe: Levanta-te e possui a vinha de Nabote, o jezreelita, a qual ele te recusou dar por dinheiro; porque Nabote não vive, mas é morto. E sucedeu que, ouvindo Acabe que já Nabote era morto, Acabe se levantou, para descer para a vinha de Nabote, o jezreelita, para a possuir. (1 Rs 21.13-16)

Acabe, como um monarca hebreu, sabia que a herança da terra era um bem dado por Deus à família e, dessa forma, não poderia ser vendida (Nm 27.9-11; Lv 25.23-38). Mesmo assim, ele insistiu com Nabote, que, ao recusar-se, causou profunda tristeza no rei, que estava obcecado por esse desejo de posse. A sua esposa, Jezabel, sendo fenícia, ignorava totalmente esse princípio da Lei Mosaica concernente à propriedade e, por isso, agiu dolosamente. Essa trama feita pelo rei Acabe em conluio com a sua esposa, Jezabel, para apropriarem-se de forma desonesta e criminosa da vinha de Nabote muito desagradou a Iavé. Sendo o profeta Elias o seu principal mensageiro, Iavé envia-o a confrontar o monarca do Norte quando este ainda estava tomando posse da sua mais nova propriedade. O texto bíblico detalha:

Então, veio a palavra do SENHOR a Elias, o tisbita, dizendo: Levanta-te, desce para encontrar-te com Acabe, rei de Israel, que está em Samaria; eis que está na vinha de Nabote, aonde tem descido para a possuir. E falar-lhe-ás, dizendo: Assim diz o SENHOR: Porventura, não mataste e tomaste a herança? Falar-lhe-ás mais, dizendo: Assim diz o SENHOR: No lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabote, os cães lamberão o teu sangue, o teu mesmo. E disse Acabe a Elias: Já me achaste, inimigo meu? E ele disse: Achei-te; porquanto já te vendeste para fazeres o que é mau aos olhos do SENHOR. (1 Rs 21.17-20)

O texto deixa em evidência que os princípios concernentes à ética social vivida pelos profetas eram extremamente relevantes e invioláveis. Tanto Acabe como Jezabel pagaram com a vida por terem quebrado a palavra de Iavé nesse episódio.

Deve ser destacado que a apropriação indébita da vinha de Nabote diz muito sobre o holismo ético-social dos antigos profetas. Essa compreensão da ética dos profetas vista a partir do seu todo e não a partir das suas partes fica mais evidente quando contrastada à fragmentação ética contemporânea. Convém dizer que, desde o século XVI, a visão dualista do mundo tem prevalecido na cultura ocidental.¹ Descartes (1596–1650) criou um sistema filosófico marcado pelo dualismo entre o pensamento e a matéria. Dessa forma, Japiassú (2006, p. 79) destaca que, no sistema cartesiano, a “realidade é composta de duas substâncias independentes e incompatíveis”. Por sua vez, esse abismo criado entre o material

e o espiritual, entre o religioso e o não religioso acabou por provocar interpretações equivocadas sobre a natureza do culto.

Na cultura hebraica, o indivíduo era visto como um ser integral, e não como uma realidade espiritual separada do mundo material. Dessa forma, os profetas interpretavam os fenômenos sociais e era por esse padrão que eles avaliavam o comportamento ético da comunidade. Gomes (2008, p. 37) destaca que “o homem do Antigo Testamento foi criado na mentalidade global da vida, onde sagrado e secular não tinham distinção. A vida não lhes era compartimentalizada, mas era única, totalizante”. Ainda segundo Gomes (2008, p. 38), era dessa forma que os profetas compreendiam a realidade da vida. Para os profetas, a base da ética social residia no fato de que tudo era de Deus: a terra, os seres humanos e a vida (p. 43). Longe de espiritualizarem a realidade material fugindo para uma escatologia vazia, os profetas combatiam as injustiças sociais da mesma forma como combatiam a imoralidade do culto. Não há, portanto, como negar a existência de uma ética social bem presente no ministério dos profetas. Gomes (2007, p. 41) destaca que “há uma profunda ênfase, na pregação dos profetas, na ética social. Um exemplo: a função do rei não era de locupletar-se, nem de enriquecer seus apaniguados, mas sim de prover a justiça”.

Não há como separar as ações humanas do seu vínculo social. Não sendo uma ilha, mas um ser gregário, o ser humano busca a convivência com outras pessoas. É nesse entrelaçamento de relacionamentos que a exigência ético-moral faz-se necessária para disciplinar essas ações.

O Carisma Social dos Profetas e o Pentecostalismo Periférico

Poderia, então, falar-se de uma ética social nos profetas que fosse paradigmática para o contexto carismático contemporâneo? Na sua obra intitulada *Ética dos Profetas*, Gomes (2008) descreve algumas das características que podem ser encontradas na ética social dos profetas. Essas características revelam o modus operandi dos profetas em diferentes momentos da história de Israel. Elas podem ser encontradas tanto na profecia clássica como também nos profetas não escritores ou primeiros profetas.

De acordo com Gomes (2008, p. 46), a ética social prescrita pelos profetas mostra contornos que podem ser observados e reclamados atualmente. Dessa forma, Gomes (2008, p. 46) destaca primeiramente que a ética social prescrita pelos profetas apresenta-se como uma moralidade de natureza solidária. Os profetas não viviam apenas os seus mundos, mas, sobretudo, preocupavam-se com o mundo dos outros. Dentro desse contexto, Gomes (2008, p. 46) destaca:

As pessoas não deviam viver apenas sua vidinha, cuidando de sua horta e seu jardinzinho, esquecidas dos outros. Vale a pena registrar a expressão de Marrou (1989, p. 15) “ainda ouço aquele professor de filosofia que a duras penas nos explicava, em nossos vinte anos, que a piedade do Antigo Testamento, ao contrário da cristã, comporta sempre uma preocupação comunitária. Viver a vida não era procurar levar vantagem em tudo, mas repartir com os outros.

Em segundo lugar, a ética prescrita pelos profetas era de natureza administrativa. Aqui os profetas denunciavam as extravagâncias da corte real. De acordo com Gomes (2008, p. 47), “moralidade na vida pública era uma exigência profética”. Em terceiro lugar, a ética dos profetas apresentava-se de forma imparcial. Os profetas jamais tomavam partidos baseados em preferências pessoais, mas sempre agiam sob o escrutínio da Palavra de Deus. Em quarto lugar, a ética dos profetas apresentava-se como igualitária. Todos deveriam ser tratados de forma equitativa; não deveria haver privilégios pessoais. Gomes lembra que “a ética profética não honra os homens e sim mostra os padrões de Deus aos quais todos devem se subordinar”. Em quinto lugar, a ética dos profetas sempre agia em defesa dos menos privilegiados. Havia uma defesa sem trégua em favor dos oprimidos.

A ética social nos profetas, conforme demonstrada aqui, contrasta com o antropocentrismo marcante na cultura contemporânea. Dentro desse contexto, a fragmentação ética surge como um efeito colateral da cultura hedonista. Cruz (2003, p. 63) destaca que “assistimos em nosso tempo ao que se tem chamado de ‘morte da ética’. Esta época pós-moderna, com sua ausência de regras, a matou”. Cruz (2003, p. 73) destaca ainda que o hedonismo e o individualismo, marcas dessa crise ética pós-moderna, têm recebido grande ênfase por parte da literatura pós-moderna de autoajuda. Todavia, segundo ele, o problema é agravado pela

presença de uma terceira característica: o narcisismo. O narcisista vive em torno de si, do seu próprio mundo. Dessa forma, Cruz (2003, p. 73) destaca:

O indivíduo narcisista é o que vai paulatinamente se desligando da sociedade em que vive por meio de fantasias pessoais de grandeza. Passa tanto tempo reconhecendo seus valores e virtudes que não resta nada para pensar nos demais ou no resto do mundo. Uma vez que idealizou sua pessoa, menospreza aqueles que o rodeiam. Os outros somente quando lhe são úteis.

O individualismo, o hedonismo e o narcisismo são efeitos de uma cultura antropocêntrica. A cultura judaica, ao contrário, com o seu centro fixado no monoteísmo ético, pôs o seu centro no caráter de Deus, e não no ser humano. Para o judaísmo, Deus é, portanto, a origem de toda moralidade universal. Por outro lado, quando esse eixo é mudado de Deus para o ser humano, perde-se o centro da eticidade. Os valores são pulverizados ou, no mínimo, fragmentados. Não há valores perenes nem tampouco absolutos.

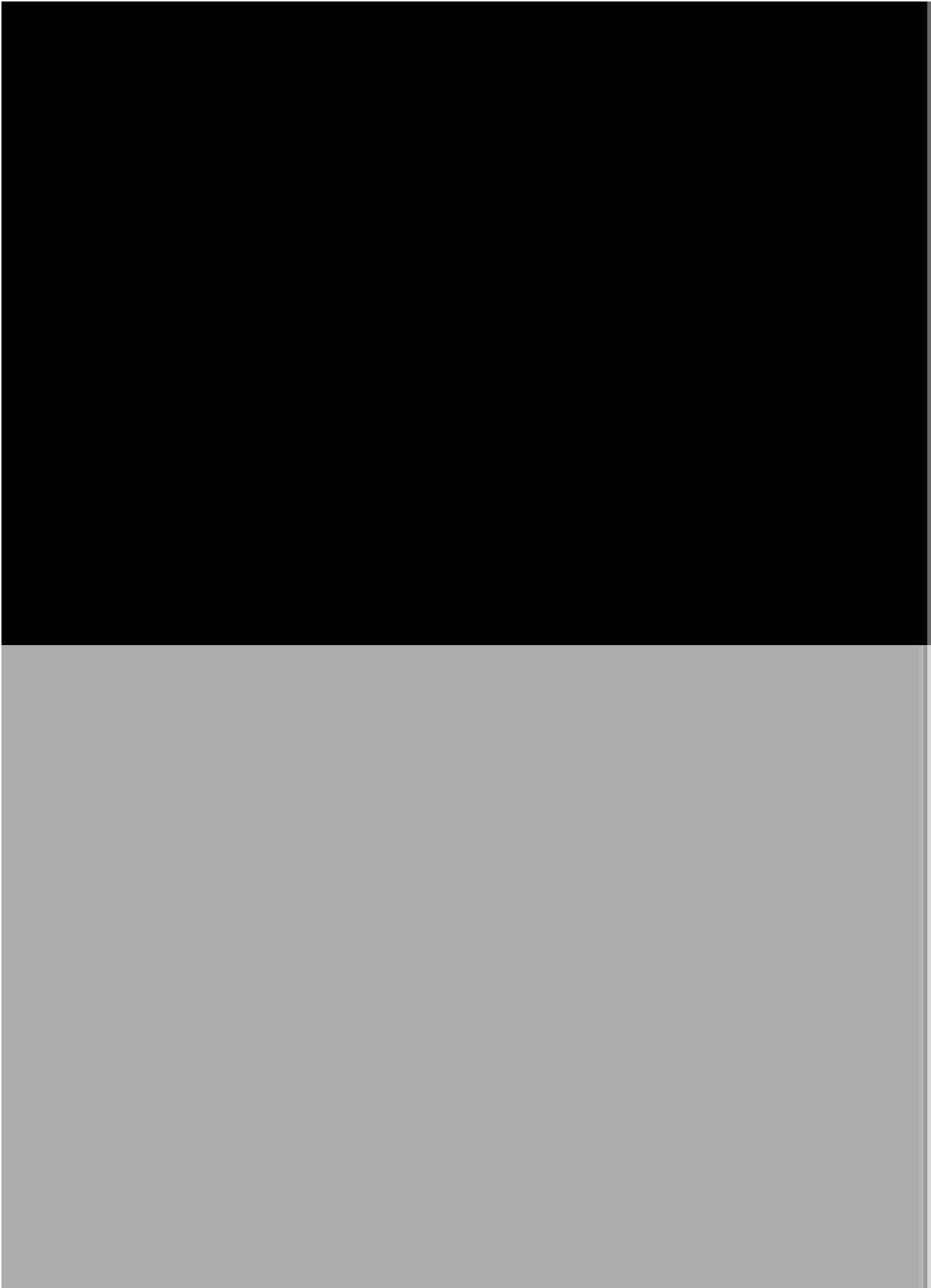
¹ [Azevedo \(2012, p. 98\) explica que o dualismo é uma “expressão genérica pertinente a doutrinas religiosas e filosóficas que procuram explicar a presença de dois princípios antagônicos permanentemente em luta, espírito e matéria”.](#)

Capítulo 9

■

Ética

Pessoal



Os Profetas Existindo como Pessoas

Já ficou demonstrado em parágrafos anteriores que há uma estreita relação entre a ética social e a individual. Antes de existir como comunidade, o ser humano existe como pessoa. Marshall (2007, p. 270) observa que a ética na esfera “pessoal” aplica-se ao “indivíduo em relação aos outros indivíduos, em contraste com a ética social, na qual se discutem os relacionamentos que envolvem grupos de pessoas”. Há, portanto, no existir humano, a manifestação da moralidade enquanto indivíduo ou pessoa. Fica também claro que nenhum ser humano é uma “ilha”, ou seja, não está dissociado de outros agentes morais, o que significa dizer que a ética individual, embora revele muito de cada pessoa, acontece no contexto onde esse indivíduo vive.

Não é possível tratar sobre a ética dos profetas nos seus diferentes aspectos e contextos sem que se faça alusão a esses indivíduos enquanto pessoas. É necessário, portanto, entender a alma do profeta. Não há dúvidas de que a moralidade vivida pelos profetas causa grande fascínio àqueles que se propõem a estudar as suas vidas e obras. Eles eram arautos de Deus e o padrão moral para o povo de Israel. A Instituição Profética no Antigo Testamento é por demais importante para ser negligenciada, mas eles impressionam não em razão da Instituição, mas, sobretudo, enquanto indivíduos ou pessoas que eram.

Para um judeu, o silêncio profético era perturbador. A voz profética servia de alerta quando a vida moral, espiritual e social não ia bem. Heschel (2014, p. 3) destacou que “o significado dos profetas de Israel não reside apenas no que eles disseram, mas também no que eles foram”. Para ele, não se pode compreender completamente o que os profetas pretendiam dizer no mundo de hoje, a menos que se tenha algum grau de consciência do que lhes aconteceu. Os momentos que passaram nas suas vidas não estão agora disponíveis e não podem tornar-se objeto de análise científica, mas as suas palavras continuam ecoando.

Waltke (2007, p. 904) destaca que, para entender a alma dos profetas, é preciso começar com a sua vocação. Nesse aspecto, os profetas experimentavam uma realidade divina. A experiência dos profetas é algo tremendamente forte, o que os leva ao abandono radical de tudo o que, até então, consideravam bom para

eles. Era uma experiência da qual os relatos dos seus respectivos chamados dão testemunho eloquente. De acordo com Eirichrodt (1961, citado por Waltke, 2007, p. 904):

Não há um deles que não tenha recebido essa nova certeza acerca de Deus, de tal maneira que todo o seu modo de vida anterior — os pensamentos e planos com que até agora vinha ajustando seu relacionamento com o mundo — foi esmigalhado e substituído por um poderoso imperativo que o forçou a lançar-se a algo que até então não havia nem mesmo considerado como possibilidade. Suas predições ameaçadoras sobre o fim da nação e do povo originam-se todas na mesma convicção dominante de que o irrompimento de um poder hostil está ameaçando as bases da ordem presente.

Ainda de acordo com Waltke (2007, p. 905), há muitas outras formas usadas pela Bíblia para revelar a alma do profeta. O profeta, além de ser alguém que teve um encontro com Deus, era uma pessoa sensível ao mal. Isso significa dizer que aquilo que poderia ser tratado como um simples caso de desvio moral constituía-se em um pecado extremamente grave para o profeta. Dessa forma, o profeta era alguém que sabia avaliar as pequenas coisas — o profeta questionava a justiça dissimulada, a conversão enganosa, a sexualidade pervertida, a religião falsa e os valores distorcidos. Os profetas eram avessos à arrogância e mantinham-se como iconoclastas. Aquilo que os falsos profetas e apóstatas consideravam santo e sagrado, eles simplesmente abominavam. Por fim, os profetas sabiam conciliar austeridade e compaixão, solidão e aflição. Assim era a alma dos profetas.

O Carisma Profético em Contraste com o Pentecostalismo Periférico

O contraste entre as ações carismáticas dos antigos profetas com o agir neopentecostal contemporâneo pode ser feito a partir da relação “ser/ter”. O agir de um profeta não podia, de modo algum, dissociar-se da sua forma de ser. As suas ações espelhavam o seu caráter. Um profeta de Deus jamais agiria

diferentemente daquilo que havia dito ou exigido. Ser profeta era conformar-se àquilo que Deus queria e exigia, o que o forçava, muitas vezes, a posicionar-se contra o fluxo da história. Heschel (2014, p. 18,19) destacou este fato:

Nenhum profeta parece fascinado em ser profeta ou orgulhoso de suas realizações. “Maldito seja o dia em que nasci [...] por que ele não me matou no ventre materno? Assim o ventre de minha mãe teria sido a minha sepultura” (Jr 20.14,17). Na vida de um profeta havia palavras inscritas de forma invisível: “Abandonai toda lisonja vós que entraís aqui”. Ser um profeta era ao mesmo tempo uma distinção e uma aflição. A missão que realiza é desagradável para ele e repulsiva para os outros; nenhuma recompensa lhe é prometida e nenhuma recompensa poderia atenuar sua amargura. O profeta suportava zombaria e desprezo (Jr 15.15). Seus contemporâneos o estigmatizavam como louco, e alguns estudiosos modernos, como anormal.

O profeta era um porta-voz de Iavé, e o seu caráter deveria refletir esse fato. Há nas narrativas do livro de Reis relatos onde o profeta Eliseu demonstra que as suas palavras testemunhavam sobre o seu caráter pessoal. Um caso clássico é o relato sobre a cura de Naamã, o general sírio. Quando Naamã viu o seu corpo sarado pela intercessão de Eliseu, quis recompensá-lo pela bênção alcançada. “[...] agora, pois, te peço que tomes uma bênção do teu servo” (2 Rs 5.15). Eliseu recusou toda forma de recompensas, mesmo que elas fossem doadas na forma de presentes: “Porém ele [Eliseu] disse: Vive o SENHOR, em cuja presença estou, que a não tomarei” (2 Rs 5.16). O comportamento de Geazi, moço de Eliseu, foi diametralmente oposto ao do seu senhor. Quando Geazi viu a oportunidade de ter lucros, solicitou ao mesmo oficial que o agradecesse com os seus bens:

Então, Geazi, moço de Eliseu, homem de Deus, disse: Eis que meu senhor impediu a este siro Naamã que da sua mão se desse alguma coisa do que trazia; porém, tão certo como vive o SENHOR, que hei de correr atrás dele e tomar dele alguma coisa (2 Rs 5.20).

Ao encontrar-se com o profeta Eliseu, Geazi não somente foi repreendido de forma severa, como também recebeu no seu corpo a maldição da lepra como sinal de reprovação do profeta. Isso pode ser observado no texto que segue descrito:

Então, ele entrou e pôs-se diante de seu senhor. E disse-lhe Eliseu: De onde vens, Geazi? E disse: Teu servo não foi nem a uma nem a outra parte. Porém ele lhe disse: Porventura, não foi contigo o meu coração, quando aquele homem voltou de sobre o seu carro, a encontrar-te? Era isso ocasião para tomares prata e para tomares vestes, e olivais, e vinhas, e ovelhas, e bois, e servos, e servas? Portanto, a lepra de Naamã se pegará a ti e à tua semente para sempre. Então, saiu de diante dele leproso, branco como a neve. (2 Rs 5.25-27)

O caso do presente rejeitado por Eliseu, porém, aceito por Geazi é emblemático. Por um lado, o profeta Eliseu rejeita qualquer tentativa que poderia ser interpretada como uma “barganha” com Deus; por outro, vemos Geazi querendo levar vantagem diante da mesma situação. São dois indivíduos sob as mesmas circunstâncias, mas que demonstram um padrão de comportamento diametralmente oposto. A ética pessoal de Eliseu fazia-o ajustar-se ao padrão exigido por Iavé; já o relativismo ético de Geazi fazia-o acomodar-se e agir conforme as circunstâncias.

As ações de Eliseu e o seu moço, Geazi, revelam dois eixos nos quais se movem o comportamento ético na narrativa de 2 Reis 5: o “ser” e o “ter”. “Ser” está relacionado com aquilo que uma pessoa é, enquanto “ter” com aquilo que uma pessoa “possui”. A ética que tem por fundamento o “ser” é denominada por Covey (2014, p. 8) de “ética do caráter” e ensina que “existem princípios básicos para uma vida proveitosa, e que as pessoas só podem conquistar o verdadeiro sucesso e a felicidade duradoura quando aprendem a integrar estes princípios a seu caráter”. Por outro lado, o comportamento que se molda pelo “ter” tem como princípio a ética da personalidade. De acordo com Covey (2014, p. 7,8), a “ética da personalidade” torna as conquistas pessoais “uma decorrência da personalidade”, isto é, da atitude mental e do domínio de uma técnica. Trata-se de uma ética que vem de fora, e não de dentro. Zygmunt Bauman (2008, p. 20, 21) destacou este fato:

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. A característica mais proeminente da sociedade de consumidores — ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta — é a transformação dos consumidores em mercadorias.

Esse comportamento consumidor, que reflete um impiedoso relativismo ético, pode ser visto na falta de critério, por exemplo, na fundação de dezenas de igrejas neopentecostais. Tratar a igreja como um produto de mercado, que pode ser vendido, é a demonstração máxima de uma cultura antropocêntrica. O que é levado em conta não são os princípios morais ou éticos, mas o quanto se lucrará com isso. Em dezembro de 2009, o jornal Folha de São Paulo publicou uma matéria intitulada “Vou abrir minha igreja e já volto”. Os jornalistas da Folha mergulharam no universo neopentecostal para mostrar como era fácil fundar uma igreja e que nenhum critério moral é observado na criação delas. A disputa por liderança e o interesse financeiro permeiam as motivações dos fundadores. Depois de analisar mais de uma centena delas, a Folha indaga:

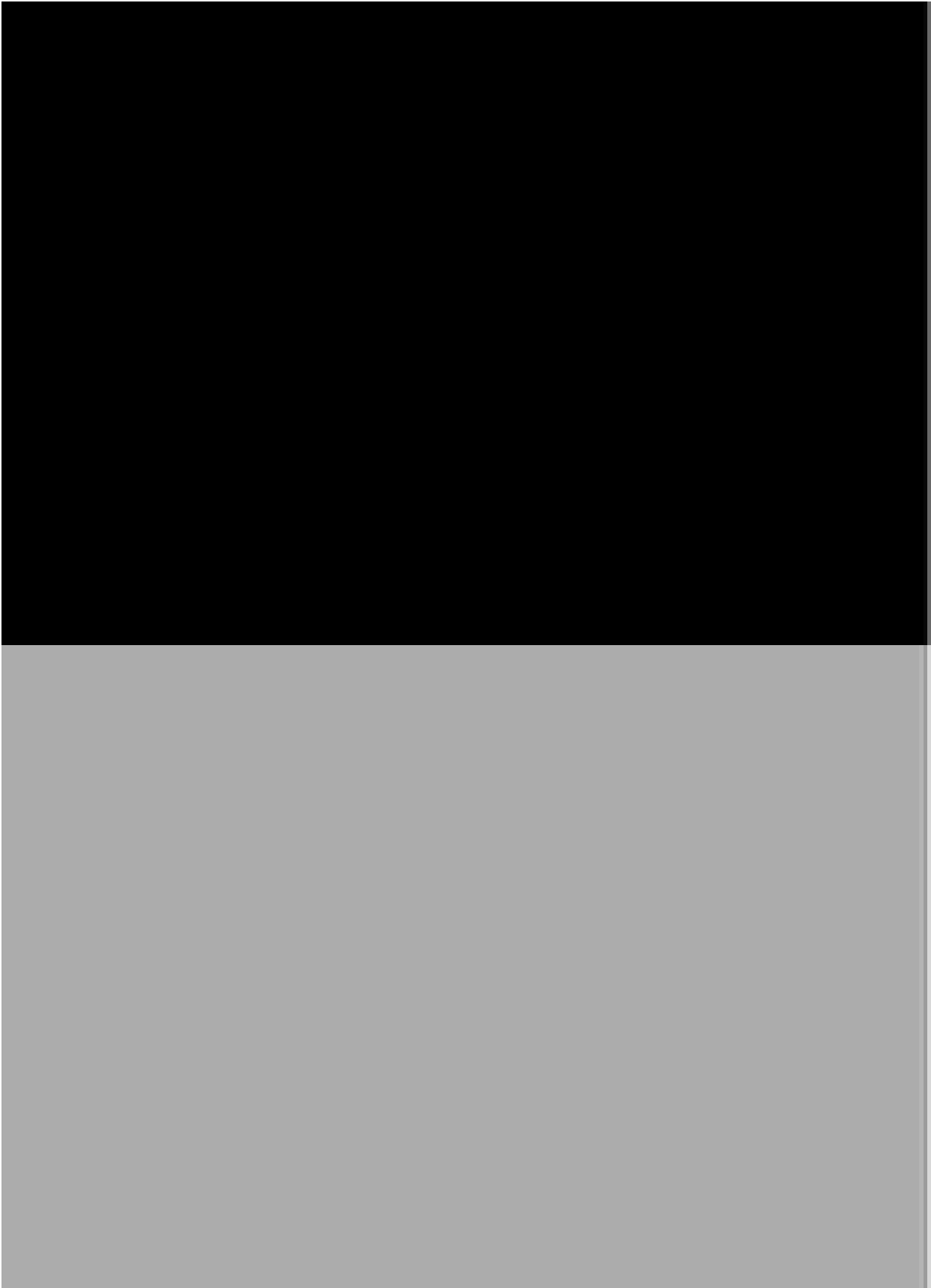
Qual a intenção, origem e motivação por trás de tanta “diversidade”? Ganha-se dinheiro (muito), tudo isento de impostos; “lava-se” dinheiro e tudo o mais que a sua imaginação “criativa” quiser pôr em prática. Financiam campanhas para manter o controle do poder (a famosa “bancada evangélica”) é poderosíssima, criam leis que os beneficiam, fazem negociatas, enfim, o Brasil é mesmo um “tesouro” para todos os “religiosos”!¹

É, portanto, em meio ao caos que as palavras daqueles porta-vozes de Iavé devem ser levantadas como uma candeia que brilha em meio a um mundo tenebroso. Os profetas não se perdiam em subjetivismos áridos, mas, com as

suas reflexões, a partir das ações humanas concretas, possuíam um forte apelo social. O profeta buscava o bem-comum, aquilo que atendia à coletividade. Os profetas, portanto, não legislavam em causa própria, não se vendiam e muito menos barganhavam algo com Deus. Eram seres humanos que se condoíam pelas mazelas humanas, sendo por isso que as suas ações são revestidas de caráter moral. Não há como separar a moralidade dos profetas das suas ações. É aí que se descobre por que os profetas agiam como agiam e por que as suas ações refletiam a natureza do Deus eterno que eles representavam.

¹ Conforme exposto em: <http://piletasblog.blogspot.com/2010/01/vou-abrir-minha-igreja-e-ja-volto.html>. Acesso em: 06.06.2019.

Epílogo



Este livro fez uma análise das ações carismáticas dos profetas Elias e Eliseu sob as perspectivas sociológica, teológica e axiológica. Foram postos em relevo os pressupostos que fundamentam cada uma dessas perspectivas a partir de uma análise das narrativas que cobrem os ministérios dos profetas Elias e Eliseu conforme registradas nos dois livros de Reis. O propósito foi demonstrar o que caracterizou as atividades desses dois profetas no antigo Israel e de que forma esses pressupostos carismáticos podem tornar-se paradigmáticos para o movimento pentecostal periférico — em outras palavras, de que forma o que disseram e fizeram os antigos profetas de Israel pode tornar-se modelo ortoprático do neopentecostalismo atual.

Como foi evidenciado, o neopentecostalismo é um movimento derivado do pentecostalismo clássico; mas, diferentemente deste, não possui uma estrutura teológica e doutrinária consistente — daí ser periférico. Enquanto o movimento pentecostal clássico buscou desde o seu início fundamentos bíblicos para a sua base doutrinária, o que pode ser visto, por exemplo, na elaboração do seu conjunto de “verdades fundamentais” em 1916, o neopentecostalismo, por outro lado, não possui nenhuma declaração de fé ou cânon doutrinário.

James K. Smith (2010, p. 11) destacou que o pentecostalismo seria melhor definido como uma “espiritualidade”, e não como uma doutrina. Todavia, o ponto de partida da tese de Smith, a teoria do “imaginário social”, de Charles Taylor (2004, p. 31), ajusta-se melhor ao neopentecostalismo, e não a todo pentecostalismo ou pentecostalismo clássico.¹ O “imaginário social”, por exemplo, segundo Taylor (2004, p. 31), “apoia-se em imagens, narrativas e lendas”. Esse fato aplica-se não a todo pentecostalismo ou pentecostalismo clássico, mas ao pentecostalismo periférico, pois, como observou Romeiro (2005, p. 87), o “neopentecostalismo não apresenta linha teológica própria”. Em outras palavras, não se expressa em termos teóricos como destacou Taylor (2005, p. 31). Evidentemente que o vácuo doutrinário e bíblico tem produzido efeitos colaterais que provaram ser danosos para o movimento. Isso pode ser visto, por exemplo, na atualização equivocada da mensagem bíblica, na compreensão distorcida da função cultural e, principalmente, na compreensão do papel do homem enquanto ser espiritual, moral e social.

A mensagem dos profetas, o seu *modus vivendi*, quando corretamente interpretados e adequadamente compreendidos, ajudam, sem dúvida, a nortear e

a reorientar crenças, doutrinas e práticas que procuram inspirar-se no modelo bíblico. Nesse aspecto, a contribuição de Abraham J. Heschel (2014), sem dúvida um dos maiores estudiosos do fenômeno profético no antigo Israel, será de grande importância. Heschel estudou a ocorrência da profecia entre os hebreus e no Mundo Antigo, e os seus estudos há muito tornaram-se referência na pesquisa do movimento profético antigo. Entretanto, a sua compreensão da relação existente entre pathos e ethos e como estes norteiam a práxis profética é o que fornece uma grande contribuição na compreensão do movimento carismático contemporâneo. Isso pode ser visto quando se contrasta as ações carismáticas dos antigos profetas com as atividades neopentecostais contemporâneas. Um resumo, portanto, da compreensão de Heschel sobre pathos e ethos é oportuno aqui.

Heschel (1973, vol. I, p. 70) destacou que o estudo da profecia bíblica revela que a experiência dos profetas caracterizava-se pelo que ele denomina de “coparticipação com os sentimentos de Deus, uma simpatia com o pathos divino”. O pathos divino é, portanto, refletido no profeta e, conseqüentemente, na sua forma de agir. Nesse aspecto, Heschel destaca que a resposta do profeta à inspiração divina é a simpatia que ele demonstra por aquilo que Deus quer e sente e, também, por aquilo que foi revelado a ele. Isso fica evidente, por exemplo, na ação carismática do profeta Eliseu frente aos militares sírios:

[...] Teu filho Ben-Hadade, rei da Síria, me enviou a ti, a dizer: Sararei eu desta doença? E Eliseu lhe disse: Vai e dize-lhe: Certamente, não sararás. Porque o SENHOR me tem mostrado que certamente morrerá. E afirmou a sua vista e fitou os olhos nele, até se envergonhar; e chorou o homem de Deus. Então, disse Hazael: Por que chora meu senhor? E ele disse: Porque sei o mal que hás de fazer aos filhos de Israel; porás fogo às suas fortalezas, e os seus jovens matarás à espada, e os seus meninos despedaçarás, e as suas pejudas fenderás. E disse Hazael: Pois que é teu servo, que não é mais do que um cão, para fazer tão grande coisa? E disse Eliseu: O SENHOR me tem mostrado que tu hás de ser rei da Síria. (2 Rs 8.9-13)

Julius Wellhausen (1844–1918) creditou aos profetas a criação do monoteísmo ético no antigo Israel.² Heschel (1973, vol. II, p. 109), por outro lado, não nega a

contribuição dos profetas para o monoteísmo ético, mas destaca que a sua gênese não pode ser atribuída aos profetas clássicos, pois a moralidade já era uma bandeira levantada muito tempo antes destes. Na análise de Heschel, o perigo dessa abordagem é fazer-se separar o ethos do pathos. Nesse aspecto, os profetas eram simples mensageiros morais em oposição ao cerimonialismo ritual. Para Heschel (1973, vol. II, p. 109), a moralidade “não era a principal característica da mensagem profética”. Para ele, o ethos divino não opera sem o pathos. Heschel (1973, vol. II, p. 110) destaca:

Qualquer pensamento de uma objetividade ou uma auto-subsistência das ideias platônicas, seja a ideia da beleza ou da justiça, é estranha aos profetas. Deus é eternamente pessoal, todo sujeito. Seu ethos e pathos são um. A preocupação com a justiça, a paixão com que os profetas condenavam a injustiça, [estava] enraizada em sua simpatia com o pathos divino. A principal característica do pensamento profético é a primazia da participação de Deus na história. A história é o domínio com o qual as mentes dos profetas estão ocupadas. São movidos por uma responsabilidade para com a sociedade, por uma sensibilidade ao que o momento exige.

Isso é importante, porque, no entendimento de Heschel (1973, vol. II, p. 110), a compreensão dos profetas sobre Deus não se limitava apenas a uma “ideia” sobre Ele, mas a um entendimento dEle. Não era, portanto, um conhecimento advindo de uma investigação teórica. Os profetas não se referiam a Deus como um ser distante e inalcançável, mas como estando sempre próximo e presente. Esse relacionamento íntimo com Deus era, sem dúvida, a fonte da sua inspiração, mas não o único. Dessa forma, a compreensão do propósito de Deus para o mundo vinha da inspiração que vinha de Deus e, também, da correta compreensão da história. Heschel (1973, vol. II, p. 116) destaca que “a presença e anseio de Deus falou com eles através das manifestações da história”. Isso significa que os profetas receberam o seu conhecimento primeiramente da inspiração divina que tiveram e secundariamente dessa mesma presença divina na história. Heschel (1973, vol. II, p. 119) destaca que essa forma de Deus revelar-se aos profetas caracteriza a relação entre o pathos e o ethos.

Para o profeta, como assinalamos, Deus não se revela numa qualidade de absoluto abstrato, mas num relacionamento pessoal e íntimo com o mundo. Ele não apenas ordena e espera pela obediência; Ele também é afetado pelo que acontece no mundo e reage de acordo. Eventos e ações humanas despertam em alegria ou tristeza, prazer ou raiva. Não é concebido como julgar o mundo e ser separado dele. Ele reage de maneira íntima e subjetiva e, portanto, determina o valor dos eventos. Como é evidente do ponto de vista bíblico, as obras do homem podem movê-lo, afetá-lo, afligi-lo ou, pelo contrário, fazê-lo feliz e contente. Essa noção de que Deus pode ser intimamente afetado, que possui não apenas inteligência e vontade, mas também pathos, define de maneira básica a consciência profética de Deus.

No seu relacionamento com Deus, o homem não se conduz de forma passiva, mas numa forma dinâmica que se constitui um desafio aberto. Não acontece em um mundo de contemplação, mas numa relação apaixonada (Heschel, vol. II, p. 120). Assim sendo, não há, portanto, uma separação entre pathos e ethos, como dois polos em constante oposição ou em movimento dialético. Para Heschel (1973, vol. II, p. 120), “não há uma dicotomia de pathos e ethos, de motivo e norma. Não existe em forma conjunta em oposição; eles implicam-se e presumem-se um ao outro”. Nas palavras de Heschel (1973, vol. II, p. 122):

Não há dicotomia de pathos e ethos, de motivo e norma. Eles não existem em forma conjunta, como estando em oposição; eles implicam e pressupõem um ao outro. O pathos de Deus é ético, já que Ele é a fonte da justiça, e Seu ethos é cheio de pathos porque Deus é absolutamente pessoal, carente de algo impessoal. O pathos, então, não é uma atitude tomada arbitrariamente. Sua lei interna é a lei moral; o ethos é inerente ao pathos. Deus se importa com o mundo e compartilha seu destino. Na verdade, esta é a essência da natureza moral de Deus: Sua disposição para ter uma participação íntima na história do homem.

Por fim, Heschel (1973, vol. II, p. 123) destaca que a compreensão da teologia do pathos é capaz de mudar o entendimento que se tem dos problemas humanos. Nesse aspecto, a visão do profeta sobre o homem é a mesma que Deus tem desse

mesmo homem. Deus está entrelaçado na existência humana, e, dessa forma, aquilo que os homens fazem interessa a Deus. Heschel destaca que “o pecado, a culpa, o sofrimento, não podem separar-se da situação divina. A vida de pecado é algo mais que um fracasso do homem; é a frustração de Deus” (Heschel, 1973, vol. II, p. 123). Citando Deuteronômio 10.14,15, Heschel (1973, vol. II, p. 124) destaca que o homem jamais foi levado tanto a sério na história como no pensamento dos profetas. Na mente dos profetas, destaca Heschel (1973, vol. II, p. 124),

o homem não é apenas uma imagem de Deus; é a preocupação perpétua dele. A ideia de pathos acrescenta uma nova dimensão à existência humana. Tudo quanto o homem faça, afeta não só a sua própria vida, mas também a vida de Deus na medida em que esta é dirigida ao homem.

A grande contribuição do pensamento de Heschel é que ele ajuda a resgatar a função da profecia na sociedade hebraica e, sem dúvida, passa a ser aferidor de manifestações carismáticas contemporâneas e congêneres. Nesse aspecto, tanto o pathos como o ethos nos profetas, conforme definidos por Heschel, são paradigmáticos. Em outras palavras, as ações carismáticas nos antigos profetas podem ter implicações práticas na ortopraxia neopentecostal contemporânea.

Convém destacar que o pentecostalismo clássico, como um movimento de natureza carismática, também possui seu pathos e ethos e, conseqüentemente, a sua Gestalt. Dizendo isso de outra forma, o pentecostalismo pode ser caracterizado pela sua forma de sentir, de ser e, também, de agir. Para Dayton (2012, p. 123), a Gestalt pentecostal pode ser definida a partir de quatro temas relacionados à cristologia. Dessa forma, Dayton (2012, p. 123) destaca que “a Gestalt do pensamento pentecostal e o ethos pentecostal são: Cristo como Salvador, como Batizador no Espírito Santo, como Curador e como Rei que vem”. Nesse aspecto, pode-se dizer que o pentecostalismo clássico procura manter alguma semelhança com o movimento profético.

Bernardo Campos (2016, p. 119) define o “agir pentecostal”, o “fazer” ou a “práxis pentecostal como “a ação humana eficaz na sua relação ético-política e de plena densidade histórica (distinta da mera eficiência ou do mero rendimento

técnico) e na sua relação dialética com uma teoria geral da ação eficaz ou praxiológica”.³ A práxis, portanto, tem a ver com os acontecimentos históricos que revelam o que Deus deseja para que as pessoas sejam salvas. Dessa forma, Campos (2016, pp. 119,120) declara que

A práxis pentecostal é a ação humana que torna presente na história concreta dos homens a presença do Cristo ressuscitado como a salvação do homem e como promotor da sua libertação escatológica. A prática [...] pentecostal é, portanto, uma atividade social e religiosa, ativa e lógica que possui uma identidade ou um perfil complexo e diversificado, pois se contextualiza em diferentes culturas. Assim, supõe um pathos e um ethos (de certa ética) pentecostal.

Dentro desse contexto, Campos (2016, p. 120) destaca, portanto, que o pathos pentecostal “se refere a tudo aquilo que se sente e se experimenta. É, portanto, um estado de tristeza da alma, paixão ou padecimento. São os encantos e desencantos da vida”. Para Campos (2016, p. 120), o pentecostalismo é patético, no sentido que é humano por encarar a cultura com os seus altos e baixos, tanto de forma positiva como negativa. Dessa forma, Campos (2016, p.120) destaca que

O pathos pentecostal é representado pelo símbolo da cruz, como sofrimento e martírio. Trata-se de um sofrimento que vai mais além do sacrifício meramente psíquico para passar a ser um sofrimento espiritual no sentido que Victor Frank tem demonstrado contra o psicologismo. É quase um sofrimento vicário na medida em que sofre pelos outros.

Se, por um lado, o pathos pentecostal tem a ver com a “paixão”, o sentir, por outro, o ethos tem a ver com o “ser”, o conduzir. Nesse aspecto, Campos (2016, p. 121) define ethos como o conjunto de traços e modos de comportamento que dão forma ao caráter ou à identidade de uma pessoa e comunidade. O ethos pentecostal conduz os crentes a um ideal moral. Assim como a ética kantiana, também possui o seu imperativo. Todavia, diferentemente desta, é impulsionada

pelo Espírito, e não apenas pela razão prática.

O pathos e ethos são parâmetros das ações carismáticas dos profetas e, como foi demonstrado, também do pentecostalismo clássico. São guias condutores das atividades proféticas e da práxis pentecostal. Como um segmento derivado do pentecostalismo clássico, já era esperado que o neopentecostalismo fosse guiado por essas mesmas balizas. Todavia, como ficou evidente ao longo desse texto, o neopentecostalismo, diferentemente das igrejas históricas e do pentecostalismo clássico, não possui uma fundamentação doutrinária clara. O que existe, de fato, são crenças fragmentadas, moldadas pelo “imaginário social”.

O efeito colateral dessa pulverização teológica é a condução de ações heterodoxas que se movem em sentido diametralmente oposto ao cristianismo histórico. Isso pode ser visto, por exemplo, na visão distorcida da cristologia e soteriologia, no lugar do homem na economia da salvação e no relativismo ético. Robert Bowman (2001, p. 37, citado por Romeiro, 2005, p. 91) destacou os principais problemas teológicos e doutrinários do neopentecostalismo:

1. A natureza humana é espírito, alma e corpo, porém é mais fundamentalmente espírito; 2. Deus criou o mundo pronunciando palavras de fé, e faz tudo o mais pela fé, e espera-se que exerçamos o mesmo tipo de fé; 3. Na queda, os seres humanos receberam a natureza de satanás e perderam para ele o seu domínio divino, fazendo-o o Deus legal deste mundo; 4. Jesus morreu espiritualmente, como também fisicamente, recebendo a natureza de Satanás, sofrendo no inferno para nos redimir, e assim nasceu de novo; 5. Através da nossa confissão positiva com o tipo de fé de Deus, podemos vencer a doença e a pobreza.

Fica perceptível que a expressão doutrinária neopentecostal não encontra paralelo no cristianismo histórico, mas, como foi assinalado, reflete a forma de crer proveniente do “imaginário social”, e não de uma confissão de fé, catecismo ou dogma. É, portanto, o “imaginário social” que define no neopentecostalismo tanto o seu pathos como o seu ethos. Isso significa dizer que a deformação teológica conduz a fragmentação ética, e esta, por sua vez, leva a práxis heterodoxas. Isso pode ser demonstrado, por exemplo, na liturgia do culto neopentecostal. Para Michael Moriarty (1992, pp. 41,42, citado por Romeiro,

2005, pp. 134,135), a liturgia neopentecostal põe em relevo a sua práxis:

1. Sensacionalismo – promessas e anúncios exagerados de intervenção sobrenatural. 2. Culto à personalidade – o foco é retirado de Jesus para ser posto no “homem de Deus”. 3. Pontos de vistas exagerados de libertação – demoniza toda e qualquer enfermidade. 4. Levantamento escandaloso de fundos – são usadas técnicas ardilosas de levantamento de fundos, tais como: “Deus me falou que você precisa ajudar esse ministério”. 5. Fé enganosa – transforma Deus em um gênio da lâmpada. 6. Preocupação excessiva com Satanás e os demônios – a responsabilidade humana é tirada de Satanás e transferida toda a culpa para o diabo. 7. Novas revelações como meio de obter verdade espiritual. 8. Abandono do bom senso como meio de avaliar verdades espirituais – a mente deve ser desviada do reino natural para que o espírito humano possa receber informações puras de Deus, isto é, do reino espiritual. 9. Mentalidade de franquia – é a ideia de que somos o dono da doutrina e que ninguém mais tem o direito de usá-la. 10. A ilusão de sucesso ininterrupto – é necessário que haja problemas e crises. 11. Uma distorção do sobrenatural – se coloca ênfase exagerada no sobrenatural e se perde a verdadeira perspectiva da vida cristã.

O neopentecostalismo precisa, portanto, de vetores que os reoriente rumo ao cristianismo bíblico e à tradição protestante histórica. Tanto o pathos como o ethos dos profetas são parâmetros que devem servir de guia nessa direção. Somente assim será possível a existência de uma ortopraxia (agir certo) neopentecostal. Casiano Floristan (1998, p. 360) destaca alguns desses vetores como sendo: missão (kerigma), catequese (didaskalia), liturgia (leitourgia), comunidade (koinonia) e serviço (diakonia).⁴

Acerca da missão da Igreja no mundo, Floristan (1998, p. 370) declara: “a missão é, então, o envio da Igreja ao mundo; o missionário é um enviado ou apóstolo. O apostolado é envio, missão, delegação ou embaixada”. Isso significa a igreja manter um contato corpo a corpo com o mundo, com a sociedade, especialmente os mais pobres. Nesse aspecto, Romeiro (2005, p. 205) destaca que o neopentecostalismo brasileiro caminha na contramão do que escreveu Floristan, pois a sua ênfase está “no dinheiro, no consumismo e nos bens materiais. Por isso, a sua ação evangelizadora é dirigida às classes mais altas da

sociedade”. No contexto da didaskalia, Floristan destaca o papel da catequese. Segundo Floristan (1998, p. 424), a missão do catequista (discipulador) consiste

Em despertar a fé; o ofício do catequista pretende desenvolvê-la e amadurecê-la. Segundo o NT, a catequese desenvolve o conteúdo kerygmático da ação missionária e introduz os convertidos na comunidade cristã para amadurecer sua fé e se mantenha viva. É dirigida, portanto, aos convertidos que já tenham recebido, acolhido e entendido globalmente o kerygma ou a mensagem. Sem o kerygma cristão, a catequese corre o risco de ser mero ensinamento religioso.

De acordo com dados do IBGE de 2010, há cerca de 9.200.000 desigrejados dentro do protestantismo brasileiro.⁵ Sem dúvida, o neopentecostalismo contribui muito para inflar esses números. Uma das razões pode ser encontrada na falta de discipulado. Para Paulo Romeiro (2005, p. 206), a didaskalia nunca foi um ponto forte no neopentecostalismo, pois esse seguimento do pentecostalismo sempre foi mais dado “à emoção que à reflexão, mais inclinados à experiência que a compreensão do texto bíblico”.

A liturgia, no entendimento de Floristan (1998, p. 480), é tanto ortodoxia como ortopraxia. “A liturgia é, portanto, práxis simbólica, isto é, ortopraxia profundamente unida à ortodoxia na medida em que não se reduz à mera cerimônia ritual, já que expressa, atualiza e torna operativa a práxis pascal de Cristo”. Romeiro (2005, p. 208) destaca que as igrejas neopentecostais apresentam problemas de natureza litúrgica. Nesse aspecto, o culto neopentecostal é dividido em duas partes: uma voltada para o exorcismo e batalha espiritual, e outra voltada para a arrecadação de fundos. A adoração a Deus fica relegada a segundo plano.

No quarto elemento formador da sua teologia prática, Floristan (1998, p. 568) destaca a relevância da comunhão cristã. Destaca que, teologicamente, koinonia é a união íntima ou a comunhão com Deus (nível objetivo ou realidade comum) e dos crentes entre si (nível subjetivo ou realidade pessoal).

Koinonia, em perfeita simbiose com as palavras diakonia e liturgia, é igual à

fundação da comunidade cristã, que não compartilha apenas interesses e necessidades (da maneira grega) ou que é baseado em um pacto dado a distância infinita entre Deus e o homem (no caminho hebraico), mas focaliza uma relação de intimidade com Deus, realizada em Jesus Cristo pelo dom do espírito.

No seu estudo sobre o que levou muitos cristãos a decepcionarem-se com o neopentecostalismo, Romeiro também põe a falta de koinonia cristã como uma dessas razões. Romeiro (2005, p. 210) destaca que a razão pode ser encontrada na liderança que gosta de multidões, mas que despreza o indivíduo, e também no uso das mídias eletrônicas que mantêm apenas uma proximidade virtual com as pessoas.

Por último, a teologia prática de Floristan põe em evidência o serviço (diakonia). Diakonia significa servir. Floristan (1998, p. 655) destaca que é a missão “da Igreja no horizonte do reino de Deus, como uma continuação a Cristo do evangelho, que é a vinda de Deus e a libertação do homem, isto é, boas novas para os pobres”. O Reino, portanto, é dinâmico. Começa com a missão e deságua em serviço. É servir ao próximo mediante a ação do evangelho. Floristan destaca a missão de Cristo que se traduzia em servir aos pobres como parte das Boas Novas do Reino (Lc 4.18). Diferentemente do neopentecostalismo, os pobres no ministério de Cristo eram o fim, e não os meios ou instrumentos para chegar-se a algum lugar.

A análise feita até aqui procurou mostrar o contraste existente entre as ações carismáticas nos profetas e, para usar as palavras do Cardeal belga Leon-Joseph-Suenens (1999, p. 20), os “carismatismos” contemporâneos. Falta ao movimento neopentecostal moderno um pathos e um ethos profético, que podem ser vistos em outros seguimentos do cristianismo histórico. O movimento neopentecostal, ao não valorizar a reflexão bíblica e nem primar pela ciência exegética na compreensão do texto bíblico, tende a pulverizar-se ainda mais. Os efeitos colaterais mostram uma igreja que demonstra inchamento em vez de crescimento.

¹ [Taylor entende o “imaginário social” como “algo muito mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem aceitar quando pensam,](#)

de forma desinteressada, acerca da realidade social. Estou pensando, sobretudo, nos modos como imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como se passam as coisas entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas” (TAYLOR, Charles. Imaginários Sociais Modernos. Lisboa: Texto & Grafia, 2004).

² SICRE, J. Luis. Profetismo em Israel: O profeta, os profetas e a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 372.

³ Embora haja quem veja no pensamento de Bernardo Campos uma identificação com a denominada “esquerda teológica”, não é neste contexto que ele é citado aqui. O pensamento de Campos é usado para contrastar a “espiritualização” muito comum no neopentecostalismo com a práxis do pentecostalismo histórico.

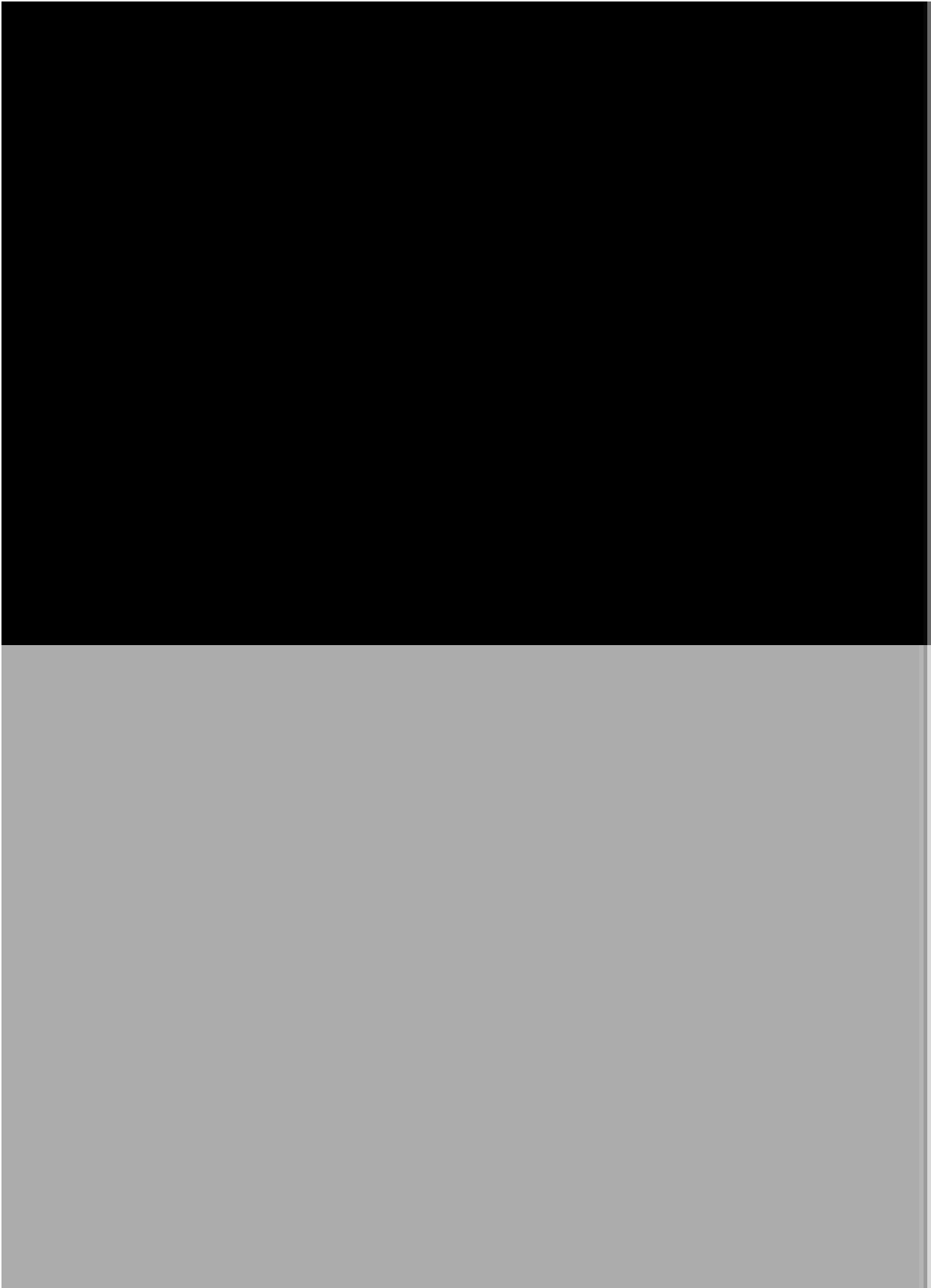
⁴ As referências à obra do teólogo Casiano Floristan (1926–2006) não significa um endosso a todas as suas ideias, principalmente à sua aproximação da chamada teologia “progressista”. Significa apenas que a reflexão feita a partir do seu livro aqui citado possui relevância para a práxis carismática contemporânea.

⁵ TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Religiões em Movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

José Gonçalves

É pastor da Assembleia de Deus em Água Branca – Piauí. É escritor, articulista e comentarista de Lições Bíblicas Adultos da CPAD. Também é bacharel em Teologia pelo Seminário Batista de Teresina e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí, além de pós-graduado em Interpretação Bíblica pela Faculdade Batista do Paraná e mestre em Teologia por essa mesma instituição.

Bibliografia



ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução: Alfredo Gosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ANGLADA, Paulo. Introdução à Hermenêutica Reformada. Ananideua: Knox, 2006.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. Temas de Filosofia. São Paulo: Moderna, 2000.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. Dicionário Histórico de Religiões. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

BAKER, David W; ARNOLD, Bill T. Faces do Antigo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de estudo Almeida. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2ª edição. Barueri: SBB, 1993.

BIMSON, John. Comentário Bíblico Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BLAU, Avraham. O Livro dos Reis (I). Tradução de Rafael Fisch. São Paulo: Mayanot, 1997.

BLAU, Avraham. O Livro dos Reis (II). Tradução de Rafael Fisch. São Paulo: Mayanot, 2001.

BONNEAU, Guy. Profetismo e instituição no cristianismo primitivo. Tradução de Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003.

BRIGHT, John. História de Israel. São Paulo: Paulus, 2010.

BROWN, Francis. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody: Hendrickson, 2010.

BURGESS, Stanley M; MASS, Eduard M. Van. The new international dictionary of pentecostals and charismatic movements. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

CAMPOS, Bernardo. El principio pentecostalidad: la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz. Oregon: Kerigma, 2016.

CAMPOS, Leonildo. Templo, Teatro e Mercado. Petrópolis: Vozes, 1997.

CARSON, D. A (org.). Comentário bíblico Vida Nova. Tradução de Carlos E. S. Lopes et al. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CAVALCANTI, Robson. Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2002.

CHOWN, Gordon. Os dons do Espírito Santo. 3ª edição. Miami: Vida, 1977.

COMPARATO, Fábio Konder. Ética: direito, moral e religião no mundo moderno. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COVEY, Stephen. Os Sete Hábitos das Pessoas altamente Eficazes. São Paulo: Best Seller, 1998.

COX, Harvey. O Futuro da Fé. São Paulo: Paulus, 2015.

CRUZ, Antonio. Postmodernidad – el evangelio ante el desafío del bienestar. Terrassa: CLIE, 1996.

CRUZ, Antonio. Sociología: una desmitificación. Terrassa: CLIE, 2002.

DAVIDSON, A. B. Old Testament Prophecy. Edinburgh: T & T Clark, 1905.

DAYTON, Donald. Raíces Teológicas del Pentecostalismo. Grand Rapids: Libros Desafío, 2012.

DE VAUX, Roland. Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DÍAZ, José Luis Sicre. Introdução ao Antigo Testamento. Tradução: Wagner de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 2015.

DÍAZ, José Luis Sicre. Introdução ao Profetismo Bíblico. Tradução: Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2016.

DILLARD, Raymond B. Fé em Face da Apostasia: o evangelho segundo Elias e Eliseu. Tradução de Jônatas Botelho. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

DIP, Andrea. Em nome de quem? – a bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2018.

DUFFIELD, Guy P; CLEAVE, Nathaniel M. Van. Fundamentos da Teologia Pentecostal, v. 1. Tradução de Neid Siqueira. São Paulo: Quadrangular, 1991.

DUNN, James D. G; ROGERSON, John W. Commentary on the Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELWELL, Walter (ed.). Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. Volume I. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1993.

ELWELL, Walter. Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. Volume II. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2002.

FARIA, Jacir de Freitas. Profetas e Profetisas na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2006.

FILHO, Isaltino Gomes Coelho. A Ética dos Profetas: e suas implicações para nossos dias. Campinas: Edições do Autor, 2008.

FILHO, Isaltino Gomes Coelho. Neopentecostalismo: uma avaliação pastoral. São Paulo: Edição do autor, 2008.

FLORISTAN, Casiano. Teologia Practica: teoría y praxis de la acción pastoral. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

FROMM, Erick. O Antigo Testamento: uma interpretação radical. Tradução: Roselene Silva. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

GABELEIN, Frank E (ed). The Expositor's Bible Commentary, v. 4. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

GARDENER, Paul. Quem é quem na Bíblia: a história de todas as personagens

da Bíblia. São Paulo: Vida, 2011.

GASDA, Élio Estanislau. Sobre a Palavra de Deus: hermenêutica bíblica e teologia fundamental. Petrópolis: Vozes, 2012.

GEISLER, Norman. Introdução à Filosofia: uma perspectiva Cristã. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2003.

GESENIUS, William. Geseniu's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament. Grand Rapids: Baker Book, 1979.

GIDDENS, Anthony. Sociologia. 6ª edição. Tradução: Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Penso, 2012.

GILL, John. Gill's Commentary, v. II. Grand Rapids: Baker Book, 1980.

GIRARD, Marc. Os símbolos na Bíblia. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

GOFF, Jr. James R. Fields White Unto Harvest. Fayetteville: The University Arkansas Press, 1988.

GONÇALVES, José. Defendendo o verdadeiro evangelho. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

GONÇALVES, José. Porção dobrada: uma análise bíblica, teológica e devocional sobre os ministérios proféticos de Elias e Eliseu. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

GONDIM, Ricardo. Fim de Milênio: os perigos e desafios da pós-modernidade na igreja. São Paulo: Abba Press, 1996.

GRENZ, Stanley J. Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia de nosso tempo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GWERCAMAN, Sérgio. In Superinteressante – as 25 reportagens mais surpreendentes, polêmicas e curiosas dos 25 anos da Revista. Editora Abril, São Paulo, SP, 2013.

GWERCAMAN, Sérgio. O melhor da super: as 25 reportagens mais surpreendentes, polêmicas e curiosas dos 25 anos da revista. São Paulo: Abril, 2013.

HENRY, Carl. Dicionário de Ética Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

HENRY, Matthew. Comentário Bíblico Antigo Testamento: Josué a Ester. 4ª impressão. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

HESCHEL, Abraham J. Los Profetas. 3 volumes. Buenos Ayres: Paidós, 1973

HESCHEL, Abraham J. Los profetas. Volume I. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973.

HESCHEL, Abraham Joshua. The Prophets. Peabody: Hendrickson, 2014.

HILDEBRANDT, Wilf. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento. Tradução de Élcio Bernardino Correia. São Paulo: Loyola, 2008.

HOLLENWEGER, Walter J. The Pentecostals. London: SCM Press, 1972.

HOMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. Antigo Testamento: história, escritura e teologia. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010.

HORTON, Stanley. O que a Bíblia Diz sobre o Espírito Santo. Rio de Janeiro: CPAD, 1993.

HOUSE, Paul. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida, 2005.

IBANÉZ, Andrés. Os Profetas. Tradução: José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2007.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Dicionário de filosofia. Rio de

Janeiro: Zahar, 2006.

JENSEN, Joseph. Dimensão ética dos profetas. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.

KEIL, C.F.; DELITZSCH, F. Comentario al Texto Hebreo del Antiguo Testamento: pentateuco e históricos. Tomo 1. Barcelona: CLIE, 2009.

KEIL, C.F.; DELITZSCH, F. Comentary on the Old Testament. Volume 3. 1 and 2 Kings, 1 and 2 Chronicles. Peabody: Hendrickson, 2006.

KLEIN, William W; BLOMBERG, Craig L.; HUBBARD, Jr. Introduction to the Biblical Interpretation. Nashville, Tennessee: W. Publishing Group, 1993.

LANDAU, Cecile; SZUDEK, Andrew; TOMLEY, Sarah. O Livro da Filosofia. Tradução: Douglas Kim. Rio de Janeiro, 2011.

LESSA, Renato; SANTOS, Wanderley Guilherme. Dicionário do Pensamento Social do Século XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LEXANDER, T. Desmond, ROSNER, Brian S. Novo Dicionário de Teologia Bíblica. Tradução de William Lane. São Paulo: Vida, 2009.

LIBÂNIO, João Batista in Teologia e sociedade: relações, dimensões e valores éticos. Paulo Agostinho N. Batista, Wagner Lopez Sanchez [organizadores]. São Paulo: Paulinas, 2011.

MACEDO, Bispo. As mensagens do meu blog. Rio de Janeiro: Unipro, 2010.

MACEDO, Bispo. Plano de poder: Deus, os cristãos e a política. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1999.

MARSHALL, I. Howard. Luke: historian and theologian. Grand Rapids: Zondervan, 1970.

MATHER, George A.; NICHOLS, Larry A. Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo. Tradução de Josué Ribeiro. São Paulo, 2000.

MCGRATH, Alister. A Revolução Protestante. Curitiba: Palavra, 2012.

MERRILL, Eugene. História de Israel no Antigo Testamento: o reino de sacerdotes que Deus colocou entre nações. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

MILLOS, Samuel Perez. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento, Echos. Barcelona: CLIE, 2013.

MONDIM, Battista. Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores e obras.

São Paulo: Paulus, 2003.

MONDIM, Battista. Valores Fundamentais. São Paulo: Edusc, 2005.

MONLOUBOU, Louis. Los Profetas del Antiguo Testamento. Navarra: Verbo Divino, 1987.

ODEN, Thomas (ed). La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento, vol. 5: 1-2 Reyes, 1-2 Crônicas, Esdras, Nehemías. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

OSBORNE, Grant R. A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica. Tradução: Daniel de Oliveira et al. São Paulo: Vida Nova, 2015.

PEARMAN, Myer. Conhecendo as Doutrinas da Bíblia. São Paulo: Vida, 2009.

PEGORARO, Olinto. Ética dos Maiores Mestres através da História. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

QUINTANA, Fernando. Ética e Política: da antiguidade clássica à contemporaneidade. São Paulo: Atlas, 2014.

RADMACHER, Earl; ALLEN, Ronald; HOUSE, H. Wayne. Nuevo comentario ilustrado de la Biblia. Miami: 1999.

RENDTORFF, Rolf et al. Profetismo: coletânea de estudos bíblicos. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

Revista VEJA. São Paulo: Editora Abril s/d

RICHARDS, Lawrence Richards. Comentário Bíblico do Professor. São Paulo: Vida, 2004.

ROMEIRO, Paulo. Decepcionados com a Graça. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROMEIRO, Paulo. Evangélicos em Crise. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

ROMEIRO, Paulo. Supercrentes. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

ROSSI, Luis Solano Lopes. Jesus Vai ao McDonalds: Teologia e sociedade de consumo. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

SACCHI, Paolo. Sagrado/Profano, Impuro/Puro na Bíblia e nos arredores. São Paulo: Santuário, 2011.

SAKENFELD, Katharine Doob (org.). The New Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville: Abgdon Press, 2009.

SHERRILL, John L. Eles Falam em outras Línguas. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

SHOKEL, L. Alonso. Profetas I. tradução: Pe. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988.

SICRE, José Luis (org.). Os Profetas. Tradução: José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2007.

SICRE, José Luis. Com os pobres da terra: justiça social nos profetas de Israel. Tradução: Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2015.

SICRE, José Luis. Profetismo em Israel: O profeta, os profetas e a mensagem. Tradução: João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

SKOLNIK, Fred. Enciclopaedia Judaica. 22 volumes. Second Edition. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.

SMITH, James K. Speaking in Tongues. Peabody: Hendrickson, 2010.

STRONSTAD, Roger. A Teologia Carismática de Lucas. Tradução de Luis Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

STRONSTAD, Roger. The Prophethood of all Believers: a study in Luke's Charismatic Theology. Cleveland: CPT Press, 2010.

SUENENS, Léon-Joseph. A Renovação Carismática Católica. 3ª Edição. Tradução de Luis João Gaio. Bruxelas: Paulus, 1999.

SWINDOLL, Charles R. Elias: um homem de heroísmo e humildade. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

TAYLOR, Charles. Imaginários Sociais Modernos. Tradução: Artur Morão. Lisboa, 2010.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Religiões em Movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

UNGER, Merrill Frederick. Manual Bíblico. São Paulo: Vida Nova, 2006.

VASQUEZ, Adolfo Sanchez. Ética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

VAUX, Roland De. As Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2008.

VERSIGNASSI, Alexandre. Melhor da Super: as 25 reportagens mais surpreendentes, polêmicas e curiosas dos 25 anos da revista. São Paulo: Abril, 2013.

VIDAL, Marciano. Ética Teológica: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999.

VILLA, Mariano Moreno. Dicionário de Pensamento Contemporâneo. São Paulo: Paulus, 2000.

VOS, Geerhardus. Teologia Bíblica – Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

VV.AA. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2003.

WALDENFELS, Hans. Léxico das Religiões. Petrópolis: Vozes, 1998.

WALL, Jerry. Qual o Caminho das Assembleias de Deus: amor para todos ou somente alguns? Tradução de Wellington Mariano. São Paulo: Reflexão, 2016.

WALTKE, Bruce K. Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática. Tradução de Mário Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

WEBER, Max. Metodologia das Ciências Sociais. 5ª edição. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez, 2016.

WIERSBE, Warren W. Comentário Bíblico Expositivo: históricos. Santo André: Geográfica, 2008.

WILEY, Orton H. Teologia Cristiana, tomo 1. Lenexa, USA: Casa Nazarena de Publicaciones, 2012.

WILSON, Robert R. Profecia e sociedade no Antigo Testamento. 2ª edição. Tradução: Reginaldo Gomes de Araújo. São Paulo: Targumin/Paulus, 2006.

WOLFF, Hans Walter. Antropologia do Antigo Testamento. Tradução: Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007.

WOLF, Hans Walter. Confrontations with Prophets. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

WOOD, Leon J. Elijah: prophet of God. Eugene, OR: Wipf and Stock Publisher, 2009.

WOOD, Leon J. Los profetas de Israel: um estudio de los profetas, escritores o no, como personas. Grand Rapids, Michigan, USA: Portavoz, 1983.