

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Gerson Lourenço Pereira**

**O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



**Gerson Lourenço Pereira**

**O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer**

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

**Prof. Abimar Oliveira de Moraes**

Orientador  
Departamento de Teologia – Puc-Rio

**Prof.<sup>a</sup> Tereza Maria Pompéia Cavalcanti**

Departamento de Teologia – Puc-Rio

**Prof.<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer**

Departamento de Teologia – Puc-Rio

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – Puc-Rio

Rio de Janeiro,

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

### **Gerson Lourenço Pereira**

Graduou-se em Teologia no Seminário Metodista César Dacorso Filho em 1995. Atua desde 1994 na área pastoral da Igreja Metodista no Rio de Janeiro. Participação constante em seminários e simpósios ecumênicos e inter-religiosos. Integrante da área docente e de capacitação para o laicato na Igreja Metodista.

#### Ficha Catalográfica

Pereira, Gerson Lourenço

O metodismo na cidade do Rio de Janeiro: uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer / Gerson Lourenço Pereira ; orientador: Abimar Oliveira de Moraes. – 2009.

122 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Teologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Metodismo. 3. Igreja metodista na cidade do Rio de Janeiro. 4. Movimento carismático. 5. Dietrich Bonhoeffer. 6. Pensamento eclesiológico. 7. Teologia pastoral. I. Moraes, Abimar Oliveira de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para Deise, esposa paciente e amorosa,  
pelo apoio, confiança e carinho.

## **Agradecimentos**

A Deus cujo Espírito anima, renova e inspira.

À minha família, principalmente minha esposa Deise, pela paciência e auxílios nos momentos de execução deste trabalho.

Ao meu orientador Professor Abimar Oliveira pela motivação, compreensão e empenho para a realização desta pesquisa.

Aos professores da banca, pelas observações pertinentes e proveitosas que contribuíram para o aprimoramento deste trabalho.

Ao CNPq e à Puc-Rio, respectivamente pelo fomento financeiro desta pesquisa e sabedoria a mim concedida ao longo do tempo que me dediquei aos estudos teológicos.

Aos amigos da graduação e da pós, bem como aos funcionários e professores do Departamento de Teologia. Que tal parceria seja duradoura

## Resumo

Pereira, Gerson Lourenço; Moraes, Abimar Oliveira de. **O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer**, 2009. 122p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação intitulada: *O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer* foi desenvolvida estimulada pela realidade que o quadro sócio-religioso brasileiro reflete no metodismo carioca. Seu objetivo é abordar, em perspectiva pastoral, a atual situação em que o metodismo mantém sua presença na cidade do Rio de Janeiro, considerando as influências neopentecostais que recebe pela via do movimento carismático. O alcance desse objetivo é realizado através da análise do metodismo na cidade do Rio de Janeiro à luz da eclesiologia do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Em sua eclesiologia são evidenciadas três importantes dimensões: koinonia, cristocentrismo e diaconia que definem um modelo eclesial com contornos pastorais aplicáveis ao estudo pretendido.

### Palavras-chave

Metodismo; Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro; Movimento carismático; Dietrich Bonhoeffer; Pensamento eclesiológico; Teologia pastoral.

## **Abstract**

Pereira, Gerson Lourenço; Moraes, Abimar oliveira de (Advisor). **The Methodism in the Rio de Janeiro City. A Theological-pastoral approach from Dietrich Bonhoeffer's ecclesiology Thought**, 2009. 122p Msc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation was developed base on the reality that the Brazilian social and religion overview reflects on the Rio de Janeiro City Methodism. It objects to make a pastoral approach of current situation of the Methodism in the city of Rio de Janeiro considering the neopentecostal's influences which are brought by the charismatic movement. This intent is done by the analysis of the Methodism in the city of Rio de Janeiro in light of Dietrich Bonhoeffer's ecclesiology. Three dimensions are pointed out in his ecclesiology: koinonia, Christ-centrism and diacony which define a ecclesial model with applicable pastoral aspects to the present study.

## **Keywords**

Methodism; Methodist Church in the Rio de Janeiro City; Charismatic movement; Dietrich Bonhoeffer; Ecclesiology thought; Pastoral Theology.

## Sumário

Introdução	10
Capítulo 1	
A Igreja metodista	15
1. A Matriz Religiosa e o Panorama Eclesial Protestante	16
1.1. Protestantismo Histórico de Missão Brasileiro	18
1.2. A Matriz Protestante Brasileira	19
2. Igreja metodista	20
2.1. Princípios Eclesiais Metodistas	21
2.1.1. A Dimensão Comunitária	21
2.1.2. A Dimensão Diaconal	23
2.1.3. A Dimensão Missionária	25
3. Inserção e Trajetória do Metodismo no Brasil	25
3.1. O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro	27
3.1.1 Teologia	29
3.1.2. Liturgia	31
4. O Movimento Carismático na Igreja Metodista na Cidade do Rio	33
4.1. Pentecostalismo	34
4.2. Neopentecostalismo	36
4.3. Movimento Carismático no Metodismo Carioca	41
4.3.1. A Pesquisa (metodologia)	43
4.3.2. Teologia	46
4.3.3. Liturgia	47
Conclusão	48
Capítulo 2	
A Eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer	51
1. Evolução do Pensamento Teológico de Dietrich Bonhoeffer	51
2. Ênfases Teológicas de Dietrich Bonhoeffer	52
3. O Pensamento Eclesial de Bonhoeffer	57
3.1. <i>Sanctorum Communio</i>	57
3.2. Ato e Ser	59
3.3. Discipulado	60
3.4. Vida em Comunhão	62
3.5. Ética	64
3.6. Cartas da Prisão	69
4. Principais Conceitos Eclesiológicos em Dietrich Bonhoeffer	71
4.1. Igreja como Comunhão dos Santos	71
4.2. Igreja como Lugar da Revelação	72
4.3. Igreja como Representação de Cristo	73
4.4. Igreja em Relação ao Mundo	74
5. A Eclesiologia de Bonhoeffer como Modelo Pastoral	75
5.1 Uma Pastoral <i>Koinônica</i>	77
5.2. Uma Pastoral Cristocêntrica	78
5.3. Uma Pastoral Diaconal	79
Conclusão	82

Capítulo 3	
O Modelo Eclesial Bonhoefferiano e o Metodismo Carioca	83
1. O Modelo Eclesial Bonhoefferiano e a “Ortodoxia Wesleyana”	84
1.1. Relação <i>Koinônica</i>	85
1.2. Experiência Diaconal	87
2. O Modelo Eclesial Bonhoefferiano e a Realidade Eclesial Carismática	89
2.1. Relação <i>Koinônica</i>	91
2.2. Manifestação Cristocêntrica	92
2.3. Experiência Diaconal	94
3. Perspectivas Eclesiais	95
3.1. Relação <i>Koinônica</i>	96
3.2. Manifestação Cristocêntrica	98
3.3. Experiência Diaconal	100
4. Um Modelo Eclesial Possível	105
Conclusão	108
Conclusão	110
Bibliografia	114

## Introdução

O cenário religioso brasileiro é um ambiente rico em diversidade de expressões. Sabe-se da existência de uma matriz religiosa, determinante para a constituição de um sistema religioso marcado pelo sincretismo e ênfase na experiência sensorial com o Sagrado, presente na cosmovisão cultural do/a cidadão/ã brasileiro/a. Nesse cenário, figura o protestantismo histórico de missão (evangélicos), reconhecido pela contestação e negação na relação com essa matriz.

Entre as igrejas protestantes históricas, se encontra a Igreja Metodista, distinta em alguns aspectos doutrinários, porém movida pela mesma tendência de contestação e negação da referida matriz religiosa. A presença dessa denominação evangélica reporta ao século XIX, mantendo-se fixada atualmente em todo território nacional, incluindo o estado e a cidade do Rio de Janeiro.

Também presentes no cenário religioso brasileiro são as igrejas pentecostais. Segundo dados do IBGE, o movimento pentecostal brasileiro tem sido aquele que vem apresentando o maior crescimento, sobretudo nas últimas três décadas do século XX<sup>1</sup>. A motivação para esse crescimento é variada e corresponde a algumas características comuns das igrejas desse movimento. Um dos motivos é a maneira como se relaciona com a matriz religiosa. Principalmente pela vertente denominada de neopentecostalismo, a relação do movimento pentecostal é de correspondência e interatividade, o que gera uma proximidade maior com a religiosidade média do brasileiro.

As igrejas históricas não passam incólumes diante desse quadro. Frequentemente essas igrejas são interpeladas a respeito da eficácia missionária, mensurada pelo crescimento numérico, se comparadas ao impacto e crescimento do neopentecostalismo.

O metodismo brasileiro, sentindo-se interpelado pelo mencionado quadro, sofre os impactos neopentecostais percebidos na configuração eclesial que ora se constrói na cidade do Rio de Janeiro. Tal configuração eclesial, de orientação predominantemente carismática, é o portal de entrada para influências e impactos neopentecostais.

O que propriamente tipifica o movimento carismático nas igrejas cristãs é a sustentação de alguns entendimentos, a saber: necessidade premente da renovação

---

<sup>1</sup> Só na última década do século XX, os pentecostais cresceram 8,9% anualmente, enquanto os protestantes históricos, 5,2%. In: O Brasil para Cristo. In: *Revista Sociologia*, ano I, número 7, 2007, p. 52.

espiritual sobre todas as pessoas na Igreja; disponibilidade atual do poder do Espírito Santo, em boa parte do tempo para operar milagres; ação do Espírito abençoando cada indivíduo, edificando a Igreja e capacitando os membros para a missão do Reino de Deus; manifestação dos dons de língua, interpretação, cura do corpo, da mente e do espírito; e a utilização dos meios de comunicação de massa<sup>2</sup>.

O movimento carismático, seja ele evangélico ou católico, não traz novidade teológica alguma. Como movimento que agrega variadas manifestações pneumatólogicas, suas ênfases se concentram nos carismas (dons) que, uma vez resgatados a partir do registro neotestamentário, nas Sagradas Escrituras, pretende contribuir para a renovação espiritual da Igreja e seu despertar para as vocações cristãs.

Pastoralmente, considerando os fatores descritos, uma relação dialogal e construtiva do movimento carismático com a ortodoxia das igrejas é possível. Contudo, tal relacionamento se demonstra conflitivo e divergente no metodismo carioca em função das influências neopentecostais.

A presente dissertação intitulada: *O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer* foi desenvolvida estimulada pela realidade que o quadro sócio-religioso brasileiro reflete no metodismo carioca. Seu objetivo é abordar, em perspectiva pastoral, a atual situação em que o metodismo preserva sua presença na cidade do Rio de Janeiro, considerando as influências neopentecostais que recebe pela via do movimento carismático.

Visando o alcance do referido objetivo, a pesquisa analisará o metodismo na cidade do Rio de Janeiro à luz da eclesiologia do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Em tal eclesiologia serão evidenciadas três importantes dimensões: koinonia, cristocentrismo e diaconia. Essas dimensões definem um modelo eclesial com contornos pastorais aplicáveis ao estudo pretendido, configurando-se como o referencial teórico desta dissertação.

Sendo o metodismo carioca o objeto de estudo desta pesquisa, duas delimitações foram estabelecidas com vistas a atingir o objetivo da análise pastoral a partir do modelo eclesial bonhoefferiano.

A primeira delimitação diz respeito ao recorte feito na estrutura administrativa da Igreja Metodista. O metodismo carioca é parte de uma estrutura eclesiástica

---

<sup>2</sup> STOKES, Mack B. *O Espírito Santo na Herança Wesleyana*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1995. P. 76-77.

(Região) que compreende todo estado do Rio de Janeiro, a Primeira Região Eclesiástica, presidida por um bispo e dividida em distritos. A pesquisa se restringirá à verificação do quadro eclesial em que se encontram as igrejas nos distritos que abarcam a cidade do Rio de Janeiro.

A segunda delimitação diz respeito ao referencial teórico optado, a saber: a compreensão eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer. A dissertação partirá dos elementos eclesiais, subjacentes no pensamento teológico de Bonhoeffer, recolhidos em algumas obras de sua autoria disponíveis em português, espanhol e inglês. As principais obras utilizadas com esse fim são: *Sanctorum Communio* (espanhol), “Ato e Ser” (inglês), “Discipulado”, “Vida em Comunhão”, “Ética” e algumas cartas da prisão recolhidas da coletânea intitulada “Resistência e Submissão” (todas as últimas quatro obras editadas em português).

A relevância deste estudo reside na possibilidade de compreender as motivações para o crescimento, bem como a função terapêutica que o neopentecostalismo exerce sobre uma vertente importante e representativa do protestantismo histórico, a saber: a Igreja Metodista. A partir do estudo particular, ao estabelecer como campo da análise o quadro eclesial do metodismo carioca, poderão advir contribuições para o estudo específico do protestantismo histórico e, em termos gerais, da religiosidade brasileira<sup>3</sup>.

Do ponto de vista teológico, este trabalho poderá contribuir com um elemento novo ao estabelecer como marco teórico, para a análise pastoral da manifestação religiosa metodista na cidade do Rio de Janeiro, o referencial eclesial bonhoefferiano.

A motivação para a realização deste estudo se deve, em primeiro lugar, pela familiaridade e proximidade do pesquisador com o objeto de estudo em questão, seja em relação aos aspectos dogmáticos, seja pela experiência na dimensão pastoral do metodismo carioca.

Outro aspecto motivacional, desta dissertação, reside na constatação da escassez de pesquisas que reflitam com isenção as realidades do quadro eclesial em que o metodismo se sustenta na cidade do Rio de Janeiro.

Em terceiro lugar, este estudo é impulsionado pela possibilidade inovadora de analisar uma realidade eclesial sob o ponto de vista do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, cujas contribuições iluminam a práxis dos/as cristãos/ãs no contexto contemporâneo.

---

<sup>3</sup> A pesquisa segue a tipologia epistemológica de Japiassu do conhecimento geral, particular e específico. Cf.: JAPIASSU, Hilton F. *Epistemologia: o mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

A hipótese primordial que se pretende confirmar é a presença de duas realidades eclesiais coexistindo no metodismo carioca: uma forma eclesial ortodoxa, que se caracteriza pela preservação dos aspectos fundamentais da tradição wesleyana; e outra, a forma eclesial carismática influenciada pelo neopentecostalismo.

Partindo da hipótese apresentada, decorrem algumas hipóteses corolárias:

- 1- A realidade eclesial carismática, presente no metodismo carioca, em função da influência neopentecostal que recebe, manifesta uma configuração eclesial em construção.
- 2- A configuração eclesial em construção, manifestada no metodismo carioca, se distancia do metodismo ortodoxo, gerando uma desarmonia entre as duas realidades eclesiais.
- 3- A superação da relação desarmônica entre as duas realidades eclesiais é possível, tendo em conta a revisão crítica dos contornos que o metodismo carioca recebe a partir das dimensões koinônica, cristocêntrica e diaconal do modelo eclesial bonhoefferiano.

A divisão dos capítulos do estudo será disposta buscando corresponder às hipóteses lançadas acima. No primeiro capítulo, a pesquisa apresentará o quadro eclesial do metodismo carioca; no segundo capítulo, levantará o marco teórico a ser recolhido no pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer; e no terceiro capítulo, procurará repartir algumas perspectivas que potencialmente iluminarão uma práxis pastoral futura. Cada etapa da pesquisa será cumprida conforme a organização disposta nos três capítulos da dissertação.

No primeiro capítulo, cumprindo a primeira etapa proposta, a presente dissertação apresentará o quadro em que se estabelece e é mantido o metodismo carioca. Inicialmente, a Igreja Metodista será situada no cenário religioso brasileiro, considerando a religiosidade matricial, a inserção do protestantismo histórico e os princípios eclesiais que orientam a realidade eclesial ortodoxa.

Sequencialmente serão investigadas, ainda no primeiro capítulo, as influências neopentecostais na realidade eclesial carismática através de um ensaio de pesquisa de campo, a partir de sites e *blogs*, realizado nas igrejas metodistas nos distritos localizados na cidade do Rio de Janeiro.

Cada realidade eclesial, destacadas as peculiaridades de cada uma, demonstrará aspectos distintivos que serão analisados a partir dos eixos teológico e litúrgico. A análise da realidade ortodoxa buscará, fundamentalmente, nas fontes documentais e em bibliografia específica a respeito do metodismo brasileiro e da tradição wesleyana

as características, princípios e linhas pastorais presentes na teologia e na forma litúrgica que afirma.

Buscando a confirmação da hipótese de uma configuração eclesial em construção, presente na realidade eclesial carismática do metodismo carioca, a pesquisa realizada junto às igrejas verificará as influências, a partir dos dois eixos teológico e litúrgico referidos, do neopentecostalismo.

Com a incumbência de levantar o marco teórico da pesquisa, o segundo capítulo destacará as dimensões da eclesiologia contidas no pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer. Procurará situá-lo historicamente tomando, de forma breve, como ponto de partida a sua biografia em que se destaca sua atuação pastoral-militante diante do regime Nazista na Segunda Grande Guerra Mundial.

Porém, a atenção maior dedicada neste segundo capítulo será para as tematizações teológicas, onde é revelada a sustentação eclesiológica do pensamento de Bonhoeffer. A base eclesiológica será refletida em perspectiva pastoral, levantando como essencial para a continuação da pesquisa as dimensões koinônica, cristocêntrica e diaconal. As informações recolhidas a partir do modelo eclesial bonhoefferiano se constituirão no critério de julgamento da pesquisa, realizando-se assim a segunda etapa estabelecida.

Finalmente, a aplicação dos critérios contidos nos aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal, que foram recolhidos do modelo eclesial bonhoefferiano, será feita sobre as duas realidades eclesiais existentes no metodismo carioca no terceiro capítulo.

Esta será a última etapa da pesquisa. Assim ocorrerá após a confirmação das hipóteses da configuração eclesial em construção na vertente carismática, bem como a da coexistência desarmônica entre as duas realidades eclesiais em função das influências recebidas do neopentecostalismo.

Nesta última etapa, a dissertação buscará confirmar a terceira hipótese, da possibilidade da superação da relação desarmônica das duas realidades eclesiais, através dos critérios contidos nos aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal do modelo eclesial bonhoefferiano. Por fim, serão apontadas as direções pastorais que poderão constituir um modelo eclesial, no metodismo, contextualizado à realidade da cidade do Rio de Janeiro. Tais possibilidades e perspectivas pastorais poderão contribuir para ulterior formulação de um projeto eclesial para o metodismo carioca.

## **CAPÍTULO 1**

### **A Igreja Metodista na Cidade do Rio de Janeiro**

Neste capítulo será abordada a realidade eclesial da Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro. O universo religioso brasileiro é abrangente e o metodismo desponta como um segmento do protestantismo histórico sujeito a influências de determinadas manifestações religiosas, dentre as quais do pentecostalismo e neopentecostalismo. Tais influências são perceptíveis no movimento carismático presente nesta Igreja.

O encontro de tal movimento com a “ortodoxia” Metodista gera uma experiência religiosa confrontante na cidade do Rio de Janeiro. São duas realidades eclesiais, uma tradicional, institucional e “ortodoxa”, em contraste com outra carismática, influenciada pelo neopentecostalismo, e mais “renovada”<sup>1</sup>.

Os influxos neopentecostais no movimento carismático, em confronto com a “ortodoxia” da Igreja Metodista, podem ser percebidos na teologia e liturgia que determinam um novo perfil religioso desse segmento histórico do protestantismo brasileiro. As influências neopentecostais são exercidas, de maneira expressiva, em boa parte das igrejas dessa denominação na cidade do Rio<sup>2</sup>.

Neste capítulo a pesquisa tentará cumprir três tarefas. A primeira será buscar situar a Igreja Metodista no cenário religioso brasileiro, relacionando-a com a matriz religiosa e a matriz protestante. A segunda tarefa será: levantar, nos aspectos teológico e litúrgico, as características da “ortodoxia wesleyana” na Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro. A última tarefa será a confirmação das influências neopentecostais na teologia e liturgia do movimento carismático na referida Igreja.

---

<sup>1</sup> O neopentecostalismo e os movimentos de renovação espiritual carismáticos nas igrejas históricas não são experiências religiosas exclusivas do contexto latino-americano e brasileiro, abarcando, portanto, outros países e continentes. Porém, embora sejam expressões de relevo internacional, o encontro com elementos da cultura brasileira faz com que ambos se desenvolvam de maneira significativa e peculiar, distinguindo-se de outras manifestações noutras partes do mundo.

<sup>2</sup> Isso se deve em parte à abertura institucional da instância coordenadora, responsável pelo estabelecimento de metas e execução de projetos da Igreja Metodista em todo estado do Rio de Janeiro; e em certa medida pela reivindicação, ora tácita, ora explícita dos fiéis por uma Igreja mais “avivada” ou “renovada”.

## 1. A Matriz Religiosa Brasileira e o Panorama Eclesial Protestante

A matriz religiosa brasileira provém de outra matriz: a cultural. Através dessa é construída a identidade do brasileiro<sup>3</sup>.

Parte indissociável dessa identidade são também as formas variadas de religiosidade, nas quais “há uma densa ênfase na relação entre este mundo e o outro, de modo que a domesticação da morte e do tempo é elemento fundamental em todas essas variedades ou jeitos de se chegar a Deus”<sup>4</sup>.

Esse condicionante cultural, caracterizado fortemente pela mistura de costumes, bem como pela mística e pela religiosidade difusa, compõe uma matriz religiosa sincrética permeada por símbolos mágicos que povoam o imaginário da maioria dos brasileiros<sup>5</sup>.

Na composição da matriz religiosa brasileira alguns elementos se fundiram ao longo do tempo<sup>6</sup>. A conjunção desses elementos cunhou uma religiosidade matricial no encontro de duas perspectivas distintas: a visão calcada na sacramentalidade da natureza, interiorizada pelas mentalidades indígena e africana, crendo-se na existência de espíritos regentes das forças naturais; e a perspectiva abstrata e transcendental, típica do catolicismo ibérico, profundamente simbólico que se utiliza dos símbolos, não tão somente como mediação, mas agregando-lhes valores sacramentais ou mágicos<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> “Sei, então, que sou brasileiro e não norte-americano, porque gosto de comer feijoada e não hambúrguer (...); porque sei que não existe jamais um ‘não’ diante de situações formais e que todas admitem um ‘jeitinho’ pela relação pessoal e pela amizade; porque entendo que ficar malandramente ‘em cima do muro’ é algo honesto, necessário e prático no caso do meu sistema; porque acredito em santos e também nos orixás africanos...” (DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. P. 16-17).

<sup>4</sup> DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil*. P. 114

<sup>5</sup> Trata-se aqui de religiosidade não institucionalizada, sem um sistema doutrinário-ético sistematizado, dizendo respeito à prática religiosa popular. José Bittencourt Filho propõe um conceito de matriz religiosa não como “categoria de definição”, sendo antes objeto de estudo. (Cf.: BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/KOINONIA, 2003. P. 40-41). Segundo o autor, essa matriz traduz um processo multissecular que amalgamou uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que formou uma mentalidade religiosa média dos brasileiros. Essa matriz é a base em que qualquer empreendimento religioso, que quiser ser bem sucedido, deverá corresponder.

<sup>6</sup> José Bittencourt Filho contribuiu com o mesmo tema em: *Matriz e Matrizes: constantes no pluralismo religioso*. In: PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. P. 19-45. Percorrendo o itinerário da história da formação da nacionalidade brasileira, José Bittencourt filho destaca o catolicismo ibérico e a magia européia, por ocasião da chegada dos colonizadores no século XVI, que logo se entrecruzaram com a religiosidade indígena autóctone; a influência e o sincretismo subsequente das religiões de origem africanas; e, no século XIX, a chegada do espiritismo europeu e influxos do catolicismo romano ou romanizado.

<sup>7</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa*. P. 41-49

O brasileiro é, em resumo, pessoa de fé, crente, que se firma na confiança da concretização de mudanças positivas na vida e, em se tratando de filiação a alguma instituição religiosa, o fará na medida em que tal segmento lhe for conveniente e benfazejo e, quando deixar de sê-lo, transitará para outro.<sup>8</sup>

A inserção do protestantismo no Brasil, no século XIX, marcado fortemente pelo fundamentalismo e o pietismo<sup>9</sup>, não correspondeu à matriz religiosa que seguiu se amalgamando ao longo dos cinco séculos. O protestantismo antes resistiu, combateu e negou as manifestações culturais brasileiras, incluindo a religiosidade popular, tornando-se um segmento religioso sempre estigmatizado como minoritário. Não obstante, o pentecostalismo, inserido no início do século XX, soube corresponder à religiosidade matricial brasileira, atingindo as camadas populares da sociedade. Embora distintos quanto à forma e alcance, comumente protestantes e pentecostais são tipificados no mesmo segmento dos evangélicos ou dos “crentes”, adjetivos de designação que cada vez mais esvazia os sentidos semântico e histórico do vocábulo “protestante” e reforça a identificação com o pentecostalismo.

Há uma série de variações no protestantismo brasileiro a serem consideradas que integram o panorama religioso brasileiro, compondo o cenário em que desponta o metodismo. São variações denominacionais e categoriais que situam o protestantismo histórico e socialmente, além de distingui-los mutuamente. É o que a pesquisa passa a avaliar visando o cumprimento da primeira tarefa proposta neste capítulo.

---

<sup>8</sup> Importante para compreensão desse sistema formatado pela matriz religiosa é situá-lo na diversidade/pluralidade sociocultural brasileira, considerando algumas contribuições clássicas, tais como: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1978; RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; e DAMATTA, Roberto. *Carnaval, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 3ª edição, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1981. Magali do Nascimento Cunha apresenta este sistema como o cenário onde o protestantismo brasileiro floresce e acontece a explosão *gospel* (cf.: CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Mysterium, 2007). Este tema auxiliará mais adiante a compreensão de algumas características do neopentecostalismo e suas influências sobre o Movimento Carismático Metodista.

<sup>9</sup> Sobre a inserção do protestantismo e suas variadas manifestações as referências clássicas recorridas são: LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. 2ª Edição, Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1981; MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984. Importante também, para uma compreensão mais adequada do fundamentalismo e pietismo no protestantismo brasileiro e essência do movimento evangelical: LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002. P. 17-28.

## 1.1. Protestantismo Histórico de Missão Brasileiro

O Protestantismo Histórico reúne as primeiras igrejas, herdeiras das reformas protestantes do século XVI, que aportaram no Brasil no século XIX. Estão divididas em dois grupos: missão<sup>10</sup> e imigração<sup>11</sup>. A pesquisa tomará em consideração somente o primeiro grupo, pois, nele, situa-se a Igreja Metodista.

Esse tipo de protestantismo é etnicamente branco, conservador, fundamentalista e movido pelo proselitismo. A estratégia de expansão adotada envolveu algumas ações: o estabelecimento de escolas confessionais<sup>12</sup>; a educação paroquial conjugada às campanhas de alfabetização, alinhadas com a ação social das igrejas geradoras de creches, orfanatos, ambulatórios médicos e hospitais; e a organização de editoras para a produção e distribuição de folhetos evangelísticos e jornais denominacionais, bem como material de estudo de temas cristãos amplamente usados nas escolas dominicais.

---

<sup>10</sup> São as denominações que se instalaram em solo brasileiro, constituídas e ligadas à tradição da Reforma, pela mediação norte-americana. A procedência das igrejas desse grupo são os movimentos e empreendimentos missionários da chamada “era das missões”, cujas identidades distintivas de cada tradição foram, em certa medida, suplantadas por tais empreendimentos missionários. São as igrejas: Metodista, Congregacional, Presbiteriana, Batista, Episcopal e Evangélica Luterana (essas duas últimas procedentes dos Estados Unidos) que, muito embora sejam distintas doutrinariamente, possuem semelhanças litúrgicas. Durante boa parte do período de implantação foram estimuladas pelo mesmo projeto e estratégia missionários. Proveniente fundamentalmente do sul dos EUA, após o fim da Guerra de Secessão, esse grupo de igrejas foi impulsionado pelo “Destino Manifesto”, trazendo consigo traços culturais anglo-saxões confundidos como determinantes religiosos. Esta concepção está baseada na convicção do chamado divino dos Estados Unidos da América para o comando mundial. Tal crença alimentou o expansionismo norte americano, a partir do século XIX, através das empresas missionárias, campanhas militares, propaganda ideológica, empréstimo de capital aos países do Terceiro Mundo gerando a dependência econômica, extermínio de povos nativos, intervenções em áreas de conflito mundial ao longo dos dois séculos. A respeito do tema, cf.: WEINBERG, Albert K. *Manifest Destiny: A study of nationalist expansionism in american history*. Baltimore: John Hopkins Press, 1935. Também disponível na íntegra em: <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=12285929> (visitado em 21/11/2008).

<sup>11</sup> Esse grupo de igrejas se instalou no Brasil por ocasião da abertura dos portos a nações amigas, possibilitado pelo “Tratado de Comércio e Navegação” no reinado de dom João VI, quando se favoreceu e intensificou as relações comerciais com a Inglaterra e a incorporação da mão-de-obra imigrante. As igrejas desse ramo são autônomas, porém preservam os traços europeus. São as igrejas: Anglicana (Inglaterra), Confissão Luterana (Alemanha) e algumas Reformadas de orientação calvinista provenientes da Holanda, Armênia, Suíça e Hungria.

<sup>12</sup> As correntes liberais eram representadas fundamentalmente pela Maçonaria, organização da qual intelectuais, nobres e alguns missionários protestantes faziam parte. Basicamente reivindicavam como sinais de progresso a reforma no sistema de ensino, visão humanista e adoção do liberalismo clássico que viabilizasse o desenvolvimento econômico. Sobre a boa recepção essa corrente do projeto pedagógico/missionário das instituições confessionais protestantes: RAMALHO, Jeher Pereira. *Prática Educativa e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976 ; e MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação Protestante no Brasil*. Juiz de Fora/São Bernardo do Campo: EDUFJF/EDITEO, 1994.

As denominações desse grupo possuem em comum uma concepção soteriológica arminiana<sup>13</sup>, que reforça a prática da evangelização. Também se caracterizam pelo comportamento puritano, perceptível na exigência do cumprimento de um código de disciplina moral baseado na negação de determinados costumes, tais como beber, fumar, dançar. A ênfase teológica é a pietista incentivadora da experiência pessoal de conversão, santificação e perfeição cristã. Tais igrejas foram marcadas pela verve anticatólica e por não serem adeptas de projetos de transformação social, distinguindo a ação política da tarefa da igreja, cujo propósito irrestrito é “salvar almas”<sup>14</sup>.

A relação do protestantismo histórico de missão com a religiosidade matricial brasileira foi conflitante e tensa. Os condicionantes culturais trazidos por esse protestantismo criaram uma mentalidade evangélica de negação da cultura e religiosidade no país. Tais condicionantes (juntamente com o do protestantismo histórico de imigração) também formataram um sistema religioso, uma matriz protestante que este estudo passa a verificar.

## 1.2. A Matriz Protestante Brasileira

A forma que o protestantismo tomou no Brasil pela mediação norte americana, influenciada pelo pietismo, pelo puritanismo e pelo fundamentalismo, firmou uma religiosidade simbolicamente empobrecida e traços teológicos característicos.

Um traço diz respeito à sua antropologia. A pessoa fiel é aquela peregrina que anseia pelo celeste porvir, que caminha rumo ao céu adentrando a porta estreita que significa a renúncia e abnegação dos prazeres do mundo<sup>15</sup>. Uma antropologia baseada

---

<sup>13</sup> Corrente herdeira das concepções sinérgicas de Thiago Armínio (1560-1609), que compreende a salvação como operada pela cooperação humana e divina. A doutrina wesleyana é, em termos soteriológicos, adepta do aminianismo.

<sup>14</sup> O protestantismo missionário está estreitamente ligado ao evangelicalismo, justificando a forte ênfase conversionista. O substrato teológico arminiano, pietista e puritano foi legado pelo metodismo por ter sido um dos responsáveis pelo reavivamento missionário nos séculos XVIII e XIX. Cf. VELASQUES FILHO, Prócoro. *Deus como emoção: Origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical*. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. P.81-109. Atualmente os protestantes históricos somam em torno de 8,5 milhões de fiéis, segundo o Censo de 2000 (JACOB, César Romero (et al.). *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. P. 73).

<sup>15</sup> Tal concepção influenciou inclusive a hinódia protestante. A respeito do tema, cf.: MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. O autor confirma existência dessa concepção através da análise teológica dos hinos entoados pelo protestantismo de missão. A respeito do sistema religioso protestante, cf.: ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. P. 41.

numa cosmovisão dualista de negação do corpo, do mundo e da sociedade com forte acento na regulação moral que influencia o sectarismo e ascetismo<sup>16</sup>.

Outro traço dessa matriz diz respeito a uma série de crenças alimentadas pelo fundamentalismo. Tais crenças se expressam pela preferência exagerada das profecias bíblicas, pelo abandono relativo dos demais elementos constitutivos da fé cristã, pela expectativa da volta de Cristo (*parusia*), pelo dogmatismo, desconfiança com a ciência e intolerância com outros referenciais religiosos<sup>17</sup>.

No âmbito da liturgia, a principal evidência que marca a presença dessa matriz é a centralidade na pregação que aloca no plano secundário os demais elementos litúrgicos, como as orações, hinos e testemunhos.

Somados à centralidade na pregação despontam outros elementos característicos: a estratificação da linguagem dualista do puritanismo e pietismo dos séculos XVII e XVIII; o serviço à dominação cultural norte-americana que, além do *ethos* cultural incorporou elementos da ideologia do destino manifesto advogando no culto completa separação entre a Igreja e o mundo; e a laicização, ou seja, a presidência litúrgica e pregação não são funções exclusivas dos clérigos<sup>18</sup>.

Tal matriz também traz a peculiaridade de estar voltada para a conversão e santificação dos indivíduos. O proselitismo é o acento forte e a motivação da preservação institucional. Nessa perspectiva o culto protestante é celebrado.

Formatada nesta matriz e figurando no cenário religioso brasileiro se situa a Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro. Sua realidade e tensões é o que esta pesquisa se propõe agora a analisar com vistas ao cumprimento da segunda tarefa deste capítulo: levantar as características da “ortodoxia wesleyana”.

## 2. Igreja Metodista

O cumprimento da segunda tarefa neste capítulo obriga a reportar ao metodismo primitivo. A compreensão devida da “ortodoxia” metodista, nos aspectos teológico e litúrgico na cidade do Rio de Janeiro, não deve prescindir dos princípios eclesiais provenientes da tradição wesleyana no século XVIII, para posteriormente

---

<sup>16</sup> Segundo Rubem Alves (cf.: *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979), a conversão que o protestantismo define é, pois, a aceitação dessa cosmovisão e a santificação o fechamento e negação progressivos do mundo.

<sup>17</sup> MENDONÇA. *Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil*. In: MENDONÇA e VELASQUES. *Introdução o Protestantismo Brasileiro*. P. 141.

<sup>18</sup> VELASQUES. *Protestantismo no Brasil: da teologia à liturgia*. In MENDONÇA e VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo Brasileiro*. P. 159-166.

abordar o tema da inserção do metodismo nas terras brasileiras mediada pelos EUA e finalmente a forma que tomou na cidade do Rio de Janeiro.

## 2.1. Princípios Eclesiais Metodistas

Jonh Wesley, fundador do metodismo, em seu tempo, via a Inglaterra viver um momento de tolerância e paz religiosa, o que favoreceu o despertar do movimento eclesial metodista no seio da Igreja Anglicana. Seguindo pelo caminho aberto pelo pietismo, o metodismo se estabelece como uma *ecclesiola in ecclesia*.<sup>19</sup>

Enquanto Wesley esteve à frente, o itinerário do metodismo percorreu praticamente 1/3 do século XVIII, na Inglaterra, exercendo a vocação inicial de um movimento de reforma intra-eclesial, que evolui até atingir a proporção de um grande movimento nacional com projeções mundiais<sup>20</sup>.

A partir desses pressupostos do metodismo primitivo, resgatando a mentalidade e vocação reformista enquanto movimento<sup>21</sup>, é possível discorrer a respeito dos aspectos comunitário, diaconal e missionário que caracterizam o modelo eclesial wesleyano.

### 2.1.1. A dimensão comunitária

Wesley e o movimento metodista incorporaram o princípio do Sacerdócio Universal da Reforma Protestante<sup>22</sup>. Duncan Reily assim constatou, numa série de

<sup>19</sup> Na forma dos *collegia pietatis*, que consistia na “reintrodução do antigo modelo apostólico de reuniões na Igreja”. Segundo o que Jacob Spener propôs, essas reuniões resgatariam o modelo paulino contido em 1 Coríntios 14, como meio de divulgação da Palavra entre o povo leigo no século XVII. Cf. SPENER, Phillip Jacob. *Pia Desideria*. Curitiba/São Bernardo do Campo: Encontro/Ciências da Religião, 1996. P. 87-88.

<sup>20</sup> O que melhor expressa essa vocação evoluída é o lema declarado por John Wesley e abraçado pelo metodismo como missão: “reformatar a nação, em particular a Igreja e espalhar a santidade bíblica por toda face da terra”. Declarado na Primeira Conferência do movimento metodista, realizado em 1744. Essa reunião despontou o gérmen de uma das marcas essenciais do metodismo mundial: a estrutura conciliar; alguns pregadores leigos e Charles Wesley, presididos por Jonh Wesley, trataram de três assuntos fundamentais: a doutrina a ser ensinada, o método apropriado para ensinar e como conduzir a prática do ensino do movimento. A um só tempo os metodistas evidenciaram sua vocação pedagógica e ímpeto missionário a começar pela Igreja Inglesa.

<sup>21</sup> A respeito da significação e implicações do metodismo inglês como movimento para o metodismo brasileiro atual, cf.: RENDERS, Helmut. *O metodismo nascente como movimento: elementos, mentalidades e estruturas de um cristianismo militante*. In; Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, v. 10, nº 15, 1º semestre de 2005. São Bernardo do Campo: EDITEO/UMESP. P. 121-136.

<sup>22</sup> Na revisão dos 39 Artigos de Religião para os metodistas nos Estados Unidos, Wesley manteve o artigo sobre a Igreja. Este artigo, o 13º da versão revisada, afirma: “A Igreja visível de Cristo é uma congregação de fiéis na qual se prega a pura Palavra de Deus e se ministram devidamente os sacramentos, com todas as coisas a eles necessárias, conforme a instituição de Cristo” (c f.:

práticas pastorais e evidências históricas: a própria estrutura do movimento surgiu do povo, e não como imposição de seu fundador; a prática da pregação ao ar livre a partir de 1739, aproximando Wesley do povo comum; a aceitação de leigos e leigas, devidamente instruídos e vocacionados na atuação ministerial; a inserção de mulheres nas linhas ministeriais, incluindo a pregação; a atenção dispensada às crianças; e a perene preocupação do movimento pelo pobre.<sup>23</sup>

Conforme a perspectiva wesleyana, a Igreja também não é a hierarquia, e sim o povo de Deus congregado, como comunhão dos santos (*communio sanctorum*). Sendo o Cristianismo uma religião essencialmente social (comunitária):

Apenas em unidade temos o alimento e crescemos segundo a vontade de Deus... Dessa maneira, o nosso Senhor não enviou os discípulos sozinhos, mas de dois em dois. Quando foram fortalecidos, ao em solidão, mas junto com Ele e uns com os outros, o Senhor ordenou que esperassem reunidos a promessa do Pai. E estavam todos no mesmo lugar quando acolheram o dom do Espírito Santo... Conforme São Paulo, todos que devam chegar à unidade da fé devem crescer juntos naquele de quem todo o corpo, edificado e fortalecido por cada junta dispõe, segundo a ação eficaz na medida de cada parte, fornece o crescimento do corpo para a sua edificação em amor.<sup>24</sup>

A evangelização através da comunhão foi propriamente realizada nos pequenos grupos organizados pelo movimento. Em termos operacionais, a “comunhão dos

WILLIAMS, Colin W. *John Wesley's Theology Today: A study of the Wesleyan tradition in the light of current theological dialogue*. Nashville: Abingdon Press, 1960. P. 141-156). Preservando este artigo, Wesley conceitua a Igreja como lugar de comunhão (congregação dos fiéis) sustentada pela Palavra de Deus e fortalecida pelos sacramentos do batismo e da eucaristia. No primeiro sacramento, o indivíduo é imerso na comunidade de fé; no segundo, a pessoa renova a comunhão sempre atualizada pela presença real de Cristo. Comentando Atos 5,11, Wesley defende: “Aqui está, pois, uma resposta clara e sem exceção àquela pergunta: ‘o que é a Igreja?’. A Igreja católica ou universal consiste de todas as pessoas no universo a quem Deus chamou do mundo... Como sendo um corpo unido por um Espírito, tendo uma fé, uma esperança, m batismo; um Deus e Pai de todos... Eis uma espécie de Igreja nativa no Novo Testamento: um grupo de homens chamados pelo evangelho, integrados em Cristo pelo batismo, animados pelo amor, unidos por toda sorte de companheirismo e disciplinados pela morte de Ananias e Safira” (WESLEY, John. Notas de Atos 5.11. In: BURTNER, Robert W.; e CHILES, Robert E. *Coletânea da Teologia de João Wesley*. 2 ed. Rio de Janeiro: Instituto Metodista Bennett, 1995. P. 243)

<sup>23</sup> REILY, Duncan A. *A eclesiologia de John Wesley*. In: et al. *Teologia em Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005. P. 38-39. Cabe destacar aqui a concepção ministerial do movimento metodista, bem como a importância dedicada ao laicato. Wesley distinguia dois ministérios distintos: o ordinário e o extraordinário. Sem perder de vista a função clerical como indispensável para a edificação da Igreja, ou seja, do ministério “ordinário” (sacerdotal), Wesley compreendia ao lado e investido com a mesma essencialidade, o ministério “extraordinário” (profético) exercido pelos pregadores leigos (cf. REILY. *A eclesiologia de John Wesley*. P. 39-42).

<sup>24</sup> WESLEY, John. *Works*, 14. P. 333-334. In: WILLIAMS. *John Wesley's Theology Today*. P. 150-151. Tratando da “eclesiologia implícita de John Wesley”, José Míguez Bonino destaca as dimensões da comunhão afloradas nesta passagem, a saber: a condição para o crescimento em Cristo o “estar junto”, em “santidade social”; o aspecto do mútuo cuidado visando o crescimento espiritual de todos; a geografia da comunhão, ou seja, num lugar onde a unidade se torna visível, sendo um elemento de evangelização em que a comunidade é parte do processo missionário (cf. BONINO, José Míguez. *Metodismo: releitura latino-americana*. In: et al. *Luta pela Vida e Evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. P. 163-164).

santos” seguiu se estruturando no metodismo como *ecclesiolas in ecclesia*, no melhor estilo pietista, pelas **sociedades**<sup>25</sup>, **classes**<sup>26</sup> e **bands**<sup>27</sup>.

### 2.1.2. A dimensão diaconal

O contexto sócio-econômico da Inglaterra do século XVIII sofria os custos da Revolução Industrial.<sup>28</sup> Tais custos, de uma forma sintética, consistiram na necessidade de obrigar parte da sociedade inglesa a viver desumanamente, sendo, a rigor, a classe trabalhadora a mais prejudicada.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> A idéia das **sociedades** foi um legado do pietismo alemão, inspirado precisamente no modelo das **Sociedades Religiosas**. Em uma sociedade metodista, estabelecida em determinada localidade, participavam normalmente membros anglicanos, muito embora estivesse aberta à recepção de pessoas procedentes de outros segmentos cristãos. Wesley assim definia uma **sociedade**: “um grupo de homens procurando o poder da piedade, unidos para orarem juntos, para receberem a palavra de exortação e para vigiarem uns pelos outros em amor, a fim de que possam auxiliar-se mutuamente a conseguir a sua salvação” (WESLEY, John. Works: *A natureza, objetivos e regras gerais das Sociedades Unidas*, 1-3. P. 269-270. In: BURTNER e CHILES. *A Coletânea da Teologia de João Wesley*. P.246).

<sup>26</sup> Alguém interessado em participar de uma sociedade metodista deveria entrar numa **classe** (a respeito das classes, cf.: HEITZREITER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/Bennett, 1996. P. 118-119, 122-124, 176, 202, 321). Geralmente compostas por no máximo 12 pessoas, sob a orientação de guias leigos indicados por cada grupo, as classes destinavam-se à oração, estudo da Bíblia, confissão e troca de experiências mútuas. A vigilância e exortação aconteciam mediante perguntas relacionadas às normas de conduta, como “que pecados você sabe que cometeu depois da nossa última reunião?”; “que tentações enfrentou?”; dirigidas a cada integrante. A partir de 1744, quando são definidas as Regras Gerais na primeira **Conferência das sociedades metodistas**, as reuniões das **classes** passaram incluir também o conteúdo dessas Regras na admoestação comunitária (cf. RENDERS, Helmut. *“Pequenos grupos” na tradição metodista: observações, análises e teses*. In: Caminhando, v. 7, n. 10, 2º semestre de 2002. P. 71).

<sup>27</sup> As **bands**, como uma espécie de subunidade das **classes**, possuíam a mesma dinâmica, sendo que organizadas com até 6 pessoas. Guiadas por guias designados pelos próprios grupos, seus membros eram auto-admoestados por perguntas referentes à piedade cristã. A participação era livre e aberta cujas prerrogativas centravam-se na profissão da mesma fé, na franqueza absoluta sobre a condição moral de cada integrante ao ser indagado, bem como na busca do alvo da perfeição cristã (cf. HEITZREITER. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. P.85, 86, 98, 104-154, 117-119, 250).

<sup>28</sup> A Revolução Industrial teve como causa o crescimento rápido da exportação de produtos manufaturados ingleses, que promoveram uma série de inovações tecnológicas no final do Século XVIII. Estas transformações influenciaram não somente a economia, mas a cultura e as estruturas sociais. Sobre as influências e impactos nas diversas instâncias ver HUNT, E, K; SHERMAN, Howard J. *História do pensamento econômico*. 7ed. Petrópolis: Vozes, 1988. P.54; e BROWNE, Alfredo Lisboa. *Introdução à história econômica do ocidente*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. P.91. Foram muitas as transformações ocorridas no campo e na cidade nesse período. A agricultura apresentou alguns avanços técnicos como: novos sistemas de rotação; o cultivo de novos produtos (a batata, o trevo e a beterraba), o uso de sementes selecionadas, a intensificação da pecuária e o aprimoramento de raças animais. Contudo, foram os centros urbanos, com o estabelecimento das fábricas e migração de contingentes consideráveis de pessoas provenientes da área rural, que alterou profundamente a fisionomia da Inglaterra no século XVIII.

<sup>29</sup> In: SOUZA, José Carlos de. *Introdução a Wesley*. In: et al. *Leituras da Bíblia*. v3: *Wesley*. Rio de Janeiro - São Bernardo do Campo: CEDI - EDITEO, 1991.

Dentro desse contexto, o metodismo foi um movimento libertador.<sup>30</sup> A atitude de Wesley e do movimento metodista buscou abranger a totalidade do ser humano, apresentando como um traço distintivo a preocupação com a salvação integral<sup>31</sup>. No movimento eclesial metodista coexistiu um espírito fraterno e de partilha, que integrava as reflexões bíblicas das *ecclesiolas* às “obras de misericórdia”. O diaconato era exercido *ad intra*, expressado em parte nas três regras do conceito de “propriedade”: “Ganhar todo o possível, economizar o possível, dar todo o possível”.<sup>32</sup>

A tradução do empenho *ad intra*, fruto da unidade eclesial do movimento, correspondendo à idéia de uma “propriedade comum” deliberada pela Conferência de 1744, se manifestou *ad extra*. A finalidade do levantamento dos fundos do movimento, as obras assistenciais e solidárias, foram cabalmente cumpridas.

*Ad extra*, o metodismo marcou sua representatividade, criando meios que viabilizaram a promoção humana e a dignidade dos trabalhadores e pobres. A busca pela perfeição cristã e santificação na vivência comunitária da fé levou a assumir o compromisso social contestando e atuando.<sup>33</sup>

Duas iniciativas diaconais dos metodistas também merecem destaque. A primeira foi a fundação do primeiro dispensário médico, em 1746, que prestava assistência gratuita à população empobrecida. A segunda foi a criação de uma escola, seis anos antes, destinada à educação de crianças pobres, filhas de trabalhadores das minas de carvão, a escola de *Kingswood*, em *Bristol*. Essa instituição incluía uma grade curricular valorosa que garantiu uma educação de qualidade aos jovens, adultos e crianças empobrecidas, confirmando também a vocação pedagógica desse movimento eclesial

---

<sup>30</sup> Cf.: HINKELAMMERT, Franz. *Las condiciones económico-sociales del Metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII*; e BONINO, José Míguez. *Fue el Metodismo un movimiento liberador?* In: DUQUE, José (editor). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. Costa Rica: DEI, 1983.

<sup>31</sup> Conceito comumente utilizado pelo movimento evangelical, cujas bases para a missão evangelística se inspiram, também, na tradição wesleyana. A espiritualidade manifestada nas sociedades, classes e *bands* é uma espiritualidade comprometida com as dualidades da vida humana, tais como o material e o natural, o pessoal e o social, as condições concretas como o dinheiro, a família, o trabalho, a saúde e a educação.

<sup>32</sup> BONINO. *Fue el Metodismo un Movimiento liberador?* P. 69-70. Cf.: MANDRON, Thomas. John Wesley on Economics. In: RUNYON, Theodore (ed), *Santification and Liberation: liberation theologies in light of the Wesleyan tradition*. Abingdon / Nashville: World Methodist Council, 1981. P.109

<sup>33</sup> Problemas como o consumo de bebidas, os baixos salários, a escassez de alimentos, a posse dos latifúndios pela aristocracia, a constituição das leis trabalhistas e a escravidão foram assuntos pontuados e criticados por Wesley e pelo metodismo (cf. WESLEY, John. *Obras de Wesley*: 14 volumes. Franklin-Tennessee: Providence House Publishers, 1996). Edição em espanhol em que se encontram diversos escritos de Wesley do século XVIII.

### 2.1.3. A Dimensão Missionária

A atividade missionária<sup>34</sup> do movimento eclesial metodista ocorreu por determinação do propósito de “reformatar a nação, em particular a Igreja e espalhar a santidade bíblica por toda a face da terra” na primeira Conferência, reunida em 1744. Sua expansão e alcance do continente americano prosseguiram confirmando a mesma visão ainda no mesmo século, precisamente em 1784, quando pregadores metodistas reunidos em *Baltimore*, sob a pergunta de fundo “que podemos racionalmente crer ser o desígnio de Deus em levantar os pregadores chamados metodistas?”, afirmaram: “reformatar o continente e espalhar a santidade bíblica sobre estas terras”<sup>35</sup>.

Wesley e o movimento metodista compreendiam e abraçavam o desafio de proclamar o Evangelho em seu país e fora dele. Com o crescimento do movimento foram organizadas estruturas que comportassem as demandas missionárias, novas formas de relacionamentos eclesiais que a um só tempo evidenciavam o fortalecimento do metodismo na Inglaterra, bem como a peculiaridade de um movimento prático e menos burocrático que se estrutura conforme as necessidades e desafios. Além das **sociedades**, **classes** e **bands** passaram a figurar na eclesiologia do movimento o **circuito**<sup>36</sup>, a **conexão**<sup>37</sup> e a **conferência**<sup>38</sup>.

## 3. Inserção e Trajetória do Metodismo no Brasil

Figurando como parte do protestantismo de missão, a Igreja Metodista se instalou no Brasil procedente dos EUA. Impulsionado pela “Era das Missões” e

---

<sup>34</sup> A missão aqui é entendida como a ação expansionista metodista que envolveu, fundamentalmente, o anúncio do Evangelho com vistas à conversão dos interlocutores da mensagem.

<sup>35</sup> REILY. *A eclesiologia de John Wesley*. P.48.

<sup>36</sup> O **circuito** correspondia a um território percorrido por um pregador, com aproximadamente 25 pontos de pregação, permitindo-lhe pregar em cada lugar pelo menos uma vez por mês. Esses pregadores exerciam o ministério extraordinário e mantinham, geralmente, a condição de celibatários por força basicamente de dois fatores: o trabalho intenso e a baixa remuneração. Quando casavam, entretanto, podiam se tornar pregadores locais, trabalhando nas cercanias de sua residência (cf. HEITZREITER. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. P.327-329).

<sup>37</sup> A **conexão** tratava-se de uma rede conectada de **sociedades** e **circuitos de pregadores** que tornava viável a unidade, mutualidade assistencial e cooperação na ação missionária em função da relativa proximidade geográfica desses grupos.

<sup>38</sup> A partir de 1744, a **conferência** figurou como a reunião anual dos metodistas. O próprio Wesley convocava parte dos pregadores para juntos considerarem e deliberarem assuntos relacionados à doutrina, às estratégias e à disciplina no movimento registradas como Atas (*Minutes*). Com o passar do tempo as **conferências** foram se estruturando em âmbitos regionais e gerais, porém com as mesmas finalidades primárias.

sustentado pelo ímpeto expansionista (evangelizador) que trouxe, o metodismo que se inseriu no Brasil se apresentou com traços díspares de sua essência original.<sup>39</sup>

Em 1868 o Rev J.J. Ranson aporta no Rio de Janeiro, capital do Império, enviado pela Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal e apoiado no Brasil por políticos liberais com aspirações republicanas, intelectuais e pela Maçonaria. A estratégia e ação missionárias metodistas, nos anos que se seguiram à chegada de Ranson, não se restringiram à evangelização através da formação de comunidades cristãs. Uma vez integrando o projeto pedagógico do “Homem Comum” o metodismo no Brasil cooperou, mais tarde, com a fundação de colégios destinados à formação das elites<sup>40</sup>.

Fundamentalmente pietista e herdeira do programa missionário norte americano, a Igreja Metodista é um dos berços do liberalismo com quem corrobora na defesa dos valores do indivíduo como a liberdade, o trabalho e o progresso e, ao mesmo tempo que propaga o intimismo religioso clássico no protestantismo de missão, agregado ao antiecumenismo e à cosmovisão dualista já mencionada. Esse é o perfil do metodismo no Brasil, mesmo após a autonomia decretada em setembro de 1930, que desvinculou a Igreja Brasileira da Igreja Metodista Episcopal dos EUA<sup>41</sup>.

Nas décadas que se seguiram após a autonomia, a Igreja Metodista foi uma das atrizes na saga ou na “aventura protestante”<sup>42</sup> da configuração de um protestantismo autóctone e afinado com as necessidades e desafios da sociedade brasileira, que se posicionasse diferenciadamente da ideologia desenvolvimentista e liberal no Continente Latino-Americano<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> O metodismo norte americano, organizado como denominação protestante ainda no século XVIII nos EUA, distorce o propósito original tornando-se uma igreja independente, de orientação episcopal e, uma vez partícipe do projeto missionário que convergiu outras denominações no mesmo propósito logo após a Guerra Civil (1865), foi plenamente influenciado pelo puritanismo, pietismo formal, anticatolicismo e liberalismo. A estratégia missionária adotada, basicamente era o alcance da elite pela formação de uma mentalidade cristã permeada pela filosofia liberal. Cf. Nota 10 deste capítulo.

<sup>40</sup> Quanto à história da inserção das empresas missionárias do metodismo e o seu estabelecimento no Brasil, cf.: SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 2004. A respeito da fundação desses colégios, ver nota 12 neste capítulo.

<sup>41</sup> Cf.: REILY, Duncan Alexander. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981. O autor apresenta uma reflexão crítica a respeito da autonomia da Igreja Metodista, estabelecendo contrapontos com a Tradição Wesleyana. Reily encerra descrevendo o *backgraoud* norte americano do protestantismo brasileiro.

<sup>42</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *A Matriz Religiosa*. P. 83-128.

<sup>43</sup> Destacam-se nesse momento a Conferência do Nordeste, promovida pela Confederação Evangélica Brasileira sob o título “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro” (1962); as perseguições no interior das igrejas históricas aos que assumiam uma postura contestadora, sobretudo aqueles que militavam nos movimentos de juventude eclesiais; a opção pelo conservadorismo das igrejas históricas; o enfraquecimento da Confederação Evangélica Brasileira; e o golpe militar de 1964. O papel que a Igreja Metodista assumiu foi o mesmo das demais denominações: não na contramão, optando pelo caminho da auto-preservação e não da vocação profética. O temor do nascimento de

Nas décadas de 70 e 80, a Igreja Metodista no Brasil buscou, em termos institucionais, mudar seus paradigmas conservadores notadamente através dos “Planos Quadrienais” (o primeiro 1974-1978; o segundo 1978-1982), se utilizando dos referenciais teológicos mediados pelas ciências sociais; e com a aprovação do “Plano para a vida e Missão da Igreja” (Concílio Geral de 1982), estabelecido como plataforma pastoral da Igreja Metodista, influenciado pelos referenciais teóricos da Teologia da Libertação e estruturado pelo método ver-julgar-agir.<sup>44</sup>

Em termos pastorais, o investimento na mudança de paradigma não foi bem sucedido. O “Plano para a Vida e Missão” não foi plenamente incorporado na realidade eclesial metodista que, por ocasião da aprovação, a Igreja se apresentava dividida em duas alas distintas: conservadores e progressistas<sup>45</sup>. Paralelamente, nesse período fortalecia o movimento carismático cuja presença no Concílio Geral de 1982 fora ínfima.

### 3.1. O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro

O metodismo presente na cidade do Rio de Janeiro integra a estrutura eclesiástica da Primeira Região Eclesiástica, tendo a estrutura administrativa dividida nas instâncias conciliares Regional, presidida por um bispo ou bispa; Distrital, presidida por um/a superintendente distrital; e Local, presidida por um/a pastor/a. Essas instâncias conciliares são os órgãos deliberativos e decisórios da Igreja, compostos por leigos e clérigos, submetidos ao Concílio Geral cujas deliberações são transmitidas às Regiões e cumpridas nas instâncias Distrital e Local, que não gozam

---

focos de contestação e resistência levou a Igreja Metodista a enrijecer-se diante de qualquer movimento. Sua radicalidade foi um dos fatores que contribuíram para a divisão da Igreja Metodista Wesleyana que, aliado à preservação de uma postura conservadora expressada e confirmada na verticalização de sua estrutura, formalismo litúrgico e configuração social que a situava no estrato da burguesia, reprimiu outras manifestações e expressões espirituais.

<sup>44</sup> Como primeira iniciativa de revisão, buscando uma adequação ao contexto latino-americano e brasileiro da tradição wesleyana e do metodismo, cf.: DUQUE, José (ed). *Lá tradición protestante en la teología latinoamericana : primer intento : lectura de la traducción metodista*. San José : DEI , 1983; também: BONINO, José (et al.). *Luta pela Vida e Evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. A tentativa de mudança dos paradigmas conservadores, bem como as motivações e eficácia na implementação do Plano para Vida e Missão, foram vistos criticamente em: CASTRO, Clóvis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento. *Forjando uma Nova Igreja: Dons e Ministérios em debate*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2001; e RIBEIRO, Cláudio; LOPES, Nicanor (organizadores). *Vinte Anos Depois: a vida e a missão da Igreja em foco*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

<sup>45</sup> O temor do nascimento de focos de contestação e resistência levou a Igreja Metodista a enrijecer-se diante de qualquer movimento. Sua radicalidade foi um dos fatores que contribuíram para a divisão da Igreja Metodista Wesleyana que, aliado à preservação de uma postura conservadora expressada e confirmada na verticalização de sua estrutura, formalismo litúrgico e configuração social que a situava no estrato da burguesia, reprimiu outras manifestações e expressões espirituais.

de autonomia administrativa. Porém, em termos táticos e operacionais, as regiões, junto aos seus respectivos distritos e suas respectivas igrejas, estabelecem normativas e metodologias para melhor cumprimento das diretrizes do Concílio Geral.

Conforme a divisão eclesiástica da Igreja Metodista na Primeira Região, as igrejas na cidade do Rio de Janeiro estão distribuídas em sete distritos, a saber:

Distrito do Catete<sup>46</sup>; Distrito de Cascadura<sup>47</sup>; Distrito da Penha<sup>48</sup>; Distrito de Jacarepaguá<sup>49</sup>; Distrito de Realengo<sup>50</sup>; Distrito de Campo Grande<sup>51</sup>; e Distrito de Santa Cruz<sup>52</sup>.

Na última década, a Igreja Metodista no estado do Rio de Janeiro apresentou um crescimento numérico expressivo. Estimulada por esse crescimento, a Primeira Região estabeleceu a meta de um milhão de membros através do discipulado em grupos pequenos, adotando assim uma metodologia recorrente em igrejas neopentecostais e movimentos de estímulo para o crescimento numérico de igrejas mantidos por organismos paraeclesiásticos<sup>53</sup>.

O crescimento já experimentado, agregado ao crescimento programado da Igreja Metodista na Primeira Região, tornou o metodismo no Rio de Janeiro um segmento, dentro do metodismo brasileiro, de significativa expressão e força política<sup>54</sup>.

As igrejas metodistas da Primeira Região, em geral, e as cariocas, em particular, são pautadas por valores e atitudes que correspondem a desafios pastorais contidos no “Planejamento Estratégico – 2004-2014”, bem como noutros documentos normativos da Igreja Metodista no Brasil. O conjunto de valores e atitudes é

<sup>46</sup> Reunindo igrejas e campos missionários da zona sul e parte da zona norte da cidade.

<sup>47</sup> Que agrega parte das igrejas e campos missionários na zona norte.

<sup>48</sup> Que reúne as igrejas e campos missionários no subúrbio da Leopoldina e na zona Norte.

<sup>49</sup> Agrupando as igrejas e campos missionários na zona oeste, da Barra da Tijuca a Jacarepaguá.

<sup>50</sup> Reunindo as igrejas e campos missionários do bairro de Magalhães Bastos a Bangu, seguindo a linha férrea do ramal de Santa Cruz, na zona oeste.

<sup>51</sup> Compreendendo as igrejas e campos missionários do bairro de Augusto de Vasconcelos ao bairro de Inhoaíba, seguindo a mesma linha férrea.

<sup>52</sup> Reunindo as igrejas e campos missionários do bairro de Cosmos até o bairro de Santa Cruz.

<sup>53</sup> A adoção dessa metodologia é confirmada pela apresentação da “visão” para a Igreja Metodista no Estado do Rio de Janeiro: “O Evangelho para cada pessoa, um grupo de discipulado em cada rua, uma igreja em cada bairro, 1 milhão de discípulos até 2014”. A eficiência e eficácia da denominada “visão” de discipulado depende da ação do/a pastor/a. Na estrutura pretendida é definida uma hierarquização com fins funcionais, fortalecendo a ação do clérigo, além de propor uma forma eclesiológica distinta da organização em “Dons e Ministérios”, definido pelo XIV Concílio Geral em 1987.

<sup>54</sup> Segundo o censo Religioso de 2000, os metodistas em todo o Brasil somam o total de 340.967 fiéis, localizados em sua maioria no estado do Rio de Janeiro (Primeira Região). Nesse universo, cerca de 75000 concentram-se na cidade do Rio, sendo a maior representação em expressão numérica nos Concílios Gerais e determinante nos processos de decisão da Igreja (cf. JACOB, César Romero (et al.). *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. P. 72-73 ).

denominado nesta pesquisa como ortodoxia wesleyana a ser verificada nos aspectos teológico e litúrgico das igrejas na cidade do Rio de Janeiro.

### 3.1.1. Teologia

Segundo o “Planejamento Estratégico”, “os valores são as convicções claras e fundamentais que a Igreja Metodista defende e adota como guia de gestão que orienta suas ações ao longo do tempo.”<sup>55</sup> Assim, cada valor corresponde a princípios teológico-pastorais constantes na “ortodoxia wesleyana”, determinando atitudes ideais no contexto atual das igrejas na Primeira Região Eclesiástica, bem como no contexto carioca.

O núcleo de valores inclui em primeiro lugar os elementos da herança wesleyana (história, tradição e doutrinas). Conforme o planejamento propõe, o legado wesleyano determinará o envolvimento e a ênfase de cada igreja e distritos na história e doutrina metodista<sup>56</sup>.

A “ortodoxia” constante no “Planejamento Estratégico” ainda acrescenta como valores a serem observados o princípio episcopal e conciliar, a Escritura Sagrada, a escola dominical, o aspecto missionário da eclesiologia wesleyana, o discipulado cristão, o serviço ao povo (diaconato), o dízimo, a evangelização integral e a ação profética. As atitudes que decorrem desses valores deverão delinear a identidade do metodismo carioca nas seguintes condições: valorização da Igreja ministerial e respeito às decisões conciliares e orientações episcopais; ênfase nos estudos comunitários e individuais da Bíblia; organização e estruturação de escolas dominicais; crescimento numérico; consideração do discipulado como ordenança evangélica; diaconato no contexto social em que cada igreja estiver inserida; compromisso com a oferta do dízimo; evangelização que atue na integralidade da

---

<sup>55</sup>IGREJA METODISTA. *Planejamento Estratégico*. P. 9. Tais valores se baseiam nos “Elementos fundamentais da unidade metodista” que integra o Plano para Vida e Missão. Cf.: IGREJA METODISTA. *As Marcas Básicas da Identidade Metodista*. São Paulo: Cedro, 3ª Ed. 2005. P. 18-20.

<sup>56</sup> As doutrinas metodistas se baseiam no Credo Apostólico, nos Vinte e Cinco Artigos de Religião (uma síntese feita por Wesley dos 39 Artigos de fé da Igreja Anglicana, inicialmente para orientação pastoral dos metodistas na colônia Americana), nos Sermões de Wesley e nas Notas Explicativas do Novo Testamento organizadas e refletidas por John Wesley. Teologicamente Wesley não apresentou novidade alguma, sustentando a fé cristã nos postulados da tradição cristã. Albert Outler e estudiosos do pensamento wesleyano sistematizam sua teologia como um quadrilátero constituído pela tradição, experiência, razão e criação que são discernidos pelas Sagradas Escrituras. Cf.: DORNELAS, João Wesley. *Pequena História do Povo Chamado Metodista*. P. 19. Também: COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. *Um modo de fazer teologia equilibrado, dinâmico e vital*. In: Caminhando, ano IV, nº 6, 1993. P. 13-19.

realidade humana; denúncia das situações de opressão, morte e negação dos direitos humanos na sociedade<sup>57</sup>.

Diante de determinadas influências doutrinário-teológico neopentecostais, a ortodoxia wesleyana elabora respostas que contornem possíveis desvios e perda da identidade. Dessa maneira, as igrejas metodistas cariocas recebem do Colégio Episcopal orientações teológico-pastorais<sup>58</sup> que auxiliam na preservação dessa identidade denominacional.

Visando a correção de possíveis desvios doutrinários, bem como de práticas exacerbadas na maneira de lidar com as influências demoníacas, o Colégio Episcopal publicou a “Carta Pastoral: A Igreja e a Questão dos Demônios”. A Carta inicia o tema com uma abordagem bíblica, em seguida apresenta as considerações a partir da Tradição Wesleyana para, finalmente, orientar em termos práticos como lidar com os casos de possessão. Os bispos e bispa concluem destacando a prioridade missionária e discipular, compreendendo a libertação de alguém das forças demoníacas partindo da perspectiva de “permitir que a pessoa possa fazer uma opção consciente pela fé em Jesus Cristo e o aceite como Salvador e Senhor de sua vida, e se envolva no projeto do Reino de Deus”<sup>59</sup>.

Identificado como um problema pastoral, o Colégio Episcopal da Igreja Metodista também publicou algumas orientações na “Carta Pastoral Sobre a Teologia da Prosperidade”<sup>60</sup>. Diferindo da estrutura redacional da Carta Pastoral sobre a Questão dos Demônios, a Carta sobre a Teologia da Prosperidade propõe um estudo

<sup>57</sup> IGREJA METODISTA. *Planejamento Estratégico*. P. 9-10.

<sup>58</sup> Um documento importante foi a “Pastoral sobre a Doutrina do Espírito Santo do Movimento Carismático”. A tônica desse documento é a preocupação com a unidade e identidade da Igreja que, na visão dos bispos, poderia ser ameaçada pelo individualismo, abdicação da tradição wesleyana e conflitos entre carismáticos e não carismáticos. Assim o documento apresenta as bases bíblicas e wesleyanas para indicar o caminho pastoral para o amadurecimento do Movimento Carismático tanto entre os leigos como entre os clérigos. Cf.: COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. *Pastoral sobre a Doutrina do Espírito Santo e o Movimento Carismático*. 2º Ed. 1988. Documento. P. 47

<sup>59</sup> Disponível para download no site da Sede Nacional da Igreja Metodista: <http://www.metodista.org.br> (visitado em 25/11/2008). As orientações dos bispos e bispa metodistas se mostraram necessárias, visto o tema ter alcançado um nível grande de influência sobre os/as membros congregados nas igrejas em todo o país. Tamaña influência pôde ser confirmada nas reações negativas e veementes que se seguiram à declaração do bispo emérito Paulo Ayres a respeito da batalha espiritual: “Embarcamos nisso porque não temos consciência teológica” destacada em artigo publicado no periódico nacional da Igreja Metodista, o Expositor Cristão. Cf. TUNES, Suzel. Batalha Espiritual. In: *Expositor Cristão*, agosto de 2008, ano 122, nº 8. P. 8-9. A maneira crítica com que o tema foi abordado no artigo, precisamente a citação que é feita da declaração do bispo Paulo Ayres acompanhada por uma menção à cantora Ana Paula Valadão, ícone *gospel* e adepta desta concepção, gerou antipatia que foi manifestada por alguns leitores na edição seguinte do mesmo periódico. Tal episódio reflete não apenas o nível de influência dessa concepção, mas a intolerância com qualquer crítica a alguns postulados neopentecostais.

<sup>60</sup> Disponível para download no site da Sede Nacional da Igreja Metodista: <http://www.metodista.org.br> (visitado em 25/11/2008).

bíblico a respeito do tema, reforçando o conceito legítimo de prosperidade nas Sagradas Escrituras, divergente dos conceitos disseminados no meio evangélico: “O conceito bíblico de prosperidade contrapõe (...) o conceito difundido nos meios evangélicos. Na abordagem do tema é necessário que esta diferenciação seja considerada”<sup>61</sup>.

Tais constatações no campo teológico demonstram um conflito entre a “ortodoxia metodista” com a prática da fé nas igrejas metodistas. Esse quadro pode indicar um momento indefinido no campo religioso e o início de um processo de adequação não apenas da Igreja Metodista, mas de outras denominações históricas, a prováveis influxos teológicos neopentecostais.

### 3.1.2. Liturgia

Uma vez integrante do protestantismo histórico, as igrejas metodistas cariocas recebem normativas e orientações pastorais a respeito de sua liturgia. Os Cânones normatizam o culto, inicialmente definindo-o como um serviço devido a Deus pelo Seu povo que se expressa em todos os planos da existência humana e quando promovido pela Igreja deve edificar os cristãos, frequentemente aos domingos e em outros dias da semana na forma de reuniões de oração, estudos bíblicos, troca de testemunhos e comemorações especiais<sup>62</sup>.

A estrutura do culto recomendada pelo “Ritual da Igreja Metodista”, deve conter os momentos de uma caminhada litúrgica que, mesmo sem trazer consigo um caráter sacramental, é o meio de graça em que a pessoa fiel se encaminha até o Mistério. Normalmente na liturgia é celebrado um momento inicial de chamado à adoração, seguido da confissão individual de pecados, que prossegue com expressões de louvor e ações de graça, culminando com a pregação e encerrando com um convite à dedicação e envio do povo congregado. Quando se celebra um dos sacramentos (eucaristia ou batismo), são respeitados os mesmos passos da liturgia, porém com a ênfase voltada para a ministração final desses sacramentos<sup>63</sup>.

A celebração litúrgica recomendada pelo “Ritual da Igreja Metodista” é para o uso de todas as comunidades de fé metodistas, conforme orientação contida no prefácio do Ritual:

---

<sup>61</sup> Cf. IV, 3.

<sup>62</sup> *Cânones 2007*, art. 5º, 6º e 7º.

<sup>63</sup> IGREJA METODISTA. *Ritual da Igreja Metodista*. São Paulo: Cedro, 2001.

O uso de liturgia comum, longe de restringir nossa espiritualidade, provê elementos importantes para fomentar a nossa comunhão, fortalecer a nossa unidade e reafirmar a nossa identidade... Junto com outros documentos, o Ritual é um instrumento indispensável na vida e missão da Igreja Metodista no Brasil. Portanto, seu uso não é facultativo. Cabe aos pastores e pastoras, com base nas diretrizes deste Ritual, zelar pela integridade do culto cristão, realizado no âmbito da Igreja Metodista<sup>64</sup>.

Visando a orientação pastoral litúrgica, o Colégio Episcopal da Igreja Metodista também publicou a carta pastoral “O Culto da Igreja em Missão”. Neste documento é afirmado que: “O verdadeiro culto é aquele que se evidencia no serviço a Deus... Em outras palavras, o culto constituído do verdadeiro sentido é aquele que motiva e envia os membros da igreja para o cumprimento da missão”<sup>65</sup>. Essa afirmação atrela o sentido do culto com o serviço prestado a Deus, vinculando-o ao compromisso missionário, conforme o “Plano para Vida e Missão” que estabelece como necessária a participação comunitária, a inserção no cotidiano e a expressão das lutas, desafios, angústias, alegrias e esperança da comunidade<sup>66</sup>.

A concepção litúrgica da Igreja Metodista, que segundo os dois documentos acima mencionados definem o objetivo do culto como missionário, trabalha o conceito de missão em perspectiva libertadora e integral.

Seguindo o princípio apontado pelo documento “Plano para Vida e Missão”, a pessoa fiel na Igreja Metodista encontra no culto a ser celebrado o momento oportuno para encontro com Deus na pessoa do/a irmão/ã da fé (*koinonia*), para o acolhimento da Palavra (*kerygma*) e para a motivação missionária e ao serviço (*diaconia*). Através desses aspectos é feita a experiência misteriosa com o Deus Trino que extrapolará os limites de um templo, se estendendo aos lares e ao contexto onde as comunidades de fé estiverem inseridas redundando em atitudes libertadoras diante das necessidades individuais e coletivas.

O culto da “ortodoxia wesleyana” é, pois, lugar da partilha comunitária fé pela Palavra e sacramentos (meios de graça), do acolhimento terapêutico de mensagens edificadoras e consoladoras e do recolhimento de forças e motivação para as lidas do cotidiano. O culto seria a ocasião da reunião dos fieis, alimentando as esperanças e forças, com vistas à expansão pelo envio ao meio social em que dão prosseguimento à existência.

<sup>64</sup> IGREJA METODISTA. *Ritual da Igreja Metodista*.

<sup>65</sup> COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. *Carta Pastoral: O Culto da Igreja em Missão*. São Paulo: Sede Nacional da Igreja Metodista, 2006. P. 12. Neste documento também são apresentados os períodos do calendário litúrgico e são prestadas orientações quando ao Lecionário Ecumênico, como incentivo à inserção do metodismo na grande tradição cristã. Esse fato demonstra uma preocupação pastoral quanto ao resgate da tradição litúrgica e sua riqueza simbólica desprezada pelo protestantismo histórico de missão.

<sup>66</sup> IGREJA METODISTA. *Plano para a Vida e Missão da Igreja*. Piracicaba: UNIMEP, 1982. Documento.

Considerados os aspectos que configuram a realidade ortodoxa da experiência eclesial metodista, a pesquisa passa a se ocupar com o cumprimento da terceira e última etapa proposta neste capítulo: verificar as influências neopentecostais no movimento carismático metodista carioca.

#### **4. O Movimento Carismático na Igreja Metodista na Cidade do Rio de Janeiro**

O Movimento Carismático da Igreja Metodista no Brasil segue pelo caminho traçado desde os anos da década de 60, ocasião em que a Igreja Metodista e outras igrejas do protestantismo histórico de missão lidaram com a influência pentecostal sobre seus membros, resultando em divisões que originaram as igrejas “renovadas”. No contexto eclesiástico metodista, em 1967, foi organizada a Igreja Metodista Wesleyana de orientação pentecostal<sup>67</sup>.

A divisão da Igreja Wesleyana não fez arrefecer as influências pentecostais no interior da igreja mãe, pois afloraram expressões e movimentos espirituais após o cisma, dentre os quais o destacado movimento carismático, cujo desenvolvimento deve ser considerado em conexão com o itinerário histórico do metodismo no Brasil e as influências do pentecostalismo.

Atualmente o movimento carismático abarca grande número de igrejas na Primeira Região Eclesiástica e, conseqüentemente, estende-se às igrejas da cidade do Rio de Janeiro. O que se pretende verificar neste momento da pesquisa é a abrangência do movimento no metodismo carioca e a absorção de influências neopentecostais na teologia e liturgia nas igrejas analisadas.

O primeiro passo é situar o contexto sócio-histórico do florescimento dos fenômenos pentecostal e neopentecostal.

---

<sup>67</sup> Os cismas ocorridos nessas igrejas, que originaram novas denominações, convergiram para a formação do quadro religioso brasileiro que está longe de ser dicotômico: igrejas históricas versus pentecostalismos. Ao panorama religioso descrito no primeiro item acrescentam-se além das igrejas renovadas, movimentos como Surfistas de Cristo, Atletas de Cristo; Uma variedade de Igrejas independentes; além das chamadas seitas: Testemunhas de Jeová, Mórmons, Adventistas, Racionalismo Cristão. Esse quadro figura, segundo intuição de Bittencourt Filho, um “neodenominacionalismo”, cf.: *Matriz e Matrizes*. P. 35. O que Bittencourt categoriza intuitivamente como “neo” é a versão brasileira atualizada do Denominacionalismo ocorrido nos EUA, com proporções geográficas, políticas e religiosas sobretudo no século XIX, sendo um dos fatores que contribuíram para a chegada dos missionários protestantes. Sobre o assunto, cf.: NIEBUHR, H. Richard. *As Origens das Denominações Cristãs*. São Bernardo do Campo/São Paulo: Ciências da Religião/ASTE. 1992. P. 87-162.

#### 4.1. Pentecostalismo

O protestantismo tradicional, na mal sucedida tentativa de sepultar a religiosidade matricial brasileira, provou três efeitos:

“Um projeto eclesiológico consoante aos princípios básicos da Reforma do século XVI tornou-se inexequível no campo religioso brasileiro; a relevância e a pertinência do protestantismo missionários permaneceu restrita a um período histórico; e o espaço deixado pelo denominacionalismo importado dos Estados Unidos foi ocupado pelos pentecostalismos, uma vez que estes dispensaram um tratamento mais adequado à Matriz Religiosa Brasileira e obtiveram assim maior receptividade por parte das massas ao demonstrarem sua capacidade de adaptação à realidade cultural pátria.”<sup>68</sup>

Além do tratamento adequado à matriz religiosa dispensado pelo pentecostalismo, pode-se referenciar também a presença de um sistema religioso configurado pela matriz protestante<sup>69</sup>. A forma que o protestantismo histórico de

<sup>68</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *A Matriz Religiosa*. P.89

<sup>69</sup> Outra matriz constatada é a do catolicismo popular. A matriz católica que se estabeleceu no Brasil é resultado de um processo lento de inserção, acomodação e de determinação cultural desde a colonização. O brasileiro é oficialmente católico, muito embora sua filiação religiosa não expresse necessariamente a suas convicções pessoais, pois o que predomina é a forma de um catolicismo popular, resultado do confronto e encontro dos catolicismos guerreiro e patriarcal. Este, resultante da adequação religiosa pelos senhores de engenho; e aquele imposto como religião obrigatória pelo regime do padroado. Na passagem da cultura rural para a urbana, o predomínio católico foi arrefecendo, visto a nova sociabilidade cosmopolita ser determinante não somente para a secularização, mas também ao florescimento de outras expressões religiosas mais “adequadas” à nova realidade social. Entretanto, essa passagem crítica do rural ao urbano não eliminou a religiosidade matricial católica, sendo antes influente no desenvolvimento e crescimento do neopentecostalismo. A afirmação: para uma nova sociabilidade (metrópole), novos deuses (pentecostalismo), não é suficientes para explicar o crescimento constante do neopentecostalismo, pois não é mera ruptura com uma forma de religiosidade anteriormente praticada no âmbito rural o que, de maneira simplista, responderia a indagação sobre o fenômeno. João Décio Passos reflete a respeito da dialética entre o pentecostalismo e a matriz católica nas relações de oposição, reciprocidade de perspectiva e interação. Na relação de oposição, o pentecostalismo se apresenta com o discurso de uma vida nova, convidando o fiel em potencial à revisão e correção das convicções doutrinárias católicas sem, contudo, abandonar as suas referências e experiências religiosas, dando assim um salto qualitativo em que se tem como garantia a eficácia da fé em Jesus na solução das precariedades da vida. “Esta oposição à matriz católica nega símbolos e funções da tradição católica popular... Com efeito, podemos perceber que a relação de oposição se dá dentro de um quadro de significados e estratégias religiosas comuns entre os sujeitos, o que vai resultar no sucesso do anúncio pentecostal.” A relação de reciprocidade de perspectiva se constrói em uma imanência recíproca entre dois sistemas sem identificação, tampouco separação. Segundo Décio Passos, essa reciprocidade é que constrói a identidade do pentecostal brasileiro na relação com o catolicismo, cujo discurso operante é aquele contracatólico. “Nesse sentido, não há como ser um ‘crente’ sem falar mal do catolicismo como um equívoco a ser superado pelo crescimento pentecostal: ser crente é não ser católico e anunciar seu querigma é contrapor-se ao catolicismo”; sendo, portanto, o pentecostalismo o portador da verdadeira doutrina cristã que denuncia e avança no falso cristianismo católico. Sendo mais sutil nos pentecostalismos da primeira e da segunda ondas, a relação de interação com a matriz católica é mais explícita no pentecostalismo da terceira onda, os neopentecostais. Segundo Décio Passos, essa interação é notória na organização centralizada e hierarquizada; na utilização de símbolos e gestos clássicos como a cruz, o óleo, a água, o fogo, os rituais de bênçãos sobre as pessoas e objetos, as novenas, as cruzadas de oração e os tempos litúrgicos, tais como a Semana Santa, Páscoa e Natal; e na arquitetura dos templos, com vitrais, cruzeiras externas e torres com relógios. “O neopentecostalismo consolida um tipo de pentecostalismo brasileiro no qual encontramos vivas e atuantes as representações e práticas do catolicismo popular, bem como a continuidade da lógica de seu processo de produção religiosa centrada na autonomia dos sujeitos e na mistura dos significados.” Cf.: PASSOS, João Décio. *A matriz católico-popular do pentecostalismo*. In: PASSOS, João Décio (org.) *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005. P.50-77.

missão tomou em função da mediação norte-americana firmou, conforme mencionado, um tipo de protestantismo simbolicamente empobrecido e anticatólico que tem no pentecostalismo menos um vínculo de continuidade e mais uma relação de ruptura<sup>70</sup>. Há, no entanto, aspectos da religiosidade protestante na relação com o pentecostalismo e o neopentecostalismo que podem ser considerados como elementos matriciais da religiosidade protestante ou, ainda, resquícios do protestantismo<sup>71</sup>.

A concepção do sacerdócio universal é a influência que traz duas implicações ao movimento pentecostal. A primeira é a fragilização das estruturas eclesiais. A segunda implicação diz respeito à legitimidade do pastor com a seguinte distinção: se no protestantismo a função pastoral era a interpretação e explanação da Bíblia no culto, no pentecostalismo, além da interpretação da Bíblia, o pastor é imbuído da responsabilidade de regular e administrar as experiências extáticas<sup>72</sup>.

Os primeiros missionários pentecostais chegaram ao Brasil em 1910<sup>73</sup>. A história do pentecostalismo no Brasil pode ser tipologizada em três vertentes distintas, ou três ondas<sup>74</sup>: **pentecostais da primeira onda**<sup>75</sup>; **pentecostais da segunda onda**<sup>76</sup>;

CAMARGO, Cândido Procópio F. de (org.). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. P. 50-77.

<sup>70</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *A Matriz Religiosa*. P. 90

<sup>71</sup> Paulo Barrera, que percebe as raízes teológicas do movimento pentecostal no metodismo e no “movimento de santidade”, movimentos religiosos dos séculos XVIII e XIX respectivamente, identifica também nas ênfases *Sola Scriptura* e sacerdócio universal dos crentes dois importantes legados da Reforma clássica do século XVI. Segundo Barrera, a ênfase na *Sola Escripura* legou ao pentecostalismo a centralidade na Palavra no culto, ponto distintivo com o catolicismo cuja centralidade gira em torno do ritual Eucarístico, cuja dimensão simbólica apetece as emoções do fiel. O diferencial com a tradição clássica protestante é que o sermão vem conjugado à experiência extática no pentecostalismo. Um culto pentecostal é marcado pela Palavra anunciada e pelos sinais da presença do Espírito Santo, geralmente as glossolalias e revelações entre os fiéis que sacia a ausência simbólica dos cultos protestantes. O pentecostalismo é um responsável pela liberalização das emoções da pessoa fiel ouvinte da Palavra. Cf. BARRERA, Paulo. *Matrizes protestantes do pentecostalismo*. In: PASSOS, João Décio. *Movimentos do Espírito*. P. 94-95.

<sup>72</sup> BARRERA, Paulo. *Matrizes protestantes do pentecostalismo*. P. 96.

<sup>73</sup> A primeira denominação a se fixar foi a Congregação Cristã do Brasil, liderada pelo italiano Luigi Francescon, no bairro do Brás, na cidade de São Paulo, em 20 de abril de 1910. No mês de novembro do mesmo ano dois missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, se estabeleceram inicialmente no Pará e em seguida no Rio de Janeiro como a Missão de Fé Apostólica que, mais tarde, se tornou a Igreja Assembléia de Deus.

<sup>74</sup> As tipologias das três ondas, utilizadas nesta pesquisa, compartilham com a periodização feita em: FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto (et. al). *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. P. 67-157. Todavia, serão também consideradas a demarcação feita por outros autores, cf.: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2<sup>o</sup> Edição, 2005. P. 23-47; e BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira*. P. 121-124.

<sup>75</sup> A primeira onda compreende o período de 1910 e 1911, marcado pela implantação da Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus. São as igrejas pioneiras, resultado do empenho missionário de Francescon, Berg e Vingren, herdeiros diretos do movimento da Rua Azuza. Inicialmente, os membros dessas duas importantes denominações pentecostais se caracterizavam pela pouca escolaridade, sendo discriminados pelas igrejas históricas. Suas características básicas sempre foram a ênfase no dom de línguas (glossolalia), a volta iminente de Cristo (*parousia*), salvação paradisíaca, sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior (cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P.29). Segundo Ricardo Mariano, embora a Congregação Cristã busque manter o seu tradicionalismo, ela vem sofrendo algumas

pentecostais da terceira onda<sup>77</sup>, também nomeados de neopentecostais. Esse universo neopentecostal, em termos fenomenológicos, que a pesquisa passa a analisar.

## 4.2. Neopentecostalismo

Destacam-se três aspectos fundamentais que caracterizam o neopentecostalismo<sup>78</sup>: “1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu

alterações em seus usos e costumes, bem como na sua composição social. Já na Assembléia de Deus, desde 1989, com a inserção de candidatos a cargos políticos dessa denominação, ela vem mostrando sinais de acomodação e almejando visibilidade social através da mídia. Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P.30-31. A respeito da história dessas duas denominações, cf.: FRESTON, Paul. *Breve história do Pentecostalismo Brasileiro*. P. 67-96. O *pentecostalismo da primeira onda*, segundo Freston, é tipologizado tanto por Mariano como por Bittencourt de *pentecostalismo clássico*.

<sup>76</sup> Conforme a tipificação de Ricardo Mariano pertence a esse grupo as igrejas que nos anos 50 e início dos 60 surgem basicamente no cenário paulista, fragmentando o segmento pentecostal brasileiro que, por 40 anos se restringiu à Congregação Cristã e Assembléia de Deus. O que basicamente caracteriza o pentecostalismo da segunda onda são os métodos inovadores de propagação da mensagem e a ênfase na cura divina. O marco inicial foi o empreendimento missionário dos ex-atores norte-americanos de filmes de faroeste, Harold Williams e Raymond Boatright, que à frente da Cruzada Nacional de Evangelização, ligada à Igreja do Evangelho Quadrangular (*Church of the Foursquare Gospel*), se utilizaram da mídia radiofônica, do evangelismo em tendas de lona, em concentrações em praças públicas, ginásios, estádios, teatros e cinemas. Tais inovações atraíram membros de outros segmentos evangélicos, pastores e pessoas de extratos menos favorecidos da sociedade brasileira. Além da Igreja do Evangelho Quadrangular, são também igrejas da segunda onda: Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962) e Casa da Bênção (1964). Com exceção desta última, de origem mineira, procedente de Belo Horizonte, as demais são originárias da cidade de São Paulo. Cf. FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo*. P. 110-129. Mariano classifica a *segunda onda* de *deuteropentecostalismo*.

<sup>77</sup> O pentecostalismo da terceira onda inicia basicamente na segunda metade da década de 70. As igrejas dessa última onda são denominações de constituição recente, cujo marco fundante é a Igreja de Nova Vida (1960), fundada pelo missionário canadense Robert McAlister. Elas apresentam uma fenomenologia distinta das ondas anteriores no que se refere à propagação da mensagem, bem como aos métodos de alcance de seus adeptos. Também chamado de pentecostalismo autônomo (cf. BITTENCOURT FILHO, José. *A Matriz Religiosa*. P. 122). o pentecostalismo da terceira onda é tipificado por Ricardo Mariano como neopentecostalismo (cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P. 33). Essa tipologia será utilizada na continuação desta pesquisa, em acordo com a denominação feita por Mariano. As igrejas que integram esse grupo são: Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Comunidade da Graça (1979), Internacional da Graça de Deus (1980), Cristo Vive (1986), Renascer em Cristo (1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994). A respeito do itinerário histórico percorrido pelas denominações neopentecostais, cf.: FRESTON, Paul. *Breve história do pentecostalismo*. P. 131-157; e MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P. 51-107. Segundo a classificação de Freston, o contexto da segunda onda é carioca, distinto do contexto da segunda onda que é fundamentalmente paulista. O universo desta pesquisa se situa no mesmo contexto do florescimento do neopentecostalismo, indicando com isso um provável fator de influência sobre o metodismo na cidade do Rio de Janeiro: a proximidade geográfica com as igrejas neopentecostais. Mariano destaca a Influência da Igreja de Nova Vida como determinante para uma nova configuração do pentecostalismo, visto antes em estreita associação com as camadas mais populares. O tipo de pentecostalismo da Igreja de Nova Vida se apresentou mais adequado à classe média.

<sup>78</sup> O fenômeno neopentecostal é complexo, uma vez considerada a profusão de denominações que florescem no cenário religioso brasileiro. Entretanto, as contribuições no campo da sociologia auxiliam no levantamento das características desse movimento e na compreensão de sua influência sobre o segmento evangélico no país e, no caso desta pesquisa, sobre o movimento carismático metodista na cidade do Rio de Janeiro. A religiosidade neopentecostal é o reflexo do conjunto de valores e crenças da matriz religiosa brasileira, menos dogmática, e essencialmente simbólica que também corresponde ao momento atual pós-moderno, de grande profusão de manifestações de regresso ao sagrado sem a

séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”<sup>79</sup>.

As igrejas e movimentos neopentecostais oferecem uma proposta religiosa identificada sob três vertentes interdependentes: cura, exorcismo e prosperidade; somados à oferta constante de uma diversidade de bens simbólicos e investimento no coletivismo a despeito da formação de comunidade, “bem ao modo da cultura de consumo do mercado total”. Esta oferta de bens simbólicos denota a exploração sistemática da polissemia dos símbolos da religiosidade matricial<sup>80</sup>.

No âmbito teológico, o neopentecostalismo é dualista. Todavia, a forma de dualismo que se manifesta não enfatiza o caráter peregrino do fiel no mundo, tampouco se fundamenta na relação de negação e rejeição do mundo que reforça a expectativa escatológica e a *parusia*. O que inicialmente caracteriza e tipifica o dualismo neopentecostal é o conceito de “Batalha Espiritual”, baseada na convicção de que as relações humanas nas esferas sociais, econômicas e religiosas são regidas pelas influências de Deus ou do Diabo cujo embate acontece com a colaboração da Igreja. A sua missão é vista em termos de luta contra as forças do mal e conquista do mundo através da aniquilação das forças de Satanás, vistas como geradoras das doenças, problemas familiares, mazelas sociais, a pobreza e miséria<sup>81</sup>.

---

intermediação das instituições religiosas tradicionais e que valida a cultura do individualismo e do hedonismo. Este conjunto de valores e crenças manifesta-se na formação teológica, comportamental e litúrgica das igrejas desse movimento.

<sup>79</sup> MARIANO, Ricardo. Neopentecostais. P.36. Leonildo Campos observa que a proposta neopentecostal, representada pela Igreja Universal do Reino de Deus, não se adequou à tipificação de “seita” e “Igreja”, uma vez reportando-se à forma proposta por Troeltch que previa o ascetismo e sectarismo, cf.: TROELTSCH. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Londres, 2 vols, 1931. In: *A Igreja Universal do Reino de Deus: um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)*. In: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/campos99.rtf> (visitado em 17/09/2008); essa é uma das justificativas para tipificar o exemplo da IURD como um empreendimento. Ari Pedro Oro ressalta uma quarta característica: o fato de algumas igrejas neopentecostais se estruturarem e agirem empresarialmente, rompendo assim com o sectarismo e ascetismo, traço marcante do movimento pentecostal brasileiro. Cf. In: *‘Podem passar a sacolinha’: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro*. Cadernos de Antropologia, 9, p. 7-44. Programa de pós-graduação em antropologia social da UFRGS.

<sup>80</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *A Matriz Religiosa*. P. 195-196. Esses traços foram analisados por Leonildo Campos uma vez se utilizando das metáforas do teatro, templo e mercado no estudo do empreendimento neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus, (uma das representantes desse segmento do movimento pentecostal). Cf. CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2ª Edição. Petrópolis/São Paulo/ São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1999.

<sup>81</sup>As forças do Diabo estão também associadas aos cultos afrobrasileiros e suas respectivas divindades, bem como aos santos de devoção do catolicismo popular e do sincretismo brasileiro. Movida por essa perspectiva dualista, ao nomear os demônios com as entidades da Umbanda e do Candomblé e com os santos católicos, a batalha espiritual ganha contornos materiais e físicos, não sendo raros os episódios de conflito entre os fiéis desses segmentos religiosos. Emblemático neste caso foi o episódio da agressão à imagem de Nossa Senhora Aparecida pelo Bispo da Universal, Sérgio Von Helde, no dia 12 de outubro de 1995 em programa da TV Record. Após o episódio a Igreja Universal se tornou alvo de desagrvos e campanhas constantes de desmoralização da Rede Globo que via a oportunidade de

A crença na guerra espiritual é ainda alimentada pela Teologia do Domínio (*Dominion Theology*)<sup>82</sup>. O dualismo céu-inferno permanece na concepção teológica da Batalha Espiritual, porém redimensionado. O neopentecostalismo assume uma postura ativa, às vezes defensiva, almejando a vitória do céu sobre o inferno na terra. Essa é a motivação que tal teologia proporciona, provendo assim o meio para a superação e ruptura com as concepções de negação do mundo.

Uma vez que rompe com a concepção de uma igreja de crentes peregrinos e a rejeição do mundo, e assim também com o sectarismo pentecostal, o neopentecostalismo antecipa o que antes era a expectativa do recebimento num reino futuro nos céus: a felicidade ou prosperidade. Um traço marcante dos grupos e das igrejas neopentecostais é a adoção da Teologia da Prosperidade como fundamentação doutrinária para uma vida livre de qualquer sentimento de culpa provocado pelo acúmulo de riquezas<sup>83</sup>.

O fundamento da Teologia da Prosperidade está na Confissão Positiva que afirma ter o cristão o poder de determinar a existência do que declara e decreta. Dessa forma, pelo sacrifício de Jesus o ser humano, uma vez libertado do pecado e das maldições, têm disponibilizadas a saúde, a riqueza material e o bem-estar.

Ter fé é sinônimo de uma vida próspera em todos os sentidos. Porém, o que torna possível a obtenção da prosperidade é a fidelidade de quem oferta o máximo, muitas vezes extrapolando o dízimo, numa verdadeira barganha com Deus que retribuirá em justa e transbordante medida<sup>84</sup>.

descredibilizar a Igreja Universal e seu braço midiático, a Rede Record. Mais recente foi a divulgação da depredação de centro espírita por evangélicos no bairro do Catete, Rio de Janeiro, no dia 2 de junho de 2008. O episódio gerou um movimento de reivindicação pela tolerância religiosa, resultando em passeata interreligiosa na orla de Copacabana, no dia 21 de setembro de 2008.

<sup>82</sup> Cunhada nos Estados Unidos no final da década de 1980 e expandida no Brasil e na América Latina no início da década de 1990, segundo tal concepção, há uma hierarquia de demônios que estão distribuídos por Satanás, de acordo com as atribuições que cada um recebe, para atuar em grupos étnicos, instituições, culturas e áreas geográficas em bairros, cidades, estados e países. A libertação é feita por meio de campanhas e caminhadas de intercessão, bem como expedições a países e lugares longínquos para amarrar ou desalojar os demônios, chamados de espíritos territoriais. A vertente teológica do Domínio afirma ainda a existência de espíritos hereditários, ou de geração, que atuam amaldiçoando gerações de famílias que, para serem quebradas, necessita de renúncia dos pecados dos ancestrais em culto de libertação ou “quebra” de maldição. A afirmação de fundo dessa concepção teológica é a idéia de que o natural provém do sobrenatural, sendo praticamente nula a participação e responsabilidade humanas nos eventos históricos, sociais e pessoais. Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P. 109-146. Expoente e principal líder dessa corrente teológica é Peter Wagner, coordenador da Rede Internacional de Guerra Espiritual. No Brasil, a maior referência é a missionária Neusa Itioka.

<sup>83</sup> Originária dos movimentos de cura, prosperidade e crença do poder da fé dos anos 40, essa concepção doutrinária se consolidou nos anos 70 nos Estados Unidos, encontrando ambiente para a proliferação dos círculos carismáticos das igrejas históricas e pentecostais, conectando-se ao televangelismo que possibilitou sua difusão.

<sup>84</sup> MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P. 157. O autor situa a história da inserção e desenvolvimento da Teologia da Prosperidade no final da década de 70, por meio de organizações paraeclesísticas e

No âmbito comportamental, o neopentecostalismo se distingue da rigidez moral dos pentecostalismos da primeira e da segunda onda, bem como do protestantismo histórico de missão, caracterizando-se pela liberação de usos e costumes, ou seja, pela quebra de um estereótipo herdado do puritanismo e pietismo, procedentes da matriz protestante, de regulação do uso de determinadas vestimentas e de determinados hábitos culturais.

O neopentecostalismo não identifica nos códigos de normatização dos costumes, algo determinante para a santidade enfatizada no protestantismo de missão. Essa mudança comportamental vem estabelecendo uma “cultura *gospel*”<sup>85</sup>, sobretudo nas igrejas neopentecostais de perfil mais jovial.

O efeito da “cultura *gospel*” é uma verdadeira revolução comportamental que, todavia, é apenas estética e não ética. Mesmo que as cobranças não perpassem pela vestimenta ou determinados hábitos, há normativas transmitidas que são calcadas em princípios morais muitas vezes conservadores oriundos do puritanismo. Porém, a face neopentecostal, menos sisuda e mais jovial, corresponde a uma mentalidade libertada do medo e da culpa de praticar hábitos culturalmente questionáveis e reprováveis pelo modelo conservador.

Porém, o que existe não é, em termos gerais, um abandono da ética protestante pietista e puritana. O que há é uma mudança comportamental resultado de um processo de adequação cultural com a sociedade moderna<sup>86</sup>. Seria uma transformação no invólucro, ou seja, na forma religiosa; e a conservação na profundidade, mantendo

---

igrejas, em especial: Internacional da Graça, Universal, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Nova Vida, Bíblica da Paz, Cristo Salva, Cristo Vive, Verbo da Vida, Nacional do Senhor Jesus Cristo, ADHONEP, CCHN, Missão *Shekinah*.

<sup>85</sup> O conceito “cultura *gospel*”, tema usado para tipificar o estilo evangélico brasileiro atual, é caracterizado por oito elementos-chave caracterizadores: 1) pela sacralização do consumo e pela mediação da tecnologia e dos meios de comunicação determinando as práticas cúlticas; 2) pela sacralização de gêneros musicais populares; 3) pela relativização da tradição puritana; 4) pelo rompimento com a teologia apocalipsista/milenarista; 5) pelo reprocessamento da teofania das tradições monárquicas de Jerusalém; 6) pela preservação de práticas pietistas do protestantismo de missionário; 7) pela padronização do modo de vida que supera os limites denominacionais e socioculturais; e 8) pela preservação do dualismo que reforça a crise entre o protestantismo e a sociedade. Cf.: CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel*. P. 171-193.

<sup>86</sup> A referida mudança comportamental acontece precisamente com o estrato da classe média, que se desenvolve desde a segunda metade da década de 70 entre os pentecostais no Brasil, sobretudo na região metropolitana do sudeste do país, quando começam a se inserir nas classes média e média baixa. Um destaque merecido à Igreja Nova Vida. Fundada em 1960 pelo canadense Walter Robert MacAlister, que foi representante junto ao Vaticano no diálogo com os pentecostais, esta denominação foi pioneira na configuração de um pentecostalismo menos legalista e adequado ao contexto e expectativas da classe média brasileira. Cf.: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. P. 51-53. Embora seja um marco para o neopentecostalismo que, segundo Mariano, formou o líderes das demais grandes denominações desse segmento, a saber: Universal, Cristo Vive e Internacional da Graça; a Igreja Nova Vida não recebe a atenção acadêmica como objeto de pesquisa apesar do seu pioneirismo.

os mesmos princípios marcados pelo individualismo, fundamentalismo e anticumênismo – o “vinho novo em odres velhos”<sup>87</sup>.

Finalmente, no âmbito litúrgico o culto neopentecostal apresenta elementos que exprimem e afirmam as concepções teológicas da Batalha Espiritual e da prosperidade. É também o espaço/culto das igrejas dessa vertente lugar da concretização do rompimento com os códigos estereotipados de santidade<sup>88</sup>.

Em termos gerais o culto neopentecostal é performático. A exibição da *performance* acontece no altar-palco, cuja distância com a congregação-plateia é estabelecida minimante, garantindo a visibilidade do presidente do culto que representa o papel de cura das almas e mediador do sagrado. A imagem da liderança clériga é geralmente iconizada, não apenas pelo desempenho no altar (ou domínio de palco), mas também pela projeção proporcionada pela inserção de algumas igrejas nos meios de comunicação de massas. Esse desempenho é mensurado tanto pelas expressões corporais e emocionais, quanto pelo discurso envolvente e convincente cujo conteúdo é menos exegético-reflexivo e mais prático-imediatista, além dos numerários arrecadados nas ofertas<sup>89</sup>.

Nas igrejas com ênfase na cura e no exorcismo, é comum a mediação simbólica com elementos comuns do cotidiano e da religiosidade popular que são resignificados para uma funcionalidade praticamente sacramental. O poder desses elementos é ordenado pela liderança da igreja que na maioria dos casos associa-os a campanhas e correntes que serão celebrados por um determinado período. Tão logo encerre o período da campanha ou corrente, aquele símbolo perde o seu “poder”.

Um culto neopentecostal não acontece sem aparatos e maquinários de suporte para os músicos e seus instrumentos. Há um espaço dedicado à música, sobretudo nas igrejas com ênfase no louvor e adoração. O “louvor” é o elemento fundamental para a liberalização das emoções. Pelo poder da música os fiéis são enlevados na adoração a Deus, instigados a ofertar e “relaxados” para o acolhimento da Palavra. As pessoas

---

<sup>87</sup> CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel*. P. 206

<sup>88</sup> Um aspecto importante no culto neopentecostal é o ambiente acolhedor destinado aos frequentadores. Enquanto a rua é a representação do mal, conforme o sistema religioso matricial do brasileiro, o templo é o lugar do refúgio e oferta das bênçãos de Deus. Dessa maneira a igreja é praticamente um meio de graça (sacramento) onde se fazem experiências extraordinárias de cura, solução de problemas financeiros e emocionais, bem como de libertação da opressão de demônios. Considerando as metáforas utilizadas por Leonildo Campos, em sua pesquisa, o espaço do templo é o espaço geográfico energético onde o drama da fé é encenado como em um espetáculo teatral com gesticulações, cantos, expressões corporais e troca de bens simbólicos. Cf. CAMPOS. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. P. 61-114, 115-164.

<sup>89</sup> KLEIN, Alberto Carlos Augusto. *Mídia, Corpo e Espetáculo: novas dimensões da experiência religiosa*. In: PASSOS: João Décio. *Movimentos do Espírito*. P. 151-183. O autor aborda tais aspectos do culto neopentecostal a partir da experiência eclesiológica da Igreja Renascer.

responsáveis pela parte musical, denominadas de “levitas” ou ministras de louvor, estão abaixo da figura do pastor ou pastora na hierarquia que geralmente é estabelecida nas igrejas com esta ênfase e, em muitos casos, com produção fonográfica consagrada no mercado *gospel*, ou nicho de mercado evangélico<sup>90</sup>.

Os fiéis são guiados por uma estrutura litúrgica em que constam momentos de louvor, ofertório, testemunhos, pregação e apelo<sup>91</sup>. Porém, ao contrário do que aparenta, tais manifestações de expressão livre não são a rigor espontâneas, correspondendo antes aos apelos persuasivos do dirigente da celebração.

Em certo sentido, para uma pessoa fiel, o culto neopentecostal reúne as possibilidades tangíveis de libertação. A tríplice base cura, exorcismo e prosperidade, é frequentemente apresentada como um bem de troca que evidencia por um lado a lógica neoliberal de mercado, e por outro lado encerra a busca da pessoa fiel que não se sente atendida pelo “culto racional” do protestantismo histórico e muito menos lhe é exigido o rompimento com a religiosidade matricial, aquela que integra a sua identidade cultural<sup>92</sup>. Dessa maneira, um culto neopentecostal, seja ele em uma igreja com ênfase no louvor e adoração ou na cura divina e libertação, possui um propósito mais funcional que celebrativo, mais de assistência individual que provedor de experiências comunitárias.

Consideradas as características do neopentecostalismo, a pesquisa avança para o segundo passo: verificar as influências desse segmento do pentecostalismo brasileiro na vertente carismática do metodismo carioca.

### 4.3. Movimento Carismático no Metodismo Carioca

Em seus primórdios, o movimento carismático metodista foi essencialmente um movimento leigo que, na segunda metade da década de 80, se tornou mais expressivo em acampamentos e congressos de juventude<sup>93</sup>. Com a adesão de pastores e pastoras,

<sup>90</sup> Destacam-se no chamado “mercado *gospel*” cds e dvds como os da série “Renascer Praise”, “Comunidade Evangélica da Zona Sul” e “Projeto Vida Nova de Irajá”, sendo alguns produzidos e distribuídos por gravadoras evangélicas tais como “MK”, liderada pela família Oliveira e “Line Records”, propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus.

<sup>91</sup> Tratam-se de ações simbólicas de determinação da bênção ou tomada de posse que consiste em marchas de combate ao inimigo e posse de territórios, orações e imposição de mãos na direção do que se deseja conquistar, somadas a palavras de ordem como: “somos mais que vencedores”, “tome posse da vitória”.

<sup>92</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *A Matriz Religiosa*. P. 193-206

<sup>93</sup> Não há uma precisão ou marco histórico do registro das origens do movimento carismático na Igreja Metodista no Brasil. Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. *A vida e a missão da Igreja Metodista (1987-1997): uma tentativa e avaliação*. In: CASTRO, Clóvis Pinto de. *Forjando uma Nova Igreja*. P. 53-78. A autora descreve o mesmo quadro e fatores que geraram o florescimento e crescimento do

o movimento seguiu expandindo de maneira explícita nas igrejas. Se entre os anos de 60 e 70 a Igreja recebera de maneira pungente a influência pentecostal, a partir da segunda metade de 80 a influência acontece de maneira direta, gerando e fortalecendo os movimentos de avivamento e de renovação carismática, além de abri-la ao movimento *gospel* que começava a ascender.

As influências da conjuntura sociocultural e religiosa (pentecostalismo) sobre o metodismo brasileiro também impactaram a Igreja em outros aspectos. Ocorreram transformações que determinaram maior crescimento numérico em relação às décadas anteriores. Entretanto, acompanhando esse crescimento houve: maior clericalização, a despeito da participação leiga, cada vez menor nas instâncias de decisão; o desenvolvimento da Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual; busca de maior presença na mídia; crise no ministério pastoral, resultado do ingresso de outros modelos de liderança clériga com forte impacto no episcopado, visto como representação de tendências e grupos no ambiente eclesial; o fortalecimento da competição entre os pastores; a disparidade do que se pratica nas diversas instâncias, sobretudo nas bases, com o que é determinado nos documentos oficiais da Igreja; a decadência do trabalho com a juventude; a transformação dos momentos de culto em espetáculos, centralizados na música; e o fechamento para o movimento ecumênico<sup>94</sup>.

O movimento carismático na Primeira Região possibilitou que tais mudanças conjunturais fossem determinantes nas suas igrejas, incluindo as da cidade do Rio de Janeiro. Embora se tenha o registro de contribuições significativas para a pastoral

---

Movimento Carismático em: *Tempo de nostalgia ou recriar utopias? Um olhar sobre os anos de 1980 vinte anos depois*. In: RIBEIRO, Cláudio. *Vinte Anos Depois*. P. 21-48. Após a divisão da Igreja Metodista Wesleyana, remanescentes do movimento de renovação espiritual, os chamados “crentes avivados”, permaneceram em suas igrejas convivendo com o conservadorismo sem abdicarem das suas experiências espirituais. As alternativas que encontraram para expressar suas experiências espirituais iam desde a participação regular em reuniões de consagração e oração em igrejas pentecostais e em encontros, acampamentos e retiros de organizações paraeclesiais; até à iniciativa, sobretudo entre os leigos, de realização de reuniões de oração e organização de grupos de “busca do poder de Deus” entre os/as membros em seus lares.

<sup>94</sup> Cf.: CUNHA, Magali. *Forjando uma Nova Igreja*. Na primeira sessão do XVIII Concílio Geral, a decisão da retirada da Igreja Metodista dos órgãos ecumênicos onde houvesse presença da Igreja Católica Romana, reflete a predominância de uma tendência teológica fundamentalista, conservadora e antiecumênica. Nessa decisão política, prevaleceu a opinião de um grupo que pretendeu alcançar a hegemonia na Igreja Metodista, cuja orientação teológica aponta para as direções de ênfases distintas das que até então vinham prevalecendo. <sup>94</sup> Muito embora o movimento carismático na Igreja metodista tenha sido a porta de entrada para tal tendência teológica, não é correto responsabilizá-lo pela decisão antiecumênica, visto que o antiecumenismo é herança pietista/puritana procedente do protestantismo histórico, conforme sinalizado acima. A respeito do tema, cf.: ALMEIDA, Vasni de. *O Estabelecimento do Reino de Deus: razões históricas para antiecumenismo brasileiro*. Disponível online em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/artigo/publicacoes/descricao/colunas.asp?Numero=1146> (visitado em 24/11/2008).

metodista através do movimento carismático em algumas comunidades locais<sup>95</sup>, em outras vem predominando um modelo eclesial de perfil teológico conservador, antiecumênico, intolerante e desvinculado do compromisso social. Se não originados, esses traços teológico-eclesiais divergentes e contraditórios com a tradição metodista são reforçados onde há predominância carismática.

O entendimento desta pesquisa considera como fator primordial dessas mudanças a influência do neopentecostalismo sobre o movimento carismático. A reação por meio da “ortodoxia” metodista<sup>96</sup> não impede a contínua influência neopentecostal sobre o movimento carismático, evidente nas igrejas da região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. Assim, este segundo passo da pesquisa se propõe verificar tal influência especificamente nas igrejas do metodismo carioca utilizando a metodologia descrita a seguir.

#### 4.3.1. A Pesquisa (metodologia)

A partir da mencionada divisão eclesiástica da Igreja Metodista na Primeira Região, foi realizado um “ensaio” de pesquisa de campo a ser desenvolvida ulteriormente com maior rigor e cientificidade metodológica<sup>97</sup>.

A verificação do perfil carismático das igrejas, bem como as influências neopentecostais por elas absorvidas, foi feita a partir das informações recolhidas nos sites e blogs, disponibilizados por algumas dessas comunidades, e na observação das atividades que realizaram no período de 24 de outubro a 1 de dezembro de 2008.

Entendendo que uma forma de manifestar o perfil de uma Igreja é o que ela apresenta como agenda programática, foi pesquisada a divulgação de atividades de orientação carismática que refletem as influências neopentecostais<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Cf.: CHAVES, Odilon Massolar. *Avivamento e Compromisso Social Metodista, na Inglaterra, no Século XVIII: uma busca de subsídios para a identidade do metodismo brasileiro*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Tese de Doutorado. O que o autor defende é o caráter indissociável do avivamento wesleyano inglês e sua versão brasileira, nos moldes do Movimento Carismático, do compromisso social. Caminhando na mesma direção, abordando o tema do compromisso social nas igrejas carismáticas no metodismo do Rio de Janeiro: cf.: LUZ, Marcelo Ricardo. *Análise Crítica do Movimento Carismático da Igreja Metodista do Rio de Janeiro nas Décadas de 80 e 90*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Dissertação de Mestrado.

<sup>96</sup> Considerando aqui as pastorais sobre o movimento carismático, sobre a questão dos demônios e a respeito da Teologia da Prosperidade, analisadas anteriormente.

<sup>97</sup> O distrito de Santa Cruz agrega também as igrejas e campos missionários dos municípios de Itaguaí, Muriqui, Mangaratiba, Angra dos Reis e Paraty que não foram cogitadas. Optou-se, nesta pesquisa, por concentrar a análise nas igrejas estruturadas e reconhecidas pelo Concílio Regional da Primeira Região dos sete distritos selecionados, excetuando as congregações e campos missionários. A opção feita pelo método foi consciente quanto as suas limitações, porém adotada por dois motivos: a carência de fontes documentais a respeito do movimento carismático metodista na cidade do Rio de Janeiro, obrigando a fazer o levantamento dos dados nas próprias igrejas; a exigüidade do tempo para a finalização deste estudo, não permitindo uma análise de campo mais profunda.

O critério utilizado se baseou na constatação da existência de três atividades e programas de orientação carismática: cultos e/ou reuniões de “cura e libertação”, grupos pequenos de discipulado e reuniões de consagração, “cura interior” e “busca de poder”<sup>99</sup>. O critério estabelecido buscou verificar as manifestações, comportamentos, ênfases e organização conforme as descrições que seguem das atividades:

Cultos e/ou reuniões de “cura e libertação”, onde com certa frequência são realizadas campanhas e “correntes” de oração visando à libertação de opressões demoníacas, cura de enfermidades pelo poder divino e prosperidade financeira. Foi observado que em tais ocasiões segue-se um roteiro que inicia com cânticos (momento de louvor), ofertório, testemunhos, pregação e apelo onde se invocam as curas, as libertações e a prosperidade sobre os/as participantes.

Pequenos grupos de discipulado, que correspondem à “visão” compartilhada pela Primeira Região Eclesiástica, organizados como parte da metodologia de crescimento numérico para as igrejas. Cada Igreja Local deverá a cada ano, até 2014, estruturar determinado número de grupos de discipulado conforme o estabelecido no Planejamento Estratégico. Nesses grupos valoriza-se a liderança leiga, embora na estrutura de discipulado proposta se constate uma tendência à centralização clerical e a um modelo eclesiológico “celular”, característico em algumas igrejas da corrente neopentecostal.

---

<sup>98</sup> Nos distritos selecionados há um total de 60 igrejas estruturadas e reconhecidas pelo Concílio Regional. Desse total de igrejas, 18 possuem home pages ou blogs na Internet, representando em torno de 30% das comunidades de fé metodistas existentes no Município de Rio de Janeiro. Dos 18 sites e blogs, seis apresentaram fatores limitadores: a imprecisão das informações relatadas (em três blogs); problemas na configuração que deixaram indisponíveis dois sites; e a programação regular não exibida num site. Dessa forma, sabe-se com precisão a informação contida em 12 home pages, o que não comprometeu a pesquisa, visto que as visitas e os contatos permitiram prosseguir com a análise. Sites e blogs pesquisados: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/>; <http://www.metodistabarra.com.br/principal.htm>; <http://www.catedralmetodista.org.br/>; <http://metodistabetelcg.com.br/>; <http://metodistacentraldeanchieta.com.br/>; <http://www.imeta.com.br/>; <http://www.metodistadatijuca.com.br/home.asp>; <http://metodistaembaciadeanchieta.blogspot.com/>; <http://www.metodista-copa.org/>; <http://igrejametodistaemdeodoro.blogspot.com/2007/09/igreja-metodista-em-deodoro-no-dia.html>; <http://www.metodistarealengo.com.br/>; <http://igrejametodistavieirafazenda.blogspot.com/2008/05/comunidade-missionaria-servio-do-povo.html>; <http://www.idefacil.com.br/imrocinha/>; <http://www.imjb.org.br/>; <http://www.metodistacascadura.com.br/>; <http://www.metodistajardimnovo.org/>; <http://nossoterritorio.blogspot.com/2008/05/viva-bossa-nova.html>; <http://www.imrp.org.br/php/index.php>.

<sup>99</sup> Tais atividades são consideradas representativas por exprimirem as principais ênfases e, conseqüentemente, a dinâmica do Movimento Carismático. Segundo Mark B. Stokes, o Movimento é organizado em pequenos grupos de pessoas que se reúnem para o estudo bíblico, intercessão e celebrações de louvor e cura nas igrejas tradicionais que, ocasionalmente celebram cultos de cura e oração (cf. STOCKES, Mack B. *O Espírito Santo na Herança Wesleyana*. P. 75). As considerações de Stokes indicam que ênfases da oração, cura e estudo da Bíblia delineiam o perfil carismático de uma igreja.

As Reuniões de consagração, cura interior e/ou “busca de poder”. São recorrentes nos movimentos pentecostal e carismático, que figuram nas igrejas do universo pesquisado como momentos para o “reabastecimento espiritual”, ou uma “recarga” do Poder de Deus e cura das “enfermidades da alma” ou das maldições. Em tais reuniões são freqüentes a glossolalia, os arrebatamentos e êxtases espirituais que geram arroubos, alívio e motivação de quem participa.

Geralmente as consagrações são tipificadas pela renovação da unção do Espírito Santo sobre as pessoas fiéis que se reúnem para orar, entoar cânticos e invocar a graça de Deus. A cura interior é frequentemente realizada através de um/a pastor/a ou liderança leiga “capacitada” para vasculhar a psique de alguém e, uma vez que traumas, distúrbios, complexos etc são trazidos à tona, o/a pastor/a ou a pessoa “capacitada” intercede determinando a cura da alma e, havendo maldições, “quebrando-as”. As reuniões de “busca de poder” são as ocasiões em que “cânticos de fogo” são entoados, orações feitas para o “derramar” do poder de Deus de maneira mais extravagante que nas consagrações, pois nestas reuniões aquele/a que não recebeu o Batismo do Espírito Santo terá a oportunidade de experimentá-lo<sup>100</sup>.

Constatou-se uma adesão média pela dinâmica de grupos pequenos de discipulado<sup>101</sup>. Essa constatação pode indicar tanto um momento de adequação na implantação da “visão” regional de discipulado, como a recusa de algumas igrejas do programa proposto.

Foi constatada em 7 igrejas a existência de reuniões de consagração, “cura interior” e “busca de poder”, em dias e horários variados, como atividades regulares<sup>102</sup>. A pesquisa não pôde verificar a freqüência dessas reuniões, o que não significa insucesso, visto serem mantidas na grade de atividades semanais, podendo indicar um caráter imprescindível para o dia-a-dia dessas comunidades.

---

<sup>100</sup> Dos 12 sites e blogs das igrejas pesquisadas onde as informações puderam ser recolhidas com precisão, em 11 constavam como atividades regulares cultos ou reuniões de cura e libertação em dias e horários variados ao longo da semana. Em uma das igrejas, localizada no Distrito de Cascadura, a ênfase na cura e na libertação é significativa, confirmada tanto na quantidade de reuniões que realiza (duas por semana) como na preocupação com a capacitação leiga para o serviço ministerial nessa área, oferecendo um curso para formação de líderes em que são ministrados cursos de oração, intercessão e batalha espiritual.

<sup>101</sup> Cinco igrejas informaram a existência desses grupos, sendo 4 no Distrito do Catete e uma no Distrito de Realengo. Das 4 igrejas no Distrito do Catete, duas apresentaram a estrutura de discipulado segundo o modelo estabelecido pela Primeira Região. No Distrito de Cascadura, a mesma igreja que demonstrou ênfase significativa na cura e libertação, no curso de líderes que oferece parece corroborar com a estrutura de discipulado proposta pela Primeira Região, mesmo não informando a existência de grupos pequenos.

<sup>102</sup> No Distrito da Penha, uma igreja realiza 4 reuniões semanais com ênfases na busca, consagração e cura da alma. No Distrito do Catete, uma igreja realiza duas reuniões semanais; e no Distrito de Realengo, uma igreja também realiza duas reuniões por semana.

Os resultados obtidos pela análise auxiliam a leitura sobre o metodismo presente na cidade do Rio de Janeiro. A análise também possibilita a percepção dos níveis de influência que o neopentecostalismo exerce sobre a Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro e em que medida tais influências descaracterizam a sua identidade doutrinária determinando a teologia que as igrejas adotam, bem como as expressões e formas litúrgicas que celebram.

#### 4.3.2. Teologia

A realização de cultos e reuniões de cura e libertação, a implantação de programas de discipulado visando o crescimento numérico, somadas às reuniões de busca, cura interior e de consagração evidenciam tanto uma opção de perfil carismático na programação das igrejas observadas, como a adoção de “teologias” que legitimam tais atividades. Puderam ser constatados quatro objetivos distintos nas programações e projetos dessas igrejas: libertação das opressões demoníacas (possessões e enfermidades), prosperidade financeira, equilíbrio emocional dos/as fiéis e expansão numérica. Para a fundamentação desses propósitos foi percebido a adoção de duas correntes doutrinárias neopentecostais: a batalha espiritual<sup>103</sup> e a teologia da prosperidade.

Nas reuniões das igrejas analisadas, foi observado o mesmo imaginário dualista da batalha espiritual na identificação das forças e influências demoníacas com as religiões afro-brasileiras e com o catolicismo popular. Geralmente as quebras de maldições são associadas a “trabalhos” feitos contra os fiéis, suas casas e famílias e a razão das vicissitudes num bairro, comunidade ou residência o fato de ter sido dedicada a alguma entidade, em grande parte santos católicos e seus correspondentes na Umbanda.

Semelhante à batalha espiritual, a teologia da prosperidade influencia os discursos e programações. A forma contínua com que são idealizadas e realizadas campanhas e proferidas mensagens de solução imediata e eficaz de problemas,

---

<sup>103</sup> O conceito estabelecido de batalha espiritual foi abraçado no interior das igrejas metodistas menos como doutrina sistematizada e mais como cosmovisão. A adesão desta concepção foi observada nas igrejas analisadas onde enfermidades, problemas de ordem psíquica, emocional e social são atribuídos frequentemente às forças demoníacas. Algumas expressões características ao imaginário dualista da batalha espiritual, como o jargão “tá amarrado”, são recorrentes nas reuniões de cura e libertação. Da mesma forma são realizadas correntes de cura e libertação, unção com óleo para imunizar os/as fiéis da investidas do “inimigo”, “propósitos” para libertação total de pessoas, famílias, trabalho e negócios, além de seminários e ministrações sobre os/as fiéis para quebra de maldições do presente e do passado, algumas vezes herdadas dos antepassados.

demonstra o quanto as igrejas pesquisadas vem abraçando as afirmações do conceito de vida abundante (próspera), também reforçada pela mídia evangélica<sup>104</sup>.

### 4.3.3. Liturgia

A liturgia é uma das áreas onde a influência neopentecostal é mais facilmente percebida no metodismo carioca. As reuniões das igrejas que foram observadas seguem basicamente a mesma estrutura de culto, distinta das orientações episcopais<sup>105</sup>: início com uma oração e na seqüência momentos de louvor, ofertório, pregação e apelo do pastor aos fiéis para que se dirijam ao altar e recebam as bênçãos que foram buscar. Dependendo do propósito motivador das reuniões, são organizadas séries de pregações temáticas ou campanhas por um determinado período. É recorrente a utilização de mediações simbólicas. Dependendo do tema proposto o óleo ungido é derramado sobre a cabeça e em outras partes do corpo dos/as fiéis, réplicas de portas são erguidas, pedras, miniaturas de tijolos, ou bandeiras são consagradas e ofertadas como meios de graça e bênçãos a quem recebe.

A escolha dos cânticos não é feita aleatoriamente. São selecionados de acordo com os temas das reuniões e das campanhas executados por ministérios de louvor. Os cultos se estendem por duas horas em média, sendo a metade do tempo dedicado ao momento de louvor e adoração que por vezes prossegue por alguns instantes após o ofertório. As pessoas envolvidas no ministério de louvor não se limitam a conduzir os cânticos, entendendo o momento como propício para “ministrar” à igreja. Quem conduz os cânticos não se considera simplesmente cantor e músico, e sim “ministro de louvor” com a autoridade de levitas.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Conforme observado, nas reuniões de cura e libertação também são recorrentes as expressões de invocação da prosperidade, tais como “determine a bênção”, “Deus que restitui”, “tome posse”. São comuns em pregações e campanhas de oração temas como “portas abertas”, “sonhos de Deus”, “fé e incredulidade”, “conquistando as bênçãos”, “vida vitoriosa”. São expressões de um mesmo propósito, ou variações de um mesmo tema, a saber: a felicidade acessível a todos pela fé.

<sup>105</sup> Conforme as orientações pastorais, a forma estabelecida para um culto metodista deve constar dos momentos de adoração, confissão, louvor, edificação (pregação da Palavra) e dedicação. Quanto às celebrações eucarísticas, segundo as normativas canônicas cada igreja local poderá estabelecer a sua periodicidade. Cf.: COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. *O Culto da Igreja em Missão*. P. 12-18. Como nas igrejas neopentecostais, os temas são inspirados nas Sagradas Escrituras e giram basicamente em torno do mesmo fim: a prosperidade, libertação e cura. O leque temático é variado: “portas abertas”, “fechando as portas”, “erguendo um altar”, “óleo de alegria”, “recebendo a graça”, “busca do Espírito Santo”.

<sup>106</sup> A concepção de ministério levítico é uma expressão da mencionada “cultura *gospel*”, que diz respeito ao aspecto do “reprocessamento da teofania das tradições monárquicas de Jerusalém” que, somado ao restabelecimento da figura dos levitas (os sacerdotes que serviam no santuário e no templo), manifesta-se na utilização de instrumentos musicais judaicos e na estrela de Davi como ornamento nos

O momento do ofertório recebe nessas reuniões uma dedicação significativa. Praticamente é seguido um ritual que consiste numa breve reflexão bíblica de duração média de dez minutos, quando uma exortação é feita à congregação sobre o ato de ofertar com contribuições e dízimos associando-os com a fidelidade a Deus e como mediação das bênçãos. Em seguida a congregação é chamada a entregar suas ofertas em um gazofilácio diante do altar ou em salvas dirigidas até os/as fiéis por pessoas designadas. Enquanto se oferta, o ministério de louvor entoia um cântico que corresponda e reforce a mensagem da fidelidade associada às bênçãos de Deus. O momento é finalizado por uma oração de dedicação das ofertas e de invocação das bênçãos sobre os/as fiéis.

O tempo dedicado à pregação também é significativo<sup>107</sup>. Em alguns casos, a pregação é feita com um fundo musical executado em um teclado, o que sensibiliza os os/as ouvintes. É comum a interatividade do pregador com a congregação no meio do sermão<sup>108</sup>. Um traço marcante nas pregações é a proclamação feita na primeira pessoa que passa a impressão de que a mensagem é direcionada para cada ouvinte. Um estilo de pregação amplamente usado por tele-evangelistas e pastores neopentecostais.

Após o sermão, com fundo musical correspondente à mensagem transmitida, um apelo é feito e atendido. Pessoas se dirigem ao altar e recebem oração diretamente do pregador ou de intercessores (membros de ministérios de oração e intercessão). Nesse momento podem ocorrer manifestações como possessões, arrebatamentos, glossolalia etc.

## Conclusão

A análise realizada sobre a Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro tornou possível constatar as duas realidades eclesiais: a “ortodoxa” e a carismática. A coexistência dessas duas realidades é tensa e conflitante, uma vez considerados como critérios de avaliação os aspectos teológico e litúrgico.

---

santuários. Cf.: CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel*. P.188. Buscando o ordenamento dos ministérios de louvor nas igrejas da Primeira Região, foi elaborada uma cartilha com orientações básicas para a organização da parte musical nas comunidades, cf.: SILVA, Célia Bretanha Junker; SILVA, Nelson Mathias. *O Ministério de Música e Louvor na Igreja*. Rio de Janeiro: Igreja Metodista-Primeira Região Eclesiástica, 1998.

<sup>107</sup> Um sermão demanda em média quarenta minutos, é permeado por chavões evangélicos, em linguagem clara com constantes analogias e referências teofânicas do Antigo Testamento cujas palavras de ordem geram otimismo e empolgação.

<sup>108</sup> Um pregador pode chegar a pedir à congregação que repita de três a quatro vezes declarações positivas do tipo “sou mais que vencedor” e “se Deus é por nós, quem será contra nós”.

A primeira realidade eclesial, a “ortodoxa”, é uma expressão do protestantismo histórico de missão, inserido no Brasil pela mediação norte-americana. Tal mediação incorporou elementos distorcionantes que tornaram o metodismo brasileiro configurado como segmento religioso puritano, pietista e fundamentalista.

Como representante do protestantismo histórico, o metodismo no Brasil contribuiu para a tentativa de sepultamento da matriz religiosa, sofrendo como conseqüência a alcunha de segmento religioso minoritário.

Diante do crescimento do pentecostalismo e neopentecostalismo, a Igreja Metodista no Rio de Janeiro reage apresentando uma proposta de crescimento numérico após as revisões de mudanças paradigmáticas do modelo eclesial fincado na cidade do Rio de Janeiro, resultante da inserção mediada pelos EUA. Dessa maneira a “ortodoxia metodista” reage às influências pentecostais e neopentecostais sobre a sua teologia e liturgia reafirmando os elementos fundamentais da identidade wesleyana, resgatados do metodismo primitivo inglês.

Tanto a teologia com a liturgia dessa realidade eclesial enfatiza a missão, o diaconato e a comunhão como elementos que configuram a ortodoxia wesleyana. No que se refere à realidade eclesial carismática, foram percebidas influências neopentecostais nos dois critérios de avaliação estabelecidos nesta pesquisa: a teologia e a liturgia. Com base no que foi analisado, destacam-se quatro fatores que correspondem a tal influência sobre o metodismo carioca:

1. A influência pentecostal e neopentecostal direta que as igrejas recebem de outros grupos eclesiais com tal orientação, seja pela proximidade geográfica, ou pelos meios de comunicação (tele evangelistas), que gera o receio da perda para a concorrência no “mercado religioso”, confirmando a lógica neoliberal que norteia atualmente as relações inter-religiosas.

2. A presença de fiéis provenientes dos segmentos pentecostais e neopentecostais, forçando as igrejas optarem por modelos e ênfases mais adequados, ajustados e contextualizados aos anseios do/a fiel carioca.

3. A orientação carismática dos/as pastores/as dessas igrejas que, ou por autenticidade ou conveniência, incorporam estilos de liderança, práticas de culto e manifestações espirituais às igrejas para onde são designados/as.

4. A reação, no interior das igrejas metodistas, da negação da matriz religiosa brasileira, com a qual o neopentecostalismo mantém uma relação de interatividade. Na busca por um modelo missionário contextualizado à realidade brasileira, a Igreja Metodista desconsiderou o referencial religioso que integra a identidade cultural do

homem e da mulher brasileiros, deixando uma lacuna em seu propósito evangelizador.

Cumpridas as etapas propostas neste capítulo, a pesquisa levantará no capítulo seguinte o marco teórico que fornecerá os critérios para o julgamento das realidades eclesiais contidas no metodismo da cidade do Rio de Janeiro. Dessa maneira, a pesquisa prosseguirá com a investigação dos aspectos pastorais da eclesiologia do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer.

## CAPÍTULO 2

### A Eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer

Definido, no capítulo anterior, o quadro eclesial em que o metodismo carioca se encontra estabelecido, a partir deste momento a pesquisa levantará o seu referencial teórico (critério para julgamento) contido na eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Este capítulo objetiva destacar as dimensões dessa eclesiologia cujo desenvolvimento é percebido na sua trajetória teológica. Essa trajetória prosseguiu evoluindo tendo subjacente a busca constante pelas concreções da revelação na atualidade, embora interrompida em decorrência da sua opção pastoral e adesão à conspiração contra Hitler e o regime Nacional Socialista Alemão.

Para Bonhoeffer o lugar da concreção da revelação é a Igreja<sup>1</sup>. O alicerce eclesiológico no qual o pensamento teológico de Bonhoeffer é erguido estabelece também uma ponte com a teologia prática, uma vez que as intuições despontadas se apresentam como resultado do engajamento pessoal nos desafios pastorais de seu tempo. Bonhoeffer deixou um legado significativo para a teologia: uma teologia ocupada e fecundada pela prática. As sistematizações temáticas feitas por ele estão em conexão com a sua biografia.

A análise das fases na trajetória teológica de Bonhoeffer, a partir dos seus principais escritos, torna possível verificar e tipificar suas concepções eclesiais, sistematizadas nesta pesquisa em três dimensões: comunhão (koinonia), centralidade na pessoa de Cristo (cristocentrismo) e serviço (diaconia).

#### 1. Evolução do Pensamento Teológico de Dietrich Bonhoeffer

Quem foi Dietrich Bonhoeffer?<sup>2</sup> Nascido em 1906, no dia 04 de Fevereiro, em Breslaw<sup>3</sup>, foi laureado em Teologia Dogmática em 1927 e, no ano seguinte, em 1928, foi aprovado em seu primeiro exame eclesiástico, iniciando o vicariato em Barcelona,

---

<sup>1</sup> APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. “*Estar-aí-para-outros*” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Revista Eletrônica da PUCRS, v. 36, nº 153, setembro, 2006. P.584, visitada em 06/06/2007.

<sup>2</sup> Conforme Harald Malschitzky atesta: “discípulo, testemunha e mártir”; título dado a uma coletânea de escritos de Dietrich Bonhoeffer reunidos para meditações. Cf.: MALSCHIZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: Discípulo, testemunha, mártir*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. De acordo com Greig Slane, um mártir, cf.: SLANE, Graig, *Bonhoeffer, o Mártir*. São Paulo, Editora Vida, 2007. Segundo a definição de Eberhard Bethge, um “teólogo, cristão, homem do seu tempo”: as três identidades que evidenciam as mais significativas mudanças dimensionais, ou etapas, no curso de sua trajetória. Cf.: BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Man for His Times. A Biography*. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P.677.

<sup>3</sup> BETHGE. *A Biography*. P.3-23; MILSTEIN. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. P. 11-12. Em 1912 sua família se instalou em Berlim onde seu pai, Dr. Karl Bonhoeffer, iniciou o magistério na Universidade.

Espanha, sendo designado, em seguida, como estagiário em uma paróquia em Berlim de 1929 a 1930, quando foi habilitado como docente na Universidade de Berlim. No mesmo ano, em 1930, recebeu uma bolsa de estudos nos Estados Unidos e ingressou no *Union Theological Seminary*, em Nova York<sup>4</sup>.

De 1931 a 1933, Dietrich Bonhoeffer iniciou a prática docente na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim<sup>5</sup>. Em 30 de janeiro de 1933, Adolf Hitler tornou-se chanceler do *Reich*. Bonhoeffer se opôs radicalmente, iniciando uma jornada de contestação, resistência e militância contra o Nacional Socialismo de Hitler junto à Igreja Confessante<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Onde estabeleceu vínculos com os irmãos Niebuhr, John Baillie, Henry P. van Dusen, Paul Lehmann e Jean Lasserre. Cf.: BETHGE, *A Biography*. P. 45-169.

<sup>5</sup> Esse foi um período fecundo na sua trajetória teológica. No primeiro ano teve o primeiro contato pessoal com Karl Barth em Bonn, foi eleito secretário para o movimento da juventude na Conferência Ecumênica de Cambridge (na Inglaterra) e ordenado ministro luterano. Em 1932, participou da Conferência Internacional da Juventude, em Gland, na Suíça, onde discursou o tema: “A Igreja está morta”. No mesmo ano o partido Nacional-Socialista (fundado por Adolf Hitler em 1919), obteve a maioria das cadeiras no parlamento alemão. Como Livre-Docente em Berlim, Bonhoeffer ministrou nesse período os cursos: “História da Teologia Sistemática no Século XX”, “A Filosofia e a Teologia Protestante” (1931), “A Essência da Igreja”, “Existe uma Ética Cristã?”, “Criação e Queda”, “Teologia Contemporânea”, “Problemas de uma Antropologia Teológica” (1932), “Cristologia” e “A Filosofia da Religião em Hegel” (1933). Cf.: MILSTEIN, *Vida e pensamento*. P.27-28 e BETHGE, *A Biography*. P.173-323. A respeito da sua atuação ecumênica de Bonhoeffer, cf.: BETHGE, *A Biography*. P.238 – 253.

<sup>6</sup> MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 35. Em transmissão ao vivo na rádio, no dia 1º de fevereiro (dois dias depois da ascensão de Hitler) palestrando sobre “A Evolução da Noção de Líder (*Führer*)”, Dietrich Bonhoeffer advertiu: “Se o *Führer* se deixar levar pelos governados a ser o seu ídolo – e o governado sempre esperará isso dele -, a imagem do líder (*Führer*) descambará para a do tentador (*Verführer*)... Governante e governo que se divinizam afrontam a Deus”. Por esse motivo, a palestra foi interrompida antes do seu término. Dois meses depois, no dia 7 de abril de 1933, é proclamada a Lei Ariana pelo governo sob o nome oficial de “Decreto para Recomposição do Funcionalismo Público”. Todos os servidores públicos não-arianos (judeus de fé, de descendência e seus respectivos cônjuges) foram demitidos Cf.: BETHGE, *A Biography*. P. 263-268; 304-323. No mesmo mês de abril, Bonhoeffer escreve e discursa sobre o tema “A Igreja e a Questão dos Judeus” e sobre “O Parágrafo Ariano na Igreja”. Ele destacou três aspectos fundamentais a respeito da posição da Igreja frente à ação do Estado com relação aos judeus: 1º - a Igreja deveria se perguntar sobre a legitimidade da ação do Estado; 2º - o compromisso da igreja deveria ser com as vítimas que pertencessem ou não aos círculos eclesiásticos; 3º - a responsabilidade da igreja não seria apenas de cuidar das “vítimas da roda, mas de se atirar nos raios dessa roda”. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P.35-38. A Igreja Luterana, naquele momento, estava dividida. Havia um bom número de partidários do nacional-socialismo, os “teuto-cristãos”, que ensinavam incorporar o “Princípio do Líder” (*Führerprinzip*). O candidato dessa ala, Ludwig Muller, foi eleito em 27 de setembro de 1933, com 70% dos votos, como bispo nacional. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 38-40. No ano seguinte, de 29 a 31 de maio, 138 delegados provenientes das igrejas territoriais se reuniram em Barmen e acolheram uma proposta elaborada por Karl Barth, conhecida como a “Confissão de Barmen”, sendo com isso também organizada a Igreja Confessante. Em face da conjuntura eclesiástica na Alemanha, naquele mesmo ano foi preparada a Liga Pastoral de Emergência, sob a liderança de Martin Niemöller, que protegeu os ministros de descendência judia, enquanto a Igreja Territorial da Prússia em 6 de setembro assumia, em assembleia, o Parágrafo Ariano. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P.41 e BETHGE, *A Biography*. P.366-372. Quanto ao conteúdo da referida Confissão, há versões disponíveis na íntegra da Internet. Preferiu-se nesta pesquisa apenas atentar para a tradução de Prócoro Velasques em sua tese sobre Bonhoeffer. Cf. VELASQUES, Prócoro. *Uma ética para os nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1977. P. 93. Embora a Igreja Confessante tenha se manifestado de forma resistente, Bonhoeffer, que acompanhou o desenrolar da assembleia em Barmen à distância, constatou que a preocupação central girou em torno de questões internas da igreja

Em 1935 Bonhoeffer assumiu a direção de um dos seminários da Igreja Confessante, criando mais tarde a Casa da Irmandade em Fikenwalde. No ano de 1937 o Seminário de *Finkenwalde* foi fechado pela Gestapo e 27 alunos encarcerados.

Em 1938, Bonhoeffer teve sua permanência em Berlim interdita que o obrigou a “exilar-se” nos Estados Unidos<sup>7</sup>. Após rápida estada na América do Norte, regressou à Alemanha em 1939, ingressando assim na *Abwehr*<sup>8</sup>. Em 1940, Bonhoeffer foi proibido de falar e obrigado a anunciar os seus deslocamentos dentro do território alemão. Ainda assim militou na resistência, viajando à Suíça em missão junto ao movimento ecumênico para discutir a respeito da rendição da Alemanha entre os anos de 1941 e 1942<sup>9</sup>.

Em 1943, após falharem dois atentados contra Hitler (13 e 21 de março), Bonhoeffer foi preso juntamente com seu cunhado, Hans von Dohnanyi, e transferidos em seguida para a prisão em Tegel<sup>10</sup>.

Após transferência em 1944 para a prisão da Gestapo em Pinz-Albrecht-Strasse em decorrência da descoberta do dossiê de Zossen<sup>11</sup> e a falha de outro atentado contra Hitler (20 de julho), Bonhoeffer foi finalmente transferido para o Campo de Concentração em Büchenwald, em seguida para Regensburg no ano de 1945. No dia 5 de abril, Hitler ordena a execução de todos os que participaram dos atentados. Bonhoeffer então recebe a transferência para Schödenberg e depois para Flossenburg.

sem um posicionamento sobre a situação dos judeus. Foi uma assembléia na qual a Igreja não quis se envolver com as questões políticas daquele momento. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 42. Em agosto de 1934, foi realizada na ilha de Fano, na Dinamarca, a Conferência Ecumênica. A organização dessa Conferência enviou convite para as duas igrejas alemãs participarem. A Igreja Confessante apresentou na ocasião o relato da situação política e eclesiástica na Alemanha e dos rumores de guerra. Cf.: MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 44 e BETHGE, *A Biography*. P. 372-392. Nesse momento é destacada a atuação do Bispo Georg Bell ao lado da Igreja Confesante. Contudo, o movimento ecumênico mundial recusou-se envolver na causa proposta e ansiada por Bonhoeffer.

<sup>7</sup> MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 46-61 e BETHGE, *A Biography*. P. 419-678.

<sup>8</sup> Foi o serviço de contra-espionagem das Forças Armadas Alemãs liderada pelo Almirante Walter-Willhelm Canaris que se tornou o núcleo de resistência contra Hitler e seu regime. A respeito da *Abwehr*, a liderança de Canaris e as iniciativas da resistência alemã na Segunda Guerra, cf.: BASSET, Richard. *Almirante Canaris: misterioso espião de Hitler*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

<sup>9</sup> Bethge, *A Biography*, p. 681-797. Nesse ínterim Bonhoeffer iniciou a obra que ficaria inacabada: “Ética”.

<sup>10</sup> Além de Bonhoeffer e Dohnanyi foram encarcerados pela Gestapo Wilhelm Canaris e Hans Oster, os demais integrantes da *Abwehr*. MILSTEIN, *Vida e Pensamento*. P. 79 e BETHGE, *A Biography*, P. 799-891.

<sup>11</sup> Trata-se de uma série de documentos descobertos pela Gestapo escondidos em um porão em Zossen, no sul de Berlim. Nesses documentos constavam os diários do Almirante Canaris; os prontuários médicos de Hitler, incluindo uma avaliação negativa sobre a sua sanidade mental emitido na Primeira Guerra quando fora intoxicado por gás; relatórios a respeito das atrocidades alemãs compiladas por Dohnanyi e outros membros da *Abwehr*; e os registros das conversas de Bonhoeffer na Suécia e Suíça com agentes ingleses e das suas negociações através do Vaticano. A descoberta do dossiê de Zossen desencadeou a captura dos envolvidos na resistência alemã e no fim da *Abwehr*. Cf.: BASSET, Richard. *Almirante Canaris: misterioso espião de Hitler*. P. 282-283.

Na manhã de 9 de abril, Bonhoeffer foi enforcado. Sete dias depois Hitler se suicidou e no dia 7 de maio o III Reich foi derrotado pelas Forças Aliadas<sup>12</sup>.

Segundo alguns autores, cada etapa da biografia de Bonhoeffer desponta uma nova fase no seu pensamento teológico. Prócoro Velasques, na defesa da “evolução no pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer”<sup>13</sup>, afirma ser difícil uma compreensão correta do pensamento bonhoefferiano em vista das interpretações variadas, cada qual com suas respectivas lentes hermenêuticas<sup>14</sup>.

No entendimento desta pesquisa, a tese proposta por Prócoro Velasques da evolução temática no pensamento de Dietrich Bonhoeffer centrada na ética, não implicou no abandono da eclesiologia. Antes, o tema seguiu subjacente ao seu pensamento, determinando todas as suas reflexões e inquietações. Essa é a tese que postula André Dumas<sup>15</sup>. Ao tematizar o pensamento bonhoefferiano, o definiu como a

<sup>12</sup> BETHGE, *A Biography*. p. 893-933.

<sup>13</sup> Prócoro Velasques foi um dos primeiros (e poucos) teólogos latino-americanos a enveredar pelo caminho do pensamento de Bonhoeffer. O referido livro foi resultado de uma série de preleções, realizada na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista em 1977. O conteúdo integrava sua tese de doutorado defendida um ano antes na França. Sua percepção a respeito de Dietrich Bonhoeffer é, sem dúvida, significativa e imprescindível para a compreensão e estudo deste teólogo.

<sup>14</sup> Velasques fundamenta a tese da evolução do pensamento de Bonhoeffer na maneira como refletiu a cristologia, a eclesiologia e a ética apreciando, inicialmente, as classificações das fases por John Godsey, Eberhard Bethge, e de Mary Bosanquet para, em seguida, propor a sua própria classificação, em que divide a biografia e o pensamento de Dietrich Bonhoeffer em seis fases: a primeira fase, de 1927 a 1931, onde a ênfase é a eclesiologia; a segunda, de 1931 a 1932, quando liberta a cristologia da eclesiologia e desenvolve sua posição quanto à relação Igreja-Estado; a terceira, de 1934 a 1935, momento em que define seu status e missão entregando-se inteiramente à Igreja Confessante; a quarta, em 1935, ao assumir a direção do Seminário de Finkenwalde; a quinta, em 1939, quando inicia se engaja na Abwehr; e finalmente a sexta, inaugurada com a carta dirigida a Eberhard Bethge em 30 de abril de 1944, quando apresenta uma nova reflexão teológica. Cf.: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 15-18.

<sup>15</sup> André Dumas e Eberhard Bethge, na opinião de Prócoro Velasques, foram os que souberam melhor captar e sistematizar a teologia bonhoefferiana. Cf.: DUMAS, André; BOSC, Jean; e CARREZ, Maurice. *Novas Fronteiras da Teologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1969. P. 99-114. Esta publicação em português é a coletânea de “seis conferências proferidas em uma paróquia parisiense” realizadas pelos autores a respeito das contribuições à Teologia do século XX de Bultmann, Barth, Cullmann, Tillich, Dodd e Bonhoeffer, intitulado originalmente *Théologiens protestants contemporains*, traduzido da revista *Foi et Vie*, nº 3, 1966 por Jaci Maraschin. A conferência a respeito de Bonhoeffer coube a Dumas pela propriedade na captação do pensamento bonhoefferiano destacada acima. Segundo Dumas, enquanto Feuerbach sustentara que Deus era vampiro do ser humano, nutrindo-se de nossa fraqueza, Bonhoeffer anunciava a fraqueza de Jesus Cristo crucificado que encontra o homem cheio de poder; e quanto a Nietzsche, defronta-se na indagação: será possível viver alguém com Cristo em sua paixão ou será preciso aboli-la para alcançar enfim a vida? Cf.: DUMAS, *Novas Fronteiras*. P. 99-100. Dumas situou Dietrich Bonhoeffer no século XX como “uma resposta a duas vozes alemãs do século XIX: Feuerbach e Nietzsche”. Servindo-se da ilustração de Nietzsche, cf.: NIETZSCHE. *Das três transformações*. In: *Assim Falou Zaratustra*. 2002. P. 34-37. E-book: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf> (visitado em 27/01/2009); onde resume o itinerário de seu pensamento nas três transformações do espírito: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão e o leão em criança; Dumas assim estabelece sua classificação temática da trajetória de Bonhoeffer: No primeiro terço de sua vida passou como camelo que acumula uma sabedoria pesada, sendo um brilhante aluno de Sistemática na Universidade de Berlim, desconfiando que tal bagagem de erudição o estivesse desviando da imitação combativa e sofredora de Jesus Cristo; no segundo período, como leão, participou das lutas da Igreja Confessante; e, finalmente como criança, no terceiro momento de sua trajetória, nos últimos meses vividos na prisão, descobrindo que Deus está presente no mundo

busca por “uma Igreja para os não religiosos”. Em todas as fases de sua trajetória, Dumas destacou a paixão de Bonhoeffer pela presença e atuação da Igreja no mundo e na sociedade secular. A reflexão a respeito do pensamento de Bonhoeffer o conduziu a classificá-lo como “o teólogo das dimensões comunitárias da existência cristã”<sup>16</sup>.

Appel e Capozza identificam a eclesiologia como chave hermenêutica para a compreensão devida do pensamento de Dietrich Bonhoeffer, mesmo nos pontos onde alguns estudiosos insistem em afirmar o seu abandono<sup>17</sup>.

A direção proposta na presente pesquisa corrobora com as opiniões de Dumas, Appel e Capozza. Dietrich Bonhoeffer não abandonou o tema da eclesiologia, sendo antes o seu ponto de partida e a base de sustentação do seu pensamento teológico. As fases que se seguiram na sua trajetória foram impulsionadas pela inquietação no tocante à presença e atuação da Igreja no mundo. Nesta perspectiva que se seguirá investigando o elemento eclesial na produção teológica de Bonhoeffer.

## 2. Ênfases Teológicas de Bonhoeffer

O pensamento de Bonhoeffer não foi resultado de especulações teológicas, mas fundamentalmente de reações provocadas na sua prática pastoral e militância cristã. Esse dado é importante para a compreensão dos temas desenvolvidos em suas reflexões.

Eberhard Bethge dedicou uma atenção especial ao que denominou de “Nova Teologia”, recolhida fundamentalmente dos escritos do período em que Bonhoeffer esteve preso<sup>18</sup>. Esse é o ponto de partida para uma compreensão lúcida do legado teológico de Bonhoeffer, no qual despontam três importantes temas: “O mundo tornado adulto”, “A Disciplina Arcana” e a “Interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos”<sup>19</sup>. Sobre este último, Bethge menciona:

---

sem Deus e que é preciso viver diante de Deus no mundo sem Deus, com Deus fora do mundo, e na companhia de Cristo o abandono do mundo por Deus.

<sup>16</sup>DUMAS, *Novas Fronteiras*. P.108-109.

<sup>17</sup> APPEL e CAPOZZA, *Estar-aí-para-outros*. P.588. Referência feita aos comentários sobre a superação da eclesiologia na *Ética* de Bonhoeffer por parte de determinados estudiosos que não são destacados tampouco mencionados pelos autores neste artigo.

<sup>18</sup> Publicado em português com o título *Resistência e Submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

<sup>19</sup> A partir da percepção dessa nova teologia decorrem outros conceitos e temas obtidos pela leitura das diversas fases do legado de Bonhoeffer. Por influência de Bethge e pela percepção sistematizada da sua produção teológica, Mondin, diante do tema “o mundo tornado adulto”, denomina o pensamento de Dietrich Bonhoeffer como “Cristocentrismo a-religioso” ao situá-lo como um dos precursores do

A frase foi usada pela primeira vez no último ano de sua vida, quando um novo impulso o moveu para reexaminar sua teologia. Essa nova abordagem possibilitou que avançasse, em total contraste com a situação em que se encontrava naquele momento. Ele foi atraído pela situação a produzir um novo trabalho teológico.<sup>20</sup>

Num mundo tornado adulto, não caberia mais a utilização de linguagens metafísicas provenientes do classicismo cristão. Nesse sentido, Bonhoeffer recusa a “tutoria de Deus”<sup>21</sup>, bem como o “deus *ex machina*”<sup>22</sup> ou “tapa buracos”.

Sobre a “Disciplina Arcana”, de acordo com o levantamento temático de Eberhad Bethge, cabe uma visita ao próprio Bonhoeffer. Esse conceito desponta nas suas novas reflexões como decorrência da arreligiosidade que ele próprio propõe. “O que significam o culto e a oração na arreligiosidade? Ou, em um mundo tornado adulto?” Bonhoeffer responde: “A disciplina arcana ou a distinção entre último e penúltimo adquirem nova importância neste sentido?”<sup>23</sup>. A “Disciplina Arcana” é onde estão depositadas as percepções da igreja antiga, os princípios que guardam a essência da Igreja e são transmitidos pelo catecumenato. Bonhoeffer utiliza essa expressão em termos da confissão eclesial. Velasques, ao referir-se ao conceito,

---

movimento do “Ateísmo Cristão” afirmando a base cristológica do conteúdo de sua teologia. Uma forma de Cristocentrismo desvinculado das categorias e discursos religiosos, contudo aberto às expressões modernas para a sua comunicação. Mondin ainda destaca dois temas importantes desenvolvidos por Bonhoeffer. Um é o tema do “Cristocentrismo e Imitação”, baseado na obra “Discipulado”. Estabelecendo Cristo como cerne da vida cristã, ao imitá-lo isto implicará em a pessoa cristã assumir todas as fases de sua vida, na encarnação, na crucificação e na ressurreição, vivendo e acolhendo a realidade mundana, assumindo o martírio e a cruz da graça preciosa e exercendo uma função vicária em relação aos outros seres humanos e ao mundo. O outro tema destacado é o da “Igreja e Secularização”. Bonhoeffer denuncia e deixa entrever em seus escritos a caducidade do discurso cristão na modernidade, entendendo que o caminho da secularização não é “uma rendição complacente às concepções ‘secularistas’ e atéias do homem moderno; não é um artifício para liquidar a Igreja e a teologia em favor do homem e do mundo, mas sim uma nova metodologia para tornar inteligível e eficaz a comunicação do Evangelho em nosso século”. Cf.: MONDIN, Batista. *Grandes Teólogos do Século XX*. São Paulo: Paulinas, 1980. P. 165-166; 182-186; 186-190. Rosino Gibelini, por seu turno, reflete a respeito da “Ética” de Bonhoeffer o tema da “Ética da Responsabilidade”, resumindo o pensamento em: a) “ética como configuração”, partindo da ética cristã como fato da reconciliação do mundo com Deus realizada em Jesus; b) “dialética de último e penúltimo”, estabelecendo a ética não em princípios, mas na palavra da justificação (realidade última) contraposta à vida nova em Cristo e à vida eterna (realidade penúltima); c) “teoria dos mandatos”, que se interroga quanto a vontade de Deus, seu mandato concreto que alcança a realidade do ser humano no mundo, superando a dicotomia dos espaços sagrado e profano<sup>19</sup>; e d) “vida ética com responsabilidade”, enunciando basicamente que “em Jesus Cristo, a realidade de Deus entrou na realidade do mundo” dizendo “sim” à criação e o “não” do juízo, levando a vida ética ser vivida na responsabilidade com implicações no empenho total da vida Cristo. Cf.: GIBELINI, Rosino. *Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. P. 111; 112-113; 113-114.

<sup>20</sup> BETHGE, A *Biography*. P. 853-854.

<sup>21</sup> *Resistência e Submissão*. P. 432.

<sup>22</sup> *Resistência e Submissão*. P. 373 – Literalmente quer dizer “o Deus que sai da máquina”. “Deus não é um tapa-furos; Deus tem de ser conhecido não apenas nos limites de nossas possibilidades, mas no centro da vida; Deus quer ser reconhecido na vida e não apenas na morte, na saúde e na força e não apenas no sofrimento, na ação e não apenas no pecado. A razão disso está na revelação de Deus em Jesus Cristo. Ele é o centro da vida, e de modo algum ‘veio para’ trazer-nos a resposta para questões não resolvidas. A partir do centro da vida, certas perguntas até mesmo caem por terra e, da mesma forma, as respostas a essas perguntas”. *Resistência e Submissão*. P. 415-416.

<sup>23</sup> *Resistência e Submissão*. P. 371-372.

aponta para duas finalidades: “proteger a fé cristã contra a profanação e fazer distinção entre aquilo que é essencial e aquilo que não é”<sup>24</sup>.

Diante dessa abrangência temática, a pesquisa tenta, a seguir, entender onde se situa a sua eclesiologia e que conceituações, uma vez iluminadas pelas ênfases pontuadas, são desvendadas no pensamento eclesial de Bonhoeffer.

### 3. O Pensamento Eclesial de Bonhoeffer

Consideradas as fases da evolução teológica de Bonhoeffer, bem como as influências contextuais sobre o seu pensamento, o elemento eclesial pode ser levantado a partir das suas obras. Esta pesquisa busca captar tal elemento em: *Sanctorum Communio*, “Ato e Ser”, “Discipulado”, “Vida em Comunhão”, “Ética” e algumas cartas escritas na prisão.

#### 3.1. *Sanctorum Communio*

“*Sanctorum Communio*: Um estudo dogmático sobre a Sociologia da Igreja”, foi a tese de doutorado de Bonhoeffer publicada em 1927 aos 21 anos de idade. Neste tratado de eclesiologia ele elabora uma doutrina da Igreja partindo do ponto de vista da filosofia religiosa e social. O tema predominante nessa obra é a identidade da Igreja com Cristo<sup>25</sup>. Igreja, para Bonhoeffer, “é o Cristo existindo como comunidade”, “é o próprio Cristo presente”, como comunidade<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 86.

<sup>25</sup> Outro trabalho em que Dietrich Bonhoeffer desenvolve objetivamente o tema da eclesiologia é “Essência da Igreja”. *Sanctorum Communio* e “Essência da Igreja”, muito embora se distanciem cronologicamente, podem ser vistas em paralelo em função da aproximação temática e a complementaridade de uma com relação à outra. Nelas se explicitam de maneira extremamente objetiva as conceituações eclesiais basilares bonhoefferianas. “Essência da Igreja” trata-se de uma série de preleções realizada no segundo semestre de 1932, na Universidade de Berlim, inspirado no curso ministrado por Adolf Hanarck, “A Essência do Cristianismo” em 1900, na mesma escola. Nestas preleções, Bonhoeffer ressaltou os fundamentos cristológicos da Igreja que, considerada conjuntamente à tese *Sanctorum Communio*, evidenciam o que se vem afirmando nesta pesquisa no tocante à ênfase eclesiológica na trajetória teológica de Bonhoeffer<sup>25</sup>. É importante considerar as ponderações dos editores de “Essência da Igreja”. Esta supera a tese *Sanctorum communio*, defendida cinco anos antes em alguns aspectos. O primeiro aspecto considerado pelos editores diz respeito à cristologia. Um capítulo sobre o tema foi inserido antes do tratado sobre a Igreja como o critério predominante da representação como fundação na encarnação, no cumprimento da lei, na cruz e na ressurreição. Nesta preleção, muito embora usando a expressão “Cristo existindo como assembléia”, Bonhoeffer insiste na compreensão de que Cristo também como Senhor da Comunidade. O segundo aspecto é a insuficiência de informações contidas, sobretudo no que Bonhoeffer disse sobre a “*estrutura comunitária*”, do que se sucedeu com ele entre 1927 e 1932. No entanto, todas as intuições básicas do que ele apresentou seis anos depois, em “Vida em Comunhão” já se demonstram aqui. O terceiro aspecto diz respeito ao relacionamento da Igreja com o mundo, e o último com a preocupação do seu lugar no mundo, na Cristandade e na Teologia Dogmática. A reflexão inicia com uma indagação quanto à necessidade da Igreja, afirmando em seguida que “a Igreja é necessária!”, pois é o lugar onde Deus fala e existe para

Dumas esclarece que Bonhoeffer teve diante de si quatro possibilidades sócio-filosóficas para fundamentar a Igreja. A primeira, por meio do idealismo do sujeito, tipificado em categorias religiosas como o predomínio do individualismo, que corresponde à tradição kantiana fazendo-lhe concluir que “Cristo é fundamental porque representa o bem absoluto, contudo a igreja não deixa de ser mero adjuvante social”<sup>27</sup>. A segunda, baseada em Troeltsch, lhe fez constatar que ao contrário do idealismo, havia uma dimensão coletiva para a Igreja, sendo que tal princípio, inspirado pela Sociologia e não pela Teologia, tornava a Igreja como uma “organização social de fiéis individuais”<sup>28</sup>, ou a *peccatorum communio* a ser superada como humanidade adâmica pela unidade da nova humanidade em Cristo<sup>29</sup>. A terceira, sob a influência de Karl Barth<sup>30</sup>, para o qual, naquela fase, afirmava ser a fé fruto do evento da revelação, ocupando-se menos com as dimensões horizontais da Igreja<sup>31</sup>. A quarta, em que finalmente busca e recusa o objetivismo católico da instituição eclesiástica como meio de graça<sup>32</sup>.

A conclusão de que Igreja é a *Sanctorum Communio* deriva da convicção de Jesus Cristo, não como uma personalidade isolada que simplesmente havia lançado um ideal no qual foi possível formar uma comunidade, mas nele mesmo já se encontrava a presença da Igreja. “Em Cristo a humanidade é incorporada realmente na comunidade com Deus...”<sup>33</sup>. Sendo a Igreja instituída e realizada em e por Cristo, como *Sanctorum Communio* ela é sujeito: “É Cristo existindo como assembléia, cuja

---

nós. Dessa forma a preleção se ocupa em apresentar onde (lugar) e como (forma) a Igreja se manifesta. Corroborando com *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer observa que Igreja se apresenta em e por Cristo pela ação representativa, onde Ele é ao mesmo tempo indivíduo e humanidade. A representação de Cristo significa a ação de se colocar no lugar onde nós deveríamos estar diante de Deus. O sentido da representação de Cristo não é ético (sacrifício de bens), mas de uma oblação pessoal que inaugura a nova humanidade (Igreja). A Igreja é fundada pela representação de Cristo como homem-Deus, e não na sua vida terrena, distando-se de *Sanctorum* neste ponto. Dessa maneira conclui que Cristo é a comunidade, é o Senhor da comunidade e o irmão na comunidade. Cf.: In: BONHOEFFER. *Creer y Vivir*. Salamanca: Sígueme, 1974. P. 13-87.

<sup>26</sup> Com a ajuda da Sociologia e da dogmática, das categorias de Hegel (assim, p. ex., “o espírito objetivo”) e o pensamento dialogal (a “relação eu-tu”), com referência a Troeltsch, mas sobretudo Barth, tenta explicitar o conceito de “Igreja”: Igreja como *Communio Sanctorum* é para Bonhoeffer simplesmente a presença de Cristo no mundo. In: APPEL e CAPOZZA. *Estar-aí-para-outros*. P. 585.

<sup>27</sup> DUMAS. *Novas Fronteiras*. P. 109; *Sanctorum Communio*, p. 37-39.

<sup>28</sup> DUMAS. *Novas Fronteiras*. P. 109.

<sup>29</sup> *Sanctorum Communio*. P. 87.

<sup>30</sup> Velasques aponta para a influência e aproximação do pensamento bonhoefferiano e barthiano após abordar os influxos luteranos em seu pensamento. In: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 18-22.

<sup>31</sup> DUMAS. *Novas Fronteiras*. P. 110.

<sup>32</sup> DUMAS. *Novas Fronteiras*. P.110.

<sup>33</sup> *Sanctorum Communio*. P. 106.

presença se evidencia na palavra da justificação”<sup>34</sup>. O que não significa que seja tão somente pela palavra que tal presença se manifesta.

Sobre o sentido completo de Igreja, Bonhoeffer afirma em suas considerações finais:

O que significa crer na Igreja? Não cremos em uma Igreja invisível, nem no Reino de Deus na Igreja como *coetus electorum*, sendo que cremos que Deus tem tornado em sua assembléia a Igreja empírica na qual se administram a Palavra e os sacramentos, que ela é Corpo de Cristo, presença de Cristo no mundo, que segundo a promessa, o Espírito de Deus está atuando... cremos que a Igreja é una, porque é ‘Cristo existindo como assembléia’, e Cristo é o único Senhor sobre os que formam uma unidade nele; que é santa, porque o Espírito Santo está atuando nela; que é católica, porque como Igreja de Deus tem recebido seu chamado para estender-se por todo o mundo, e onde se prega a Palavra de Deus ali está ela. Não cremos na Igreja como um ideal inalcançável, que todavia deve consumir-se, mas uma realidade presente.<sup>35</sup>

Quanto à escatologia cristã, tipificada como essencialmente “escatologia da assembléia”, Bonhoeffer se refere como “a esperança da *sanctorum communio*” que a conserva como algo sagrado relacionado ao futuro como consciência, oriunda da tradição paulina, de que “os sofrimentos do tempo presente não são comparáveis com a glória que em nós há de se manifestar”<sup>36</sup>.

### 3.2. Ato e Ser

“Ato e Ser”, apresentada como tese de habilitação docente em 1927, é concebida como continuação de *Sanctorum Communio*, que apresenta o problema da interpretação e expressão adequada da Revelação. É um ensaio que visa “fazer coincidir, no interior de um pensamento eclesial, as preocupações do verdadeiro transcendentalismo e da verdadeira ontologia”<sup>37</sup>. Conforme observa Luciana Ramos, a preocupação motriz de Bonhoeffer em “Ato e Ser” é com a epistemologia teológica, buscando com isso a aproximação da filosofia para a investigação de seu método. Nela se evidencia um jovem acadêmico que, bem mais do que a habilitação visada com entrega desta tese, “teologizou” a Filosofia<sup>38</sup>. Bonhoeffer procura em “Ato e Ser” responder duas indagações fundamentais: onde e como se manifesta a Revelação de Deus.

<sup>34</sup> *Sanctorum Communio*, p. 177

<sup>35</sup> *Sanctorum Communio*, p. 211

<sup>36</sup> *Sanctorum Communio*, p. 219

<sup>37</sup> *Creer y Vivir*, p. 87.

<sup>38</sup> RAMOS, Luciana. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMEESP, (Dissertação de Mestrado), 2007. P.41

A tese inicia apresentando a tentativa de solução para o problema do “Ato e Ser” por meio da compreensão autônoma do *Dasein*<sup>39</sup> na Filosofia, a partir das alternativas Transcendental (Kant) e Ontológica (Heidegger). A indagação motivadora é “como o ‘Ser’(em sentido heideggeriano) humano se porta à luz da Revelação”<sup>40</sup>. Nisto prossegue propondo como, solução à indagação existencial diante da Revelação, a Igreja. Ela é a concreção da revelação de Cristo no mundo. A Revelação acontece na comunidade de fé<sup>41</sup>. Como lugar da Revelação, a Igreja se torna a unidade do “Ato e Ser” onde se manifestará por meio da Palavra<sup>42</sup>.

Respondendo à indagação a respeito da maneira como a Revelação se processa na Igreja, Bonhoeffer destaca as Sagradas Escrituras. Bonhoeffer compreende em “Ato e Ser” que a Palavra de Deus existindo é ato do próprio Deus que nela habita gerando e sustentando a comunidade de fé<sup>43</sup>. Como atesta Luciana Ramos, nota-se aqui a interlocução de Bonhoeffer com Karl Barth, de quem obtêm possibilidades intuitivas por meio da consideração do primado da Revelação<sup>44</sup>.

Ao finalizar a tese com uma abordagem antropológico-teológica, considerando o sentido do Ser para a humanidade em Adão e Cristo<sup>45</sup>, Bonhoeffer não perde de vista a base de sustentação eclesiológica desta investigação. “Ato e Ser” deve ser entendido em consonância à *Sanctorum Communio* que, segundo os organizadores das obras de Bonhoeffer, segue desenvolvendo uma “teologia da Igreja”<sup>46</sup>. O que determina a sua antropologia teológica é a sua compreensão eclesial da comunidade dos santos, lugar da Revelação e presença de Cristo no Mundo, cujo tema será mais bem explicitado nas obras a seguir.

---

<sup>39</sup> Segundo Martin Heidegger, *Dasein* significa o modo de existência específico do ser humano. Trata-se da vivência, o Ser considerado concretamente, e não em sentido abstrato. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

<sup>40</sup> *Act and Being*. P. 28.

<sup>41</sup> *Act and Being*. P. 113.

<sup>42</sup> *Act and Being*. P. 133. Na indagação de fundo a respeito da Revelação, bem como na afirmação da Igreja como lugar da concreção dessa Revelação em “Ato e Ser”, se coloca a pergunta: como se poderá conhecer a Revelação em si mesma? Appel e Capozza lembram que dois conceitos. O primeiro (primado do ato, da reflexão) apóia-se nas categorias da filosofia transcendental (Kant). O segundo (primado do ser-aí), sobre a ontologia (no sentido de Heidegger). Bonhoeffer, que critica o individualismo de ambas as concepções, quer mostrar como esses conceitos se expressam na essência da Igreja por consistir, não tanto no ato de fé, quanto no ser, ou no estar-na-Igreja. A Igreja como unidade de ato e ser é, portanto, a resposta à pergunta pela explicação da revelação. Somente na participação na Igreja pode-se conhecer a revelação. Cf.: APPEL e CAPOZZA, *Estar-aí-para-outros*. P. 585.

<sup>43</sup> *Act and Being*. P. 113.

<sup>44</sup> *Act and Being*. P. 113.

<sup>45</sup> RAMOS. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. P. 43.

<sup>46</sup> *Act and Being*. P. 136-161.

<sup>47</sup> *Act and Being*. P. 13.

### 3.3. Discipulado

Se na fase acadêmica o elemento eclesial é percebido impulsionando o pensamento de Bonhoeffer, não foi diferente naquela inaugurada pelo seu engajamento na luta contra o Nacional-Socialismo de Hitler. Se antes a eclesiologia se punha em termos especulativos, científicos, agora se põe em termos práticos correspondendo à sua atuação pastoral naquele contexto.

“Discipulado” (*Nachfolge*), curso realizado em 1936 na Universidade de Berlim (o último curso realizado antes do cancelamento da sua licença de professor), foi publicado em 1937<sup>47</sup>.

Sendo o objetivo da obra ressaltar o seguimento como a imitação de Cristo, “Discipulado” se divide em duas partes: a primeira, que conceitua e fundamenta o princípio do seguimento, a segunda, onde relaciona o tema com a Igreja<sup>48</sup>. Nesta segunda parte Bonhoeffer sinaliza, considerando suas intuições eclesiológicas anteriores, a presença viva de Cristo na Palavra e sacramentos proclamados pela Igreja<sup>49</sup>.

Se quisermos ouvir o chamado ao discipulado, devemos ir ouvi-lo onde ele próprio se encontra... Na Igreja em Palavra e sacramento. Pregação e sacramentos da Igreja são o lugar da presença de Jesus Cristo. Se quiseres ouvir o chamado de Jesus ao discipulado, não precisa para tanto de uma revelação pessoal. Ouve a pregação e recebe os sacramentos! Ouve a pregação do Senhor crucificado e ressurreto! Neles está a totalidade de sua presença, o mesmo Jesus que convivia com os discípulos.<sup>50</sup>

O seguimento se processa através da Igreja com a ruptura do cristão com o mundo pelo Batismo, pelo qual ele é introduzido na Igreja visível, no Corpo de Cristo. Na Igreja, o batizado vive a comunhão visível de Jesus Cristo<sup>51</sup>.

Como Corpo de Cristo, a Igreja é a continuação da comunhão e presença física de Jesus com os seus membros agregados pelo Batismo, onde se participa da paixão e glorificação de Cristo<sup>52</sup>. Esse corpo toma visibilidade na Igreja congregada em torno

---

<sup>47</sup> “Discipulado” se mostra como um elevado tratado de espiritualidade escrito, inicialmente para os alunos do seminário clandestino de Finkenwalde. Segundo Bonhoeffer, “a vida cristã no seguimento (discipulado) de Jesus será sempre traída quando se quiser reconduzi-la a uma doutrina, mesmo que seja a da *sola gratia*. A Palavra de Jesus é menos doutrina do que recriação duma existência” Cf.: MONDIN. *Grandes Teólogos do Século XX*. P. 172.

<sup>48</sup> *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 1980. Nesse momento, voltando às referências das classificações temáticas de sua vida e pensamento, Bonhoeffer estava dizendo à Igreja que o seu tema era o mundo (Godesy). Sua atenção deslocava-se para a vida comunitária (Velasques), despertando o leão combativo (Dumas). “Discipulado” não deve ser compreendido desconectado da participação ativa de Bonhoeffer na Igreja Confessante, bem como das vicissitudes provocadas pela vitória da ala dos teuto-cristãos na igreja alemã.

<sup>49</sup> *Discipulado*. P. 135.

<sup>50</sup> *Discipulado*. P. 135-136.

<sup>51</sup> *Discipulado*. P. 141.

<sup>52</sup> *Discipulado*. P. 143.

da Palavra e do sacramento, organizada e estruturada de acordo com os ensinamentos do Apóstolo Paulo (Rm 12.5; 1Co 12.12ss.)<sup>53</sup>. Essa Igreja vive a sua própria vida dentro do mundo, testemunhando a todo instante que a aparência deste mundo passa (1Co 7. 29)<sup>54</sup>. Ela é comunidade dos santos que foi arrebatada ao domínio do mundo, sendo um domínio independente, um espaço para si<sup>55</sup>, vivendo no santuário a expectativa que os cristãos vivam de modo digno de sua vocação por amor do evangelho, pela santificação<sup>56</sup>. Para Bonhoeffer ela é a imagem do Cristo crucificado na terra em cuja vida do discípulo é conformada. Quem estiver na comunhão de Cristo encarnado e crucificado será igual ao Cristo glorificado e ressurreto<sup>57</sup>. “O portador da imagem do Cristo encarnado, crucificado e ressurreto, o que foi feito imagem de Deus, esse está sendo chamado a ser ‘imitador de Deus’. O seguidor de Jesus Cristo é o imitador de Deus. ‘Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados.’ (Ef 5.1)”<sup>58</sup>.

### 3.4. Vida em Comunhão

“Vida em Comunhão”, escrito quando passava uma temporada na casa de sua irmã gêmea Sabine em 1938, é um guia de disciplina espiritual motivado pela experiência comunitária (monástica) de Finkenwalde (1935-1937)<sup>59</sup>. Neste guia, Bonhoeffer inicia confirmando a comunhão cristã como comunhão por meio e em Jesus Cristo, o que significa a necessidade, pela pessoa cristã, do outro por amor a Cristo; de Cristo, como mediação para se chegar ao outro; e a união com Cristo e com o outro desde a eternidade<sup>60</sup>. “Temos uns aos outros apenas através de Cristo, mas através de Cristo nós de fato temos uns aos outros para toda a eternidade”<sup>61</sup>. Comunhão é a manifestação da fraternidade cristã entendida como realidade divina,

<sup>53</sup> *Discipulado*. P. 154.

<sup>54</sup> *Discipulado*. P. 167.

<sup>55</sup> *Discipulado*. P. 169.

<sup>56</sup> *Discipulado*. P. 175-184.

<sup>57</sup> *Discipulado*. P. 191-192.

<sup>58</sup> *Discipulado*. P. 193. Como bem observam Appel e Capozza, Bonhoeffer concebe a “Igreja *in status confessionis*”, onde o discipulado só pode ser realizado na vida em comunhão pela obediência a Cristo. Entretanto, Discipulado mantém uma noção de Igreja separada do mundo, reverberando com a concepção dos dois reinos de Lutero, que será mais tarde superada. Cf.: APPEL e CAPOZZA. *Estar-aí-para-outros*. P. 587.

<sup>59</sup> Nela Bonhoeffer ressalta o valor da comunhão cristã, compreendendo-a como dádiva de Deus quando afirma: “Não é óbvio que a pessoa cristã viva entre cristãos”. É o registro pragmático e programático da necessidade que sentia de uma espiritualidade comunitária. Cf.: *Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. P. 9.

<sup>60</sup> *Vida em Comunhão*. P. 12-15.

<sup>61</sup> *Vida em Comunhão*. P. 16.

espiritual e não psíquica ou anímica, cujo fundamento é a Palavra de Deus clara e revelada em Jesus Cristo<sup>62</sup>. Entretanto Bonhoeffer observa:

Uma vida em comum sob a Palavra só permanecerá saudável quando se revelar não como movimento, ordem, associação, *collegium pietatis*, mas quando se compreender como parte da uma, santa e universal igreja cristã, onde ela participa, atuando e sofrendo, do sofrimento, da luta e da promessa de toda a Igreja.<sup>63</sup>

A comunhão cristã, abordada dessa maneira, é recomendada como experiência a ser vivida diariamente nas devoções, de manhã à noite, através da leitura da Escritura, pelos hinos e pelas orações da comunidade<sup>64</sup>. Tal experiência, contudo, não descarta o valor dos momentos de solidão para meditação da Palavra, oração e intercessão orientadas de uma maneira que equilibre a vivência comunitária da fé, lembrando das seguintes assertivas: “A pessoa que não suporta a solidão deve tomar cuidado com a comunhão; e a pessoa que não se encontra em comunhão, que tome cuidado com a solidão”<sup>65</sup>.

A experiência comunitária estará orientada sempre para o autêntico serviço fraternal ao próximo dividido em três tipos, conforme enumera Bonhoeffer: primeiro, o de se ouvir o irmão; segundo, o de se colocar à disposição uns dos outros; e terceiro, de dar suporte, carregar sofrendo o sofrimento do outro (Gl 6.2)<sup>66</sup>. “Onde estes três serviços, ouvir, servir, suportar, são realizados de forma fiel, lá pode acontecer também o serviço mais elevado e sublime: servir com a Palavra de Deus”<sup>67</sup>.

Finalmente, aquele que partilha da vida em comunidade de fé é chamado à confissão e à absolvição fraterna de pecados quando acontecem os irrompimentos da comunhão, para a nova vida e para a certeza. Bonhoeffer aconselha a prevenção acerca dos riscos na escolha de um confessor (devendo este ser pessoa humilde e em condições de ouvir), bem como dos riscos do confessante em acolher a confissão tratando-a como obra piedosa, pois o que ouve deverá se valer continuamente do critério da graça e absolvição dos pecados.

Praticada a confissão mútua e declaração de perdão, a comunidade poderá se reunir para a celebração da Santa Ceia<sup>68</sup>. “O dia da celebração da Santa Ceia é dia de

---

<sup>62</sup> *Vida em Comunhão*. P. 16-20.

<sup>63</sup> *Vida em Comunhão*. P. 25.

<sup>64</sup> *Vida em Comunhão*. P. 28-57.

<sup>65</sup> *Vida em Comunhão*. P. 58-59.

<sup>66</sup> *Vida em Comunhão*. P. 75-78.

<sup>67</sup> *Vida em Comunhão*. P. 80.

<sup>68</sup> *Vida em Comunhão*. P. 86-94.

festa para a comunidade cristã... A alegria em Cristo e sua comunidade é completa. A vida em comunhão dos cristãos sob a Palavra atinge seu alvo no sacramento”<sup>69</sup>.

Palavra e sacramentos como evidência da presença de Cristo é, em “Vida em Comunhão”, o pilar da manifestação eclesial para Bonhoeffer onde o seguimento é realizado concretamente na vivência da fé uns com os outros.

### 3.5. Ética

“Ética” é uma obra incompleta, publicada postumamente pelo amigo de Bonhoeffer, Eberhard Bethge (1948, Munique). Como o próprio Bethge observa ao iniciar o prefácio da primeira edição, “este livro não é a ética que Dietrich Bonhoeffer queria publicar”<sup>70</sup>. São fragmentos manuscritos esboçados, iniciados, desenvolvidos e interrompidos entre os anos de 1940 e 1943 que exprimem suas inquietações a respeito da ética cristã despertadas após a conclusão de “Discipulado”. Seu projeto consistia preliminarmente, conforme o sumário datado de 1940, em duas partes<sup>71</sup>. Nesse mesmo prefácio, Eberhard Bethge cita duas declarações enviadas a ele de Tegel, por Bonhoeffer, sobre a interrupção de “Ética” no ano de 1943<sup>72</sup>. Na primeira, feita no dia 18 de novembro, ele confessa:

Pessoalmente me recrimino por não ter concluído a Ética (partes dela decerto foram confiscadas); o que me consola um pouco é que o essencial eu já havia te falado. E mesmo que não te lembrasses mais, indiretamente isso apareceria de alguma forma outra vez. Além disso, os meus pensamentos ainda não estavam prontos.<sup>73</sup>

Na outra, datada do dia 15 de dezembro, expressa sua indignação:

Às vezes me inquieta também a diferença de idade, em especial porque tenho a sensação de ter envelhecido sensivelmente aqui e, às vezes, penso que já deixei a minha vida mais ou menos para trás e que somente me faltaria ainda concluir a Ética.<sup>74</sup>

“Ética” é a expressão teológica evoluída de Bonhoeffer<sup>75</sup>, que não representa o abandono da questão eclesiológica<sup>76</sup>, muito embora Bethge também observe uma mudança de concepção da base cristológica de “Ética” em comparação ao

<sup>69</sup> *Vida em Comunhão*. P. 95.

<sup>70</sup> *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. P. 9.

<sup>71</sup> *Ética*. P. 9-10.

<sup>72</sup> Seu projeto consistia preliminarmente, conforme o sumário datado de 1940, em duas partes. A primeira, que estabelecia o embasamento teológico como o desenvolvimento dos temas ética como formação, herança e decadência, culpa e justificação, Igreja e mundo, Cristo e os mandamentos, as penúltimas e as últimas coisas e o novo ser humano; e a segunda, ocupada com a estrutura relacionando-a com a vida pessoal, as classes e ministérios, as comunidades, a Igreja e a vida cristã no mundo. Cf.: *Ética*. P. 10.

<sup>73</sup> *Resistência e Submissão*. P. 176.

<sup>74</sup> *Resistência e Submissão*. P. 220.

<sup>75</sup> Corroborando com a tese de Velasques. In: *Uma ética para os nossos dias*. P. 44.

<sup>76</sup> Como lembram APPEL e CAPOZZA. *Estar-aí-para-outros*. P. 589.

“Discipulado”<sup>77</sup>, o tema Igreja é recorrente e basilar para a reflexão ética de Bonhoeffer<sup>78</sup>.

Inicialmente, no texto de “Ética” o tema Igreja é refletido em vista da sua inserção e relação com mundo. No capítulo Igreja e Mundo, Bonhoeffer aborda tal relação dialética não em perspectiva excludente, muito menos belicosa<sup>79</sup>.

Bonhoeffer, identificando a origem desses postulados em Cristo, propõe a superação da separação entre mundo e Igreja, reconhecendo as dificuldades geradas por essa centralidade cristológica:

A relação de Igreja e mundo, hoje, não se nos apresenta sob a forma de um desdobramento tranqüilo e constante do poder do nome de Cristo, como na Idade Média, nem sob a forma dos ensaios dos apologetas dos primeiros séculos que tentaram conjugar o nome de Jesus Cristo com nomes e valores humanos para justificá-lo perante o mundo, para que fosse ouvido e aceito, pra adorná-lo, mas sim sob a forma deste reconhecimento da origem que brotou e foi concedido no sofrimento, da fuga a Cristo que aconteceu no meio da perseguição. Não é Cristo que deve se justificar perante o mundo mediante o reconhecimento dos valores do direito, da verdade e da liberdade... Não cabe uma ‘cultura cristã’ que torne o nome de Jesus Cristo aceitável perante o mundo; pelo contrário, o Cristo crucificado se tornou refúgio, justificação, proteção e exigência para os valores superiores e seus defensores em sofrimento. É junto ao Cristo que sofre e é perseguido em sua comunidade que direito, verdade, humanidade e liberdade se refugiam.<sup>80</sup>

Ao tratar do tema da ética como “conformação”<sup>81</sup> dos seres humanos pelo Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado, apontando para uma antropologia ética cristológica, pois, a forma de Jesus Cristo adquire forma no ser humano que é recriado por Deus (ser humano real), Bonhoeffer, coerente com *Sanctorum Communio*, identifica a Igreja como o lugar onde Cristo adquire sua forma.

A Igreja “não é uma comunidade religiosa de admiradores de Cristo, mas o Cristo que tomou forma entre os seres humanos, sendo o que nela se realiza, acontece de forma exemplar e representativa para todos os seres humanos”<sup>82</sup>. Dessa maneira a Igreja, como corpo de Cristo, é o ponto de partida da ética cristã, bem como o “lugar

<sup>77</sup> Segundo Bethge, o caminho teológico à “interpretação não-religiosa” foi preparado por Bonhoeffer no princípio de sua “Cristologia”. Em “Discipulado” e “Ética”, são percebidas as seguintes viradas cristológicas: no primeiro, “*O mundo por Cristo*”; no Segundo, “*Cristo para o mundo*”. In: *Biography*. P. 856.

<sup>78</sup> Optou-se nesta pesquisa por seguir a organização da edição em português (Tradução de Helberto Michel, Sinodal, 5ª Edição, 2001).

<sup>79</sup> “Razão, cultura, humanidade, tolerância, autonomia, termos que há pouco serviam como senhas de luta contra a Igreja, contra o cristianismo, contra Jesus Cristo mesmo, súbita e surpreendentemente se achavam muito próximos da área cristã” (*Ética*. P. 36).

<sup>80</sup> *Ética*. P. 38.

<sup>81</sup> Do alemão *Gleichgestaltung*, que quer dizer: configuração, estruturação, moldagem.

<sup>82</sup> *Ética*. P. 51

concreto” da conformação de Cristo onde a mesma ética cristã está a serviço do mundo<sup>83</sup>.

A Igreja, responsável ética da proclamação e visualização de Cristo no mundo, é desafiada a de fato e de direito tomar a forma de Cristo tomando o caminho do reconhecimento da culpa: pela falta de clareza na pregação do Deus único, pelo maluso do nome de Cristo, pelo desmoronamento da autoridade dos pais, pela omissão diante das arbitrariedades e violências, por não ter achado uma palavra de orientação sobre a dissolução de toda ordem no relacionamento recíproco dos sexos, pelo silêncio diante do enriquecimento e corrupção dos poderosos à custa da exploração dos pobres, por não ter se solidarizado como os caluniados e desonrados, pela aspiração do conforto de si mesma estimulando a cobiça e, finalmente, por todos os dez mandamentos e sua apostasia de Cristo.

“Pelo seu próprio silêncio, a Igreja se tornou culpada da perda de ação responsável, de coragem de defender uma causa e de disposição de sofrer pelo que se reconheceu como certo. Tornou-se culpada pela defecção das autoridades em relação a Cristo.” Sua justificação, bem como dos indivíduos que a integram, consistirá na participação da forma de Cristo<sup>84</sup>. A cicatrização da culpa será experimentada na fé pelo perdão em um novo começo pela graça, no retorno à ordem, ao direito, à paz, à liberdade da Igreja na pregação de Jesus Cristo<sup>85</sup>.

Na dialética entre as últimas e penúltimas coisas, Bonhoeffer propõe a ética da responsabilidade em termos escatológicos (último) e pelos caminhos da concretude da realidade humana (penúltimo). A ética inicia na justificação, a palavra final ou realidade última, que se articula com a realidade multifacetada do mundo, das coisas existentes, da vida e dos valores dos seres humanos, chamada realidade penúltima<sup>86</sup>. Na articulação dessas duas realidades são consideradas duas possíveis soluções: a solução radical, calcada no rompimento com o penúltimo; e a solução de compromisso, baseada no rompimento com o último. “Ambas as soluções são de igual modo extremas e contêm de igual modo verdades e erros”<sup>87</sup>. O caminho para a ética cristã seria aquele que desfaz conflito entre a solução radical e a de compromisso pela unidade das concepções cristológicas da imanência, por onde Deus entra na realidade criada; da crucificação, por meio do qual Deus profere seu juízo

---

<sup>83</sup> *Ética*. P. 54.

<sup>84</sup> *Ética*. P. 67-68.

<sup>85</sup> *Ética*. P. 69.

<sup>86</sup> *Ética*. P. 71-73.

<sup>87</sup> *Ética*. P. 75.

sobre a criação caída; e da ressurreição, pela qual Deus põe termo à morte e suscita uma nova criação. “Para a questão do relacionamento com o penúltimo (...) a realidade de Deus se encontra com a realidade do mundo, fazendo-nos partícipes deste real encontro”<sup>88</sup>.

Portanto, se “vida cristã significa participar do encontro de Cristo com o mundo”<sup>89</sup> e, considerando o ponto de partida da ética a “conformação” de Cristo na Igreja, o acento eclesiológico se impõe nesta obra de Bonhoeffer de maneira fundamental, sobretudo se houver maior atenção dedicada à teoria dos mandatos (ou preceitos de Deus no mundo).

“Em Jesus Cristo a realidade de Deus entrou na realidade deste mundo”<sup>90</sup>. Decorrente dessa constatação antropológico-teológica, a relação Cristo-Igreja-Mundo é refletida a partir das duas esferas (ou lugares) éticas dicotômicas, a saber: a divina, santa, sobrenatural, cristã contraposta à mundana, profana, natural, não-cristã que confirmam o dualismo da teologia tradicional<sup>91</sup>. Sobre essa relação, Bonhoeffer afirma:

Não há duas realidades, mas uma só realidade, e esta é a realidade de Deus, revelada em Cristo, na realidade do mundo. Como partícipes de Cristo estamos simultaneamente na realidade de Deus e na do mundo. A realidade de Cristo engloba a realidade do mundo... Querer ser cristão sem ver e reconhecer o mundo em Cristo equivale a uma negação da revelação de Deus em Jesus Cristo. Não existem, portanto, duas esferas, mas só a esfera única da realização de Cristo, em que a realidade de Deus e a do mundo se fundem.<sup>92</sup>

Nesse sentido, a Igreja é vista como o lugar onde se testemunha e se leva a sério que em Cristo Deus reconciliou o mundo consigo, sem que se dispute um espaço neste mundo, pois:

Quem quiser falar do espaço da Igreja deve estar consciente de que este em cada momento já está rompido, suspenso e superado pelo testemunho da Igreja a respeito de Jesus Cristo. Com isso se exclui todo o falso raciocínio em termos de esferas como algo prejudicial para a compreensão da Igreja.<sup>93</sup>

Segundo Bonhoeffer, na realidade única de Deus no mundo, realizada por Cristo, os mandatos divinos são as concretizações do relacionamento do mundo com Cristo. Nas Sagradas Escrituras são mencionados quatro. O primeiro é o “mandato do trabalho”, através do qual se cria um mundo de coisas e valores destinado à glorificação e ao serviço de Cristo com a participação da atividade humana no

---

<sup>88</sup> *Ética*. P. 77.

<sup>89</sup> *Ética*. P. 78.

<sup>90</sup> *Ética*. P. 110.

<sup>91</sup> *Ética*. P. 111.

<sup>92</sup> *Ética*. P. 112.

<sup>93</sup> *Ética*. P. 114.

mundo<sup>94</sup>. O segundo, o “mandato do matrimônio”, através do qual o ser humano incorpora-se à vontade de Deus como partícipe da criação, gerando novos seres humanos para o serviço de Jesus Cristo. O terceiro é o “mandato divino da autoridade”, exercido sobre os demais mandatos que visa preservar o mundo para a realidade de Jesus Cristo, por causa de quem todos devem obediência. O quarto e último mandato sinalizado por Bonhoeffer é o “mandato da Igreja”, a respeito do qual ele afirma:

Diferente dos três mandatos citados, no mandato da Igreja trata-se da tarefa de concretizar a realidade de Jesus Cristo através da pregação, ordem eclesiástica e vida cristã; trata-se, portanto, da salvação eterna do mundo todo. O mandato da Igreja estende-se a todos os seres humanos, e isto dentro de todos os outros mandatos... Só na resposta completa ao todo da oferta e da exigência o ser humano pode corresponder a esta realidade. É exatamente isso que a Igreja tem que testemunha ao mundo: em todos os demais mandatos não se trata da divisão e dilaceração do ser humano, mas do ser humano todo diante de Deus, o Criador, Reconciliador e Salvador; logo, a realidade, apesar de tão variada, no final é uma só, ou seja, no Deus encarnado, em Jesus Cristo.<sup>95</sup>

O desenvolvimento temático da ética, em perspectiva eclesiológica, se evidencia ainda em Bonhoeffer na reflexão sobre a contraposição entre Estado e Igreja, no qual define conceitualmente a autoridade divina desta última como ministério espiritual distinto da comunidade e instituído por Deus. Para ele, toda a autoridade está fundamentada em Jesus Cristo, que supera as fundamentações do direito natural. Toda autoridade foi instituída por causa de Cristo e está essencialmente ligada à Igreja que reivindica a obediência ao governo no ministério secular que lhe cabe sendo que, em contrapartida, recebe a incumbência de conclamar todo o mundo a se colocar sob o senhorio de Cristo. Ao governo cabe a responsabilidade de apoiar a prática da religião, todavia não lhe cabendo a tarefa de confessar e pregar a fé. À Igreja cabe a responsabilidade política, sobretudo quando a sua palavra for rejeitada como princípio, restando-lhe o dever de estabelecer e preservar a ordem da justiça, prestando um serviço ao governo<sup>96</sup>. Neste ponto Bonhoeffer conclui:

Autoridade e Igreja estão comprometidas como o mesmo Senhor e ligadas entre si pelo mesmo Senhor. Governo e Igreja estão separados quanto às suas incumbências. Ambos têm a mesma área de atuação, os seres humanos. Nenhum desses relacionamentos deve ser isolado e formar, assim, a base para uma determinada forma constitucional; em cada forma dada, trata-se de propiciar concretamente espaço ao relacionamento estabelecido de fato por Deus e entregar o desenvolvimento àquele que é Senhor do governo e da Igreja.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> *Ética*. P. 117.

<sup>95</sup> *Ética*. P. 118-119 (também pp. 161 -164).

<sup>96</sup> *Ética*. P. 184-194.

<sup>97</sup> *Ética*. P. 195.

Finalmente, “sobre a possibilidade da palavra da Igreja ao mundo” (reflexão inacabada), Bonhoeffer levanta a suspeita da necessidade da Igreja oferecer soluções para os problemas não resolvidos do mundo no cumprimento da sua missão e restabelecimento da sua autoridade<sup>98</sup>.

Em resumo, em seu livro “Ética”, Bonhoeffer apresenta como princípio supremo e fundamento a vontade de Deus que se estabelece na forma de Jesus Cristo, entendendo que Cristo toma a forma da Igreja, tornando o corpo de Cristo o ponto de partida para a ética cristã<sup>99</sup>.

### 3.6. Cartas da Prisão

“Resistência e Submissão: Cartas da Prisão entre os anos de 1943- 1945” (também publicadas postumamente) – (1951, em Munique)<sup>100</sup>, é uma coletânea de cartas e escritos boa parte enviada a Eberhard Bethge, nos anos em que esteve preso<sup>101</sup>. Com relação ao tema Igreja, tais escritos apresentam uma reflexão mais

---

<sup>98</sup> Não há soluções cristãs para todos os problemas sociais e políticos do mundo por motivos que pontua: a) a palavra de Cristo não é uma resposta a perguntas e problemas humanos, mas a resposta divina à pergunta de Deus ao ser humano, não sendo palavra de “solução” e sim de “redenção”; b) não há garantia de que todos os problemas do mundo podem ser solucionados; c) em virtude das experiências medievais de luta organizada da Igreja (campanha, cruzada), se indaga sobre sua competência para a solução de problemas do mundo; e d) a essência do Evangelho não consiste em equacionar problemas mundanos, muito embora ela não se exima dessa responsabilidade, cabendo-lhe discernir a respeito do ponto de partida correto que venha legitimar sua tarefa. Dessa maneira, a mensagem da Igreja para o mundo deve ser a palavra de Deus chamando à conversão, desafiando-a à responsabilidade concreta com esse mundo, testemunhando a um só tempo lei e Evangelho, falando a partir desse Evangelho. Dessas ponderações, resultam as seguintes contestações: 1- Não há uma dupla moral, ou seja, uma para o mundo e outra para a comunidade, existindo apenas uma palavra de Deus válida para todos os homens. 2 – A Igreja não pode proclamar uma ordem terrena concreta que decorra da fé em Jesus Cristo; no entanto, baseada no critério do decálogo, deve contestar qualquer estrutura que signifique um escândalo para a fé em Jesus Cristo. 3 – Apenas onde tudo estiver orientado para Jesus Cristo será onde o mundo se tornará realmente mundo e o ser humano verdadeiramente humano. 4 – À Igreja sobrevém a dupla tarefa de exercer o ministério divino de contestação das mentalidades e sistemas econômicos nefastos que dificultam a fé em Jesus Cristo, bem como exercer a diaconia terrena por meio da colaboração positiva para uma reestruturação baseada na autoridade do conselho responsável de especialistas cristãos, tendo esta uma relação com a palavra de Deus e aquela com a vida cristã. 5 – A forma concreta da lei de Deus na economia, no Estado etc, deve ser discernida e achada por quem atua responsabilmente na economia e na administração pública. *Ética*. P. 197-198; 200-201.

<sup>99</sup> O desafio dessa ética, como lembra Mondin, é “fazer que a realidade da Revelação de Deus em Jesus Cristo se realize nas criaturas”. Para Bonhoeffer não há “senão uma realidade, a realidade de Deus que se torna manifesta em Jesus Cristo e está presente na realidade deste mundo”, sendo a Igreja o lugar onde a realidade de Deus é sinalizada, concretizada e confirmada ao mundo. Cf.: MONDIN. *Grandes teólogos do século XX*. P. 172.

<sup>100</sup> Este trabalho se servirá da versão em português da Sinodal, 2003.

<sup>101</sup> Através desses escritos compartilhou assuntos que envolviam o ministério pastoral e o que Bethge caracterizou como nova teologia. São nesses escritos que se destaca a percepção da necessidade da comunicação do Evangelho desvinculada das categorias religiosas, expressado como salvação de todo ser humano e de sua realidade, conforme apontado por Mondin e tematizado por Dumas. Cf.: MONDIN. *Grandes teólogos do século XX*. P.173; e DUMAS. *Theogian of the Reality*. Anpud: Velasques, *Uma ética para os nossos dias*.

amadurecida, emoldurada pelas concepções obtidas das indagações mencionadas por Bethge acima.

Em “Prestação de Contas na Virada do ano de 1943”, um Bonhoeffer consciente e com os pés fincados na realidade faz um balanço do que se sucedeu nos últimos dez anos de sua trajetória. As indagações e conjecturas que formula refletem suas inquietações que giraram em torno da responsabilidade dos cristãos naquele momento. Neste balanço chama à atenção a conceituação de “olhar a partir de baixo”, decorrente de suas intuições e indagações expressadas em sua “Ética”:

Continua sendo uma experiência de valor incomparável termos aprendido a olhar os grandes eventos da história do mundo a partir de baixo, da perspectiva dos excluídos, dos que estão sob suspeita, dos maltratados, dos destituídos de poder, dos oprimidos e dos escarnecidos, em suma, dos sofredores.<sup>102</sup>

Essa perspectiva redimensiona a antropologia teológica ao assumir como ponto de partida para a leitura dos acontecimentos no mundo o olhar de quem sofre. No entanto, assumir tal perspectiva implica em um outro modelo eclesiológico que viabilize a devida articulação dos cristãos com a realidade. Em “Esboço de uma Obra”, de 1944, Bonhoeffer propõe o seguinte:

A experiência de que aqui se dá a inversão de toda a existência humana, pelo fato de Jesus só ‘estar aí para os outros’. Essa ‘existência em favor dos outros’ até a morte é que provém a onipotência, a onisciência, a onipresença. A fé é a participação neste ser de Jesus... Nossa relação com Deus é uma nova vida na ‘existência para os outros’, na participação no ser de Jesus... A igreja só é igreja quando está aí para os outros.<sup>103</sup>

Esse modelo eclesiológico engajado e voltado ao próximo é resultado da pontuação de lacunas nas alternativas propostas pelo pietismo, como tentativa de preservar o cristianismo evangélico como religião; pela ortodoxia luterana, como tentativa de salvar a mesma igreja como agência de salvação; e pela Igreja Confessante, quando da posição em sua auto defesa diante da causa dos judeus e nenhum efeito sobre as massas. Concretamente, o modelo proposto por Bonhoeffer seria exercido de maneira radical em um mundo tornado adulto. Dessa forma ele prossegue:

Como primeira providência, ela (a igreja) deve presentear todo o seu patrimônio aos necessitados. Os pastores devem viver exclusivamente das doações espontâneas da comunidade, eventualmente exercer uma profissão secular. A igreja deve participar das tarefas mundanas da vida social humana, não dominando, mas auxiliando e servindo... Ela terá que falar de moderação, autenticidade, confiança, fidelidade, constância, paciência, disciplina, humildade, modéstia, comedimento... Sua palavra obterá ênfase e força, não através de conceitos, mas pelo exemplo.<sup>104</sup>

<sup>102</sup>Escrita para Ebehard Bethge, Hans von Dohanyi e Hans Oster. *Resistência e Submissão*. P. 43.

<sup>103</sup>*Resistência e Submissão*. P. 510-512.

<sup>104</sup>*Resistência e Submissão*. P. 512-513.

Bonhoeffer tinha a consciência de que tal proposta não seria imediatamente aceita. Porém, ao deixar clara a intenção de provocar a discussão desses assuntos evitados nos meios eclesiais de seu tempo, demonstra a inquietação pelo lugar concreto da Igreja na realidade humana no devir, apresentando uma alternativa eclesiológica imanente a atuar de maneira eficaz no fenômeno da secularização. Como ele próprio observa: “Se vai dar certo é uma outra questão, ainda mais sem a ajuda do diálogo. Espero, com isso, poder prestar um serviço para o futuro da igreja”<sup>105</sup>.

#### 4. Principais Conceitos Eclesiológicos em Dietrich Bonhoeffer

Considerando suas obras, alguns aspectos conceituais da eclesiologia de Bonhoeffer são destacados.

##### 4.1. Igreja como Comunhão dos Santos

Segundo Karl Rahner, a Igreja é a tangibilidade histórica da presença de Deus que se autocomunica, onde o cristão experimenta-a como o lugar do amor, do amor para com Deus e para com o próximo, experienciados como dádivas; a Igreja é o lugar, a garantia, a expressão histórica de que Deus nos ama<sup>106</sup>. Tal experiência é feita fundamentalmente na relação com o próximo.

A concepção eclesial rahneriana como realidade temporal da manifestação do amor a Deus e ao próximo, e de Deus no próximo, insere uma demarcação epistemológica da Igreja, a ser considerada em perspectiva comunitária. Essa perspectiva é estabelecida em termos conceituais por Bonhoeffer: a Igreja é o espaço de vida em comunhão.

Conforme Bonhoeffer assinalou em *Sanctorum Communio*, a Igreja é Cristo vivendo como comunidade. Em que termos, então, é vista a comunhão dos santos? “Comunhão cristã é comunhão por meio de Jesus Cristo e em Jesus Cristo... Pertencemos uns aos outros tão somente por meio de e em Jesus Cristo”<sup>107</sup>. Além da pertença exclusiva de Jesus Cristo (base cristológica que será abordada adiante), a Igreja é a comunhão dos santos onde o ser humano, no afã do encontro com Deus, encontra o próximo. Essa concepção traz, pelo menos, duas implicações integradas.

<sup>105</sup> *Resistência e Submissão*. P. 513.

<sup>106</sup> RAHNER, Karl, *Curso Fundamental da Fé*. 3ªed. São Paulo: Paulus, 2004. P. 462.

<sup>107</sup> *Vida em Comunhão*. P.12.

Uma implicação é a distinção entre Igreja e comunidade religiosa. Segundo Bonhoeffer, “a igreja é uma realidade da fé”, ao passo que a comunidade religiosa se põe como “ideal da experiência”<sup>108</sup>. Como realidade da fé, a Igreja é comunidade de amor vivido a partir da fé em Cristo, direcionado ao outro<sup>109</sup>. É onde se vive com e para os outros, a serviço do próximo.

A outra implicação é como o próximo é reconhecido. Quem vive em comunidade se abre tanto para a realidade da Palavra (por meio do que Cristo se revela), como para a do outro (em dimensão ética). Da Palavra de Deus ouve-se o imperativo de servir ao próximo, pois é nele que Deus se revela a nós sendo, portanto, aquele que necessita de nós<sup>110</sup>. Seguindo a definição de sacramento como um ato de salvação pessoal do próprio Cristo, que se torna presente e age pessoalmente<sup>111</sup>, nota-se uma percepção sacramental na concepção do próximo<sup>112</sup>.

Por meio do viver comunitário responsável da fé na e pela Igreja, na e pela comunidade de fé, se obtém a salvação.

## 4.2. Igreja como Lugar da Revelação

Diante da indagação a respeito da Igreja como Revelação de Deus, Bonhoeffer une a concepção católica da Igreja como ser à concepção do caráter interpelativo, como ato, de Karl Barth, respondendo também à pergunta sobre o lugar eclesial:

Se deve falar ao mesmo tempo de ser e ato da Igreja. Ao perguntar pela Igreja como lugar de Deus no mundo, perguntamos ao mesmo tempo pela interpelação e pela essência, o ato e o ser. Deus está, na medida em que podemos imaginá-lo, em um lugar: em Cristo, na Igreja, na Palavra da pregação.<sup>113</sup>

Bonhoeffer enxerga a Igreja situada no mundo, não em um lugar distinto ou privilegiado, mas onde o Cristo presente na vida comunitária, sob a Palavra de Deus e através dos sacramentos se manifesta<sup>114</sup>. A trílice base constitutiva comunhão, Palavra e sacramentos independem de uma instituição para o seu oferecimento, sendo

<sup>108</sup> *Creer y Vivir*. P. 56.

<sup>109</sup> *Sanctorum Communio*. P. 124-125.

<sup>110</sup> Conforme nota de Velasques, *Uma ética para os nossos dias*. P. 25.

<sup>111</sup> *Sacramentos da fé*. P. 177.

<sup>112</sup> Assim Bethge observa no pensamento bonhoefferiano a sacramentalidade do próximo, ou seja, um verdadeiro meio de Graça que Deus oferece em que Jesus Cristo se torna o outro, o que necessita e o que comunga, em direção a nós, por meio de quem Deus vem ao nosso encontro revelando seu intento salvífico. Cf.: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 25.

<sup>113</sup> Fundamentalmente em “Ato e Ser” que a Igreja é conceituada como espaço da concreção da Revelação de Deus pela Palavra. Deus se revela na Igreja e pela Igreja, cabendo uma indagação fundamental: onde se situa essa Igreja que é ao mesmo tempo depositária e proclamadora da Revelação? *Creer y Vivir*. P. 25-26.

<sup>114</sup> *Vida em Comunhão*. P. 62.

o lugar apropriado aquele designado pela benigna presença de Deus, no lugar onde o ser humano fizer a experiência relacional com Ele, operada e sinalizada por tais elementos<sup>115</sup>. Entretanto, quem se encarrega por oficiar os meios de Graça e com isso acessar os indivíduos à Revelação divina?

No princípio do sacerdócio comum de Lutero e da Reforma Protestante, Bonhoeffer não enxerga a necessidade do descarte da figura do sacerdote. Este é visto como o ministro que se encarrega de apresentar-se diante de Deus por toda a comunidade e mantê-la unida estreitamente em comunhão, que se torna a forma de proclamação de Cristo pela e na estrutura comunitária. A comunhão com Deus e com o irmão na fé, em linhas vertical e horizontal, são inseparáveis, mantidas e atualizadas pelo Espírito Santo. “A comunidade do irmão com o irmão é a atualização, por meio do Espírito proclamador, da igreja realizada na representação de Cristo”<sup>116</sup>, onde a Trindade se manifesta nas formas imanente e econômica.

### 4.3. Igreja como Representação de Cristo

Deus reúne todo gênero humano para viver em comunidade através de Jesus Cristo, que existe no mundo na forma da comunidade de fé, sendo ela a forma possível de Cristo na história até a sua *parusia*<sup>117</sup>. Ela é o corpo vivo e total de Cristo, onde não é somente a cabeça, para onde toda a humanidade é convidada a convergir onde se mostra inaugurada a nova humanidade, o povo novo<sup>118</sup>. Na comunidade se dá a continuidade da existência histórica de Jesus, o que a torna praticamente portadora permanente, em constante atualização, da imanência de Cristo no mundo<sup>119</sup>.

Cristo adquire forma na Igreja, segundo as palavras de Bonhoeffer:

A Igreja está firmada em e por Cristo, que, com sua ação representativa, é ao mesmo tempo indivíduo e humanidade. A representação de Cristo significa aquela ação em que ele se coloca em nosso lugar, onde nós deveríamos estar frente a Deus. Representação, em sentido ético, é sacrifício de bens. Na ação de Cristo tem lugar um sacrifício pessoal. Enquanto representante, Cristo atua como a nova humanidade, e nele está assentada a Igreja... A Igreja está fundada na realidade de sua ação representativa como homem-Deus.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> *Creer y Vivir*. P. 28.

<sup>116</sup> *Creer y Vivir*. P. 68-69.

<sup>117</sup> Não se pode prescindir o estudo de qualquer tópico do pensamento de Dietrich Bonhoeffer, tampouco a sua concepção eclesiológica, da centralidade de Cristo em suas reflexões. No que concerne à Igreja, essa centralidade cristológica basicamente se mostra nas bases acima descritas. Cf.: VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 24.

<sup>118</sup> *Creer y Vivir*. P. 39.

<sup>119</sup> VELASQUES. *Uma ética para os nossos dias*. P. 25.

<sup>120</sup> *Creer y Vivir*. P.51.

Ao mesmo tempo, Jesus Cristo é a comunidade, Senhor dessa comunidade e irmão na comunidade pela encarnação, pelo cumprimento da lei, na cruz e ressurreição. Trata-se de uma representação que, uma vez posta diante dos desafios da humanidade, exorta a Igreja a um agir responsável como *ser* de Cristo pelo exercício do ministério da pregação evangélica e testemunho no mundo.

A comunidade cristã está no lugar onde o mundo todo deveria estar; nesse sentido, ela serve representativamente ao mundo e existe em função dele. Por outro lado, o mundo chega à sua própria plenitude onde está a comunidade (...) a ‘nova criação’, ‘a nova criatura’, o alvo dos caminhos de Deus na terra. Nessa dupla representatividade está a comunidade, inteiramente na comunhão e no discipulado do seu Senhor, que foi o Cristo precisamente no fato de existir totalmente para o mundo e não para si mesmo.<sup>121</sup>

Sobre a representação vicária da Igreja, Appel e Capozza apontam para as três conseqüências ontológicas decisivas, oriundas dos escritos da prisão: o ser da Igreja consiste em “estar aí para os outros”; em não se afirmar apenas na autodefesa; e em assumir “a perspectiva a partir de baixo”<sup>122</sup>.

#### 4.4. Igreja em Relação ao Mundo

A Igreja concreta é uma realidade mundana resultante da encarnação de Cristo<sup>123</sup> cujas fronteiras distintivas com Reino de Deus e com o Estado não subtraem a sua essência imanente. Sua atuação como mandato de Deus é histórica, temporal, inserida na realidade. Conseqüentemente, a proposta eclesial de Bonhoeffer se apresenta na relação com mundo em algumas perspectivas.

A primeira é a perspectiva integrada. Bonhoeffer não é dualista na maneira como concebe a realidade, rejeitando o “pensamento espacial”, fugindo da dicotomia entre sagrado e profano, Igreja e mundo, cristianismo e paganismo. Essa recusa ao dualismo faz surgir uma concepção da história salvífica: história da salvação e história humana integram a mesma realidade.

A proposta eclesial bonhoefferiana, em relação ao mundo, também se concebe em perspectiva humanizadora. Para o exercício do mandato de Deus no mundo, a realidade se torna o elemento fundamental para a visibilidade da Igreja e meio na qual a salvação de Jesus Cristo é concretizada. Nessa ambiência o ser humano é encontrado envolto nas vicissitudes de sua existência e visto pelo “olhar a partir de baixo”, chamado assim a integrar a realidade de Cristo, que é a realidade humana em sua plenitude.

---

<sup>121</sup> *Ética*. P. 165.

<sup>122</sup> APPEL e CAPOZZA, *Estar-aí-para-outros*. P. 594.

<sup>123</sup> *Creer y Vivir*. P. 81.

Outra é a perspectiva mediadora. Em sua imersão na realidade, a Igreja mundana testemunha a impotência da cruz, tornando-se a propulsora da maioria do mundo, apontando o caminho da recusa do deus *ex-machina* e que conduz os indivíduos a uma “interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos”, potencializando-os à independência e à maturidade da fé.

Appel e Capozza observam na “confissão de culpa”, na obra inacabada “Ética”, um motivo para esse agir responsável, assim como na “disciplina arcana”, que preservaria a essência da Igreja como representação de Cristo no mundo (o penúltimo) e caminho que direciona a esperança escatológica (o último) sem devaneios fundamentalistas, tampouco sem cair num pragmatismo radical que renuncie tal esperança, evitando sua dissolução na realidade.

## 5. A Eclesiologia de Bonhoeffer como Modelo Pastoral

Consideradas as conceituações e concepções eclesiais de Dietrich Bonhoeffer, pode-se tipificar a Igreja bonhoefferiana sistematicamente como uma Igreja *Koinônica*, Cristocêntrica e Diaconal.

A comunhão (koinonia) é a consubstanciação de Cristo na realidade humana (cristocentrismo) pelo amor, solidariedade, entrega e serviço ao próximo e a Deus (diaconia). O modelo eclesial concebido por Bonhoeffer é secularizado, porém não secularista; integrado com a realidade, sem, contudo, perder sua identidade; vicário e ao mesmo tempo redentor; silencioso, mas presente pela ação responsável, levedando a massa.

Os três aspectos destacados: koinonia, cristocentrismo e diaconia; fecundam a abordagem pastoral pretendida nesta pesquisa. Dessa forma, convém estabelecer como ponto de partida a situação e adequação da eclesiologia levantada no pensamento de Dietrich Bonhoeffer diante de alguns modelos e linhas de ação pastoral identificados e estudados no leque temático da teologia prática<sup>124</sup>.

<sup>124</sup> A discussão em torno da teologia pastoral como disciplina complementar ou distinta da teologia complementar é tema inconcluso. A tendência do protestantismo europeu é situar a teologia prática como a “ciência mãe” e a teologia pastoral como um departamento: cf.: RÖSSLER, Dietrich. *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlim: de Gruyter, 1994. DREHSEN, Volker. *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen theologie*. Tübingen: univ. Diss., 1985. Anpud: LONGUINI, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002. P. 50. No catolicismo há tendência de alguns autores, como calvo, que tratam as duas teologias como autônomas e outros, como Cassiano Floristán, que discutem as duas disciplinas na perspectiva da complementaridade. Cf.: CALVO. *Teología pastoral e Teología práctica*. In: FLORISTÁN, Cassiano; e TAMAYO, Juan-José (ed.) *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristianidad, 1983. P.1337-1351; FLORISTÁN, Cassiano. *Teología Práctica: teoría y praxis de la accion pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1991. Esta pesquisa considerará a posição de Floristán na abordagem conforme evidenciará nas páginas seguintes. Ao longo

Conforme o seu desenvolvimento histórico, a ação pastoral é entendida atualmente como ação transformadora da Igreja no mundo visando convertê-lo em Reino de Deus. Essa compreensão torna a teologia uma “Teologia da Práxis” e a ação pastoral a atualização da práxis de Jesus, a “práxis de libertação”, exercida pela Igreja a serviço do Reino que caminha para a construção de um estado comunitário do povo de Deus. Essa práxis eclesial e dos cristãos na sociedade é orientada em torno de quatro âmbitos: a missão profética (*martyria*), a comunhão (*koinonia*); a vida sacramental (*leiturgia*); e o compromisso/serviço libertador (*diakonia*)<sup>125</sup>.

O desenvolvimento histórico conceitual e o atual estágio da ação pastoral, segundo Cassiano Floristán, apontam para a direção da conjugação entre a Teologia Pastoral ou Prática e a Eclesiologia<sup>126</sup>.

O modelo eclesial de Bonhoeffer, constatado no curso da evolução do seu pensamento teológico, contribui para leituras e ações frente a movimentos religiosos atuais, bem como a ações evangelizadoras, sobretudo no contexto latino-americano. A mediação que torna eficaz essa contribuição é a teologia pastoral através do que estabelece como modelos/linhas de ação da Igreja. Em diálogo com os modelos apontados, a aproximação direta do pensamento eclesial de Bonhoeffer é com uma ação pastoral libertadora-profética<sup>127</sup>.

---

do tempo a ação pastoral sofreu uma série de transformações, descritas por Cassiano Floristán (cf. FLORISTÁN. *Accion Pastoral*. In: FLORISTÁN e TAMOYO. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. P. 21- 36), como evoluções conceituais, que determinaram mudanças na relação sujeito-objeto da teologia pastoral. Floristán destaca três concepções na descrição do desenvolvimento histórico do tema. A primeira é a ação pastoral concebida como prática sacerdotal; a segunda, da ação pastoral como ação eclesial; e a terceira concepção, como a ação libertadora. Segundo Floristán corresponde ao giro político que a teologia assume nos anos seguintes ao Concílio Vaticano II. Embebida pela teologia da libertação, vista basicamente como teologia pastoral por fomentar a prática social solidária com a esperança dos pobres e desenvolver-se a partir da percepção da realidade como produto de situações e estruturas injustas, essa vertente pastoral é ação integral exercida comunitariamente em experiências eclesiais de base que se organizam em modelos operativos inspirados na *koinonia* evangélica.

<sup>125</sup> Em *Teología Práctica*, destacando tais âmbitos a partir dos cinco conceitos teológicos básicos da Igreja Primitiva Cassiano Floristán subdivide as funções de *martyria* em *kerigma*, dizendo respeito à prática evangelizadora, ou seja, relacionado ao anúncio da salvação; e em *didaskalia*, envolvendo a prática educativa da comunidade na transmissão do conteúdo da fé (catequese). Cf.: FLORISTÁN. *Teología Práctica*. P. 10.

<sup>126</sup> A mesma perspectiva é compartilhada por Julio Guerreira ao observar que a história da teologia pastoral vem evoluindo no estabelecimento de uma estreita relação com a eclesiologia. Tanto a teologia pastoral como a eclesiologia concretamente vem dando origem a uma ação pastoral concreta. Cf.: GUERREIRA, Julio A. Ramos. *Teología Pastoral*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. P.123-146.

<sup>127</sup> José Comblin destacou a presença de três tradições, ou vias de diálogo com o mundo e o ser humano, presentes no contexto latino-americano que argumentam uma “nova evangelização”: a da reafirmação da antiga cristandade, cujo traço característico é o objetivismo escolástico; o pietismo católico, tipificado pela subjetividade na apreensão dos conteúdos da fé; e a do “humanismo cristão”, apregoando a aproximação da Igreja com a modernidade. Para qualquer intento em perspectiva libertadora na “nova evangelização” caberia considerar este “*status quaestionis*”. Cf.: COMBLIN, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996. P.19-53. É possível notar, nesse sentido, a presença e relação tensa entre o modelo de ação pastoral tradicional de cristandade,

A prática pastoral de Bonhoeffer se destacou pela paixão aguerrida na causa da justiça e da paz. Desde a partilha da fé como pastor até o engajamento na conspiração contra Hitler, sua opção foi pelo caminho do rompimento com o conservadorismo da Igreja alemã para a irrupção de um novo modelo de cristianismo refletido na eclesiologia que propôs. Portanto, há legitimidade em tipificar seu modelo eclesial como libertador<sup>128</sup> e os aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal, como as linhas de ação pastoral desse modelo adequadas para uma leitura crítica dos desafios supra-confessionais atuais no contexto latino-americano e brasileiro.

### 5.1. Uma Pastoral Koinônica

A concepção eclesial de Bonhoeffer como uma realidade da fé onde o amor de Cristo é direcionado ao outro, designando-lhe caráter sacramental, é convidativo para o resgate dos sentidos semântico e hermenêutico da comunhão e seus desdobramentos pastorais.

O termo *koinonia* é afim aos vocábulo comunidade, solidariedade e comunhão que são imprescindíveis para a correta compreensão das comunidades de base, para o ecumenismo, para a renovação da vida religiosa e para o mistério eucarístico<sup>129</sup>. A respeito do sentido do vocábulo, Floristán faz algumas afirmações conclusivas. Em primeiro lugar, a *koinonia* é essencialmente sacramental, tornando-se efetiva através dos sacramentos do batismo e da eucaristia, evidenciando seu aspecto objetivo traduzido por “ter participação”. Por outro lado, o aspecto dinâmico da *koinonia*, ou o “ter parte ativa”, implica na solidariedade e participação no Espírito do Ressuscitado

---

emoldurado pelo paradigma tradicionalista com traços do sistema medievalista e fundamentalismo protestante; e o modelo pastoral libertador-profético, correspondente ao paradigma ecumênico-contemporâneo e atualizado. A tensão reside precisamente na proposta de ruptura do segundo modelo e o sentimento de auto-preservação do primeiro pela reafirmação da ortodoxia e cristalização da práxis

<sup>128</sup> O sentido libertador considerado é o que exprime a idéia do ser humano que segue se personalizando ao ponto de tornar-se sujeito do seu destino e de sua história. Estaria ligado a dois aspectos imprescindíveis aprofundados pela teologia da libertação: “o aspecto das libertações humanas, sociais, históricas, e o aspecto da salvação que nos é dada em Jesus Cristo... Libertação é a salvação de Jesus, que se realiza na história.” In: GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978. P. 23-27. Cf. Também: RUBIO, Alfonso Garcia. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* São Paulo: Loyola. 1983. P. 13-54. A releitura em perspectiva libertadora da Reforma Protestante, tanto do ponto de vista conceitual (vide o termo “princípio protestante” cunhado por Paul Tillich) como fenomenológico possibilita uma compreensão mais adequada da práxis e pensamento de Dietrich Bonhoeffer, pertencente à tradição luterana. Cf.: BOFF, Leonardo. *E a Igreja se Fez Povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986. P. 164-179; onde o autor reflete a respeito da significação de Lutero para a libertação dos oprimidos, e: SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Pendão Real. 1993.

<sup>129</sup> FLORISTÁN. *Comunion*. In: FLORISTÁN e TAMOYO. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. P. 161-171.

na partilha da mesa comum com os irmãos, dos bens, da fé apostólica, dos sofrimentos e da unanimidade.

No princípio da *koinonia*, a pesquisa encontra a intuição necessária para a denúncia das atuais divisões das igrejas cristãs e o chamado à reconciliação à radical comunhão evangélica, possuindo como critério regulador o modelo neotestamentário em Atos dos Apóstolos (2, 42-47; 4, 32-34; 5, 12-16) para as seguintes iniciativas: relações fraternais, autenticidade de vida, função crítica diante do aparato institucional, opção pelos pobres, utilização das mediações culturais e sócio políticas, perspectivas de evangelização libertadora e compromisso com a justiça e liberdade na sociedade.

Em sentido hermenêutico, a *koinonia* é vista em direção a Deus, a Cristo e à Igreja. Nesta última relação, a comunhão é precisamente a ação culminante da assembléia dos cristãos. Todas as estruturas da Igreja se justificam na medida em que servem à comunhão de seus membros no espírito evangélico.

Conforme mencionado acima, a orientação de Bonhoeffer a respeito da experiência comunitária constante no tríplice serviço: ouvir, servir e suportar instrumentalizado pela Palavra e sinalizado nos sacramentos, encaminham essa vertente da sua eclesiologia como linha pastoral sobre a temática da *koinonia*, com especificidades não tão distantes das proposições atuais da Teologia Prática.

Importante também destacar o caráter laico da *koinonia* em Bonhoeffer. Sem descartar a função do clero, sua proposta eclesial atenta para o princípio do sacerdócio universal dos crentes. É, pois esta composição, do povo que celebra a comunhão congregado, ao redor da Palavra e animado pelos sacramentos que configura a Igreja como imagem de Cristo, e não uma estrutura hierárquica.

## 5.2. Uma Pastoral Cristocêntrica

Diante da pergunta “onde encontrar o Cristo hoje?”<sup>130</sup>; a resposta positiva é dada por Bonhoeffer na sua proposta eclesiológica. O modelo eclesial que apresenta é, pois, cristocêntrico pelo fato de Cristo ser a um só tempo fundamento, Senhor,

<sup>130</sup> BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. P. 152-166. O sacramento do próximo, conforme é celebrado na recepção da Palavra apreendida comumente na Igreja que conduz a congregação dos fiéis à entrega e serviço mútuos. Essa experiência comunitária da fé manifesta a presença de Cristo e aponta para a dimensão soteriológica na e pela Igreja. Desarraigar a Igreja dessa perspectiva sacramental da *communio sanctorum* é, pois, descaracterizá-la de uma das suas mais significativas definições bíblicas: “corpo de Cristo”. Onde a *communio sanctorum* estiver reunida, na escuta e apreensão da Palavra, na celebração dos sacramentos e em *koinonia*, ali a revelação divina se manifesta sempre de maneira atualizada pelo Espírito Santo tornando-se a imagem visível de Cristo no mundo.

irmão e a própria comunidade, cuja presença não é manifestada pela hierarquia, e sim de forma imanente e redentora. Em termos pastorais a reflexão gira em torno da imagem que a Igreja transmite de Cristo no mundo.

Para o contexto das igrejas brasileiras a imagem do Cristo crucificado<sup>131</sup> é a que torna pastoralmente significativa a proposta eclesial bonhofferiana. O que levou Deus a assumir o sofrimento cruel de Cristo no Gólgota sobre si mesmo foi, em primeiro lugar, a solidariedade com o sofrimento humano. A maneira apaixonada de Deus atuar na realidade humana ocorreu por meio da *kénosis*, do esvaziamento que encaminhou Cristo ao rebaixamento até à morte na cruz (cf. Fp 2,1-8)<sup>132</sup>.

No sofrimento da cruz, Deus não assume uma espécie de “sadismo divino”, mas a vicariedade do ato voltado para todo gênero humano. Deus carrega os pecados humanos com amor, libertando das amarras da culpa tornando o ser humano liberto livre para o futuro da esperança<sup>133</sup>.

O desafio pastoral do modelo eclesial bonhoefferriano é tornar a imagem do Cristo solidário, redentor e fundamento da comunidade de fé visível. O caminho não é outro senão o da assunção da cruz. Mesmo sendo o corpo *pneumático* de Cristo, a Igreja assume seu lugar diante da cruz, na cruz e sobre a cruz, se sua predisposição for atentar para os grandes contingentes de pessoas sofredoras na sociedade em que estiver inserida. Isso acarreta no desenvolvimento de uma ação pastoral solidária que recuse o messianismo de poder, que se manifeste de forma solidária promovendo a dignidade humana, que revele a face compassiva de Deus<sup>134</sup> e, finalmente, assumas

<sup>131</sup> Cf.: MOLTMANN, Jürgen. *El Dios Crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975. Também: *Vida, Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008. P. 39-55; onde o autor reintroduz o tema do Deus crucificado discutindo com as reações de Hans Küng, Karl Rahner, Johann Baptist Metz e Dorothee Sölle.

<sup>132</sup> “Se Deus vai para onde Cristo vai, se Deus estava em Cristo, então Cristo traz comunhão para as pessoas tão rebaixadas e esvaziadas como ele mesmo... Os sofrimentos de Cristo não são exclusivamente seus sofrimentos, mas inclusivamente são também os nossos e os sofrimentos deste tempo. A sua cruz está fraternalmente entre as nossas cruces, como sinal de que Deus mesmo toma parte em nossos sofrimentos, levando nossas dores sobre si” (MOLTMANN. *Vida, Esperança e Justiça*. P. 46).

<sup>133</sup> MOLTMANN. *Vida, Esperança e Justiça*. P. 47-48; 53-55. Discorrendo a respeito do sofrimento de Cristo, em contestação à tese do desejo sádico de Deus que pretende aplacá-lo no sacrifício de Jesus, François Varone sustenta: “Jesus não procurava sofrer, mas viver uma prática positiva mesmo se devesse sofrer cruelmente por causa dela. Jesus não devia nem queria sofrer em nosso lugar, mas antes investir sua vida até o fim para libertar nosso desejo e nos salvar. O sofrimento é para Jesus a ocasião de revelar o amor que tem para conosco e, para nós, a possibilidade desconcertante de o reconhecer. Diante de Deus, o sofrimento de Jesus é também a ocasião, a passagem obrigatória, para viver até o fim da condição humana o conhecimento amoroso que em de Deus, seu Pai, comprometendo-se totalmente em tirar do coração dos homens o desconhecimento de Deus e em inaugurar o espaço onde Deus um dia será tudo em todos” (cf.: VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001. P.271).

<sup>134</sup> VARONE. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. P. 57-131.

conseqüências da opção evangélica preferencial pelos pobres e da luta pela justiça, igualdade e paz.

Assumir as conseqüências da opção evangélica radical pelos pobres equivale, invariavelmente, caminhar na direção do Gólgota, contemplando o martírio (como Bonhoeffer contemplou e assumiu) como uma constante possibilidade.

### 5.3. Uma Pastoral Diaconal

O modelo eclesial de Bonhoeffer é diaconal por entender a *communio sanctorum* como a representação vicária de Cristo no mundo e na sociedade. A Igreja manifesta essa vicariedade “estando-aí-para-os-outros” (solidariedade), em um “agir continuamente responsável” no “olhar a partir de baixo” (*kénosis*), agarrando “valentemente a realidade”.

A definição do termo “diaconia” apresenta pelo menos três compreensões distintas: como ação social a partir de uma motivação cristã, apresentada como responsabilidade coletiva e individual em obediência ao princípio do serviço evangélico; como forma específica do ministério eclesiástico, que na tradição católica é situado na prática como o primeiro degrau na hierarquia e no movimento ecumênico é situado na ação da Igreja na sociedade; e como princípio fundamental da Igreja, ou seja, como dimensão essencial da própria natureza da Igreja.<sup>135</sup> Esta última compreensão diaconal é a que o modelo eclesial de Bonhoeffer apresenta, firmando profundamente suas bases na representação vicária de Cristo no mundo.

A *koinonia* e a *diakonia* são ações que se implicam e se exigem mutuamente<sup>136</sup>. A comunhão é traduzida em termos de serviço, bem ao modo como a ação pastoral do modelo eclesial de Bonhoeffer propõe: Cristo tornado concreto na comunhão traduz-se concretamente em serviço interessado e despretensioso ao mundo. Trata-se da solidariedade, em “estar-aí-para-os-outros” com profunda paixão, a paixão do crucificado. A comunidade de fiéis que concretiza a imanência de Cristo no mundo, é a que decifrará o amor de Deus em ações dignificantes ao ser humano.

O princípio configurador da diaconia é o mesmo que possibilitou a revelação apaixonada de Cristo na cruz pela humanidade: a *kénosis*. À comunhão das pessoas fiéis apaixonadas e solidárias, não cabe tão somente uma prática assistencial aos

<sup>135</sup> NORDSTOKKE, Kjell. *Diaconia*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/ASTE, 1998. P. 278.

<sup>136</sup> JURÍO, P. *Diaconia*. In: FLORISTÁN e TAMOYO. *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. P. 230-237.

necessitados como ação diaconal. Cabe uma ação *kenótica* com as mesmas implicações que tiveram para Cristo, a saber: a saída ao encontro, o rebaixamento, a solidariedade e identificação. Em termos bonhoefferianos, significa “olhar a partir de baixo”, direcionar a atenção aos pobres e se dispor ao esvaziamento para estar entre e ser um dentre eles.

Essa Igreja estabelecida entre os pobres é ao mesmo tempo servidora do Reino de Deus, do Deus do Reino e ao ser humano em sua totalidade: corpo e espírito; indivíduo e alguém estruturalmente compreendido. A diaconia deste modelo eclesial é exercida em perspectiva *ad intra*, pelo amor vivenciado no interior da própria comunidade de fé na partilha, comunhão e serviço; e *ad extra*, na vivência concreta desse amor na sociedade por meio de iniciativas como da solidariedade, promoção da justiça e anúncio profético. A atuação *ad extra* é a presença da Igreja como a conformação de Cristo na realidade mundana que, segundo Bonhoeffer, uma vez “agarrada valentemente” implica no “agir responsável”. *Ad intra* o diaconato é concretizado na potencialização para uma espiritualidade madura que considera a recusa da devoção ao deus *ex-machina* a primeira iniciativa para uma presença consciente, solidária e coerente da Igreja com a realidade de um “mundo tornado adulto”.

Para dar conta da ação diaconal nas direções *ad intra* e *ad extra* é imprescindível conceber, na organização eclesial, os meios que tornem viáveis a intercomunicação e interação na *communio sanctorum*, o planejamento e estabelecimentos de estratégias de ação da *communio sanctorum* no mundo e ao mesmo tempo não configure uma estrutura hierárquica engessada. O resgate do princípio ministerial paulino seria o que melhor atenderia a viabilização do diaconato nas direções apontadas por dois motivos iniciais: a ênfase comunitária, situando no primeiro plano a co-responsabilidade e a co-participação dos fiéis que reforça a dimensão democrática da Igreja; e a significação dos carismas com vistas à edificação, ao serviço e testemunho da comunidade.

Com as bases cristológicas (Corpo de Cristo) e pneumatológicas (carismas) firmadas, a organização ministerial paulina ressalta a unidade, em meio às múltiplas possibilidades de serviços (ministérios), convergida para o serviço (ministério) eclesial no mundo. Essa organização privilegia os dons que obedecem as exigências

mais humildes, ordinárias e estáveis da comunidade, permitindo à Igreja voltar-se concretamente para a sua realidade e à realidade ao redor<sup>137</sup>.

Diante das divergências hermenêuticas atuais em temas como as formas do ministério ordenado em contraposição aos não-ordenados, a sucessão apostólica, o sacerdócio comum dos crentes ou povo de Deus<sup>138</sup>, o modelo eclesial de Bonhoeffer encontra no princípio ministerial de Paulo o mínimo necessário para a sua estruturação e estabelecimento diaconal no mundo. Acolhendo o princípio ministerial escapa-se do risco de um engessamento hierárquico e, ao mesmo tempo, garante-se a funcionalidade para servir.

## Conclusão

Na trajetória biográfico-teológica percorrida de Dietrich Bonhoeffer, as reflexões, militância e visão deixam entrever sua preocupação eclesiológica, sendo correta a percepção de André Dumas de “uma Igreja para os não-religiosos” como a essência da proposta bonhoefferiana à teologia moderna e pastoral.

Uma vez levantado o elemento eclesial nas principais obras de Bonhoeffer, pôde ser verificada quatro conceituações importantes: Igreja como comunhão dos santos; como lugar da concreção da Revelação; como representação de Cristo; e sua mundanidade. Essas conceituações apontaram para três aspectos: a *Koinonia*, o cristocentrismo e o diaconato. Analisados sob a ótica da Teologia Prática, tais aspectos foram compreendidos como linhas pastorais de um modelo eclesial: o modelo eclesial bonhoefferiano.

O modelo eclesial de Dietrich Bonhoeffer, em função do enquadramento epistemológico que recebeu nesta análise, é tipificado como um modelo libertador adequado para a realidade latino-americana e brasileira. É, pois, o marco teórico que permitirá a continuação desta pesquisa.

A seqüência deste estudo procurará aplicar, como critério de julgamento e lente de leitura, o referencial do modelo eclesial bonhoefferiano sobre o metodismo na cidade do Rio de Janeiro.

---

<sup>137</sup> ALMEIDA, Antônio José de. *Teologia dos Ministérios Não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1989. P. 183-193.

<sup>138</sup> VOLKMANN, Martin. *Teologia Prática e o ministério da Igreja*. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT. *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. P.93.

## **CAPÍTULO 3**

### **O Modelo Eclesial Bonhoefferiano e o Metodismo Carioca**

Os aspectos que direcionam esta parte da pesquisa são os elementos constitutivos do modelo eclesial, recolhidos no pensamento de Dietrich Bonhoeffer, considerados adequados para a leitura das necessidades e desafios pastorais do contexto contemporâneo. Esse modelo, tipificado no segundo capítulo como koinônico, cristocêntrico e diaconal, é o referencial teórico para a abordagem pastoral do metodismo carioca pretendida nesta pesquisa.

A Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro é uma representação no cenário religioso brasileiro em que a “ortodoxia wesleyana” se encontra com a forma eclesial de renovação, representada pelo movimento carismático. Esse encontro evidencia uma tensão refletida, conforme a análise do primeiro capítulo desta pesquisa, nos aspectos teológico e litúrgico das igrejas verificadas.

Foram constatadas, no primeiro capítulo, a partir de releituras teológicas contemporâneas, elementos na eclesiologia wesleyana que atendem aos apelos reivindicatórios por uma Igreja renovada, mais humana e engajada na realidade latino-americana e brasileira. A eclesiologia wesleyana, fundamentalmente de comunhão, diaconal e missionária, fixa pontos de associação com o modelo eclesial encontrado no pensamento de Dietrich Bonhoeffer no segundo capítulo. Esses são os traços eclesiais da “ortodoxia wesleyana” contrastados com a realidade eclesial carismática nas igrejas metodistas cariocas.

A realidade eclesial carismática no metodismo carioca, verificada na pesquisa junto às igrejas na cidade do Rio de Janeiro, demonstra uma considerável influência do neopentecostalismo que torna viável a captação de alguns traços da cultura contemporânea, tais como o individualismo e o hedonismo. Por outro lado, a eclesialidade carismática sinaliza uma tentativa de adequação à matriz religiosa brasileira negada pelo protestantismo histórico. Tal conjuntura de influências configura um modelo eclesial em construção, que em alguns aspectos apresenta disparidades em relação à eclesiologia wesleyana.

As duas realidades eclesiais presentes no metodismo carioca serão analisadas sob a orientação dos aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal do modelo bonhoefferiano. Os aspectos apontarão, no final desta etapa da pesquisa, para perspectivas eclesiais sobre a Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro.

## 1. O Modelo Eclesial Bonhoefferiano e a “Ortodoxia Wesleyana”

O modelo eclesial wesleyano traz como exclusivo o aspecto missionário associado à proclamação do Evangelho e ao projeto de expansão nos níveis local, nacional e mundial. A dimensão missionária do modelo eclesial wesleyano, inicialmente plasmada histórica e teologicamente pelo paradigma pietista<sup>1</sup>, é o ponto chave que determina a dinâmica das igrejas da tradição metodista.

Essa dimensão se faz notar na tônica do principal documento da Igreja Metodista no Brasil, o “Plano para a Vida e Missão”<sup>2</sup>, bem como na eclesialidade da ortodoxia, expressa na política de expansão missionária do “Planejamento Estratégico” da Primeira Região Eclesiástica a ser adotada pelas igrejas metodistas cariocas. As igrejas cariocas são responsáveis pelas seguintes ações:

- Incentivar a evangelização integral, desenvolvendo a paixão evangelizadora, como testemunha viva e prática, sinalizando a presença do Deus vivo no mundo, e proclamando a salvação em Cristo Jesus a toda criatura. - Ajudar a todos os cristãos metodistas a descobrirem seus dons espirituais e exercita-los na missão, com vistas ao crescimento na experiência com Deus e no serviço ao povo. Tornando-nos efetivamente uma Igreja de Dons e Ministérios. – Afirmar uma identidade baseada na gratuidade da graça de Deus e na vida de santidade. - Ser companheiros na missão da Igreja Metodista no Brasil e no mundo<sup>3</sup>.

A exclusividade do modelo bonhoefferiano reside na centralidade e motivação cristológicas determinantes para as relações koinônicas e ações diaconais. Essa exclusividade cristológica de Bonhoeffer não é ressaltada no modelo eclesial wesleyano, o que não significa ser um tema ausente na teologia wesleyana. A cristologia, como a eclesiologia, é desenvolvida na tradição wesleyana em termos soteriológicos. O traço distintivo com a concepção eclesiológica bonhoefferiana reside basicamente na ênfase Reformada da justificação, ou seja, na obra redentora e salvífica de Cristo mediante a adesão (conversão) do indivíduo pela fé<sup>4</sup>. Neste sentido a pessoa de Cristo é enfatizada no pensamento wesleyano: como a motivação para o anúncio e não como a “formatação” eclesial.

<sup>1</sup> Cf.: KLAIBER, Walter; MARQUARDT, Manfred. *Viver a Graça de Deus: Um Compêndio de Teologia Metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1999. P. 371-374.

<sup>2</sup> Segundo o referido documento: “Missão é a construção do Reino de Deus, sob o poder do Espírito Santo, pela ação da comunidade cristã e de pessoas, visando ao surgimento da nova vida, trazida por Jesus Cristo, para a renovação do ser humano e da estruturas sociais, marcados pelos sinais de morte”. Cf.: *Plano para a Vida e Missão*. In: IGREJA METODISTA. *Cânones 2007*. São Paulo: Cedro. 2007. P. 89.

<sup>3</sup> *Planejamento Estratégico*. P.38-37

<sup>4</sup> MACHADO, Tércio. *Justicia y Justificación*. BONINO, José Miguéz. *Justificación, Santificación y Plenitud*. In: *La tradición Protestante*. Cf.: STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 2004. P. 85-117

Os pontos de convergência entre os modelos eclesiais da ortodoxia wesleyana e bonhoefferiano são a koinonia e a diaconia, visto o aspecto do cristocentrismo não integrar direta e essencialmente a eclesiologia metodista.

### 1.1. Relação Koinônica

Tanto em Wesley como em Bonhoeffer, a *communio sanctorum* é meio de graça. No modelo eclesial wesleyano o outro é fundamental para a preservação da salvação, pois esta depende da adesão individual; já no modelo eclesial bonhoefferiano a comunhão com o próximo é o meio de salvação.

Para ambos, o sentido da eclesiologia é o povo e não a hierarquia. Nos dois modelos o princípio reformado do sacerdócio universal dos crentes é fundamental e fundante. Portanto, a organização eclesial será estabelecida de acordo com as contingências, desafios e estratégias pastorais seguindo critérios democráticos.

Essa linha fundamental se mostra evidente, na realidade eclesial ortodoxa nas igrejas cariocas, pelo que preconiza o “Plano para Vida e Missão”:

O Metodismo afirma que a Igreja, antes de ser organização, instituição ou grupo social, é um corpo, um organismo vivo, uma comunidade de Cristo (Ef 1.22-23; 1Co 12. 27). Sua vivência deve ser expressa como uma comunidade de fé, adoração, crescimento, testemunho, amor, apoio e serviço (At 2.42-47; Rm 12.9-21). Nessa comunidade, metodistas são despertados, alimentados, crescem, compartilham, vivem juntos, expressam sua vivência e fé, edificam o Corpo de Cristo, são equipados para o serviço e o expressam junto das pessoas e das comunidades (1Co 12.16-26; 2Co 9.12-14; Ef 4.11-16)<sup>5</sup>.

A importância koinônica, segundo a ortodoxia wesleyana, é considerada diante do propósito e da dimensão eclesial missionários:

A Igreja participa da Missão de Deus educando-se a partir: da vida prática, aprendendo na experiência uns com os outros, corrigindo-se e descobrindo a ação de Deus na vida de cada dia; do compartilhamento com outras pessoas e grupos que preservam e valorizam a vida; da palavra de Deus, buscando em conjunto, no confronto com os acontecimentos, alternativas que renovam a vida; da Doutrina da Igreja, particularmente da herança metodista, descobrindo o valor histórico e atualizado de suas expressões para a nossa situação<sup>6</sup>.

A alternativa para a concretização da vivência koinônica, nas igrejas da cidade do Rio de Janeiro, é a estruturação do discipulado em grupos pequenos inspirados nas sociedades, classes e *bands* do metodismo inglês. O “Planejamento Estratégico”

<sup>5</sup> *Plano Para a Vida e Missão*. P. 79.

<sup>6</sup> *Plano para a Vida e Missão*. P. 86.

estabelece a meta a ser atingida, por cada igreja local na Primeira Região até 2014, de um determinado número de grupos pequenos<sup>7</sup>.

Uma vez organizados com vistas ao desenvolvimento de relações koinônicas, os grupos pequenos contribuiriam para a construção de um modelo eclesial em que a comunidade de fé seria a reguladora e sustentadora do serviço, da liturgia e da evangelização; um sinal soteriológico no mundo; uma sociedade contrastante; uma experiência democrática; e, finalmente, uma experiência inclusiva<sup>8</sup>.

Entretanto, a proposta dos grupos na cidade do Rio de Janeiro, de acordo com o “Planejamento Estratégico”, corresponde ao objetivo do crescimento numérico. “Cada distrito, a partir do número de grupos pequenos existente atualmente, receberá o desafio da criação de um determinado número de novos grupos pequenos, nos bairros aonde a Igreja Metodista ainda não se faz presente ou precisa ser revitalizada através do discipulado”<sup>9</sup>.

Estrategicamente o discipulado busca seguir uma metodologia vertical, denominado como discipulado de liderança:

O discipulado de liderança é estratégico porque é uma prática contínua do processo de discipulado, em que o Bispo ministra estudos aos/às Superintendentes Distritais, estes/as aos/às Pastores/as, estes/as às lideranças da igreja local, e estas aos segmentos locais que representam os ministérios e sociedades, de modo que as ênfases das pelo Bispo alcancem toda a Igreja. Recordando que esta foi a estratégia de Jesus com os doze e com os setenta, e também foi a ênfase de Wesley com seus pregadores leigos<sup>10</sup>.

Como foi observado no primeiro capítulo, a eficiência e eficácia do discipulado em pequenos grupos dependem da ação episcopal e pastoral. Na metodologia adotada a figura do clérigo é fortalecida, demonstrando um distanciamento gradativo do aspecto democrático preconizado através da koinonia no modelo eclesial bonhoefferiano.

A opção por tal modelo de discipulado indica um deslocamento gradativo do propósito wesleyano tradicional. Se através das sociedades, classes e *bands* o indivíduo recebia o apoio para sua sustentação na fé, o atual modelo enfatiza os grupos pequenos como mecanismos para a sensibilização e adesão dos indivíduos à fé. A ênfase deixa de assentar sobre a koinonia, para assentar-se no propósito proselitista e catequético.

---

<sup>7</sup> *Planejamento Estratégico*. P. 11.

<sup>8</sup> Cf.: GUERREIRA, *Teología Pastoral*. P. 131-134.

<sup>9</sup> *Planejamento Estratégico*. P. 33. Segundo o Planejamento Estratégico, caberá às igrejas da cidade do Rio de Janeiro reunir 1335 grupos pequenos até 2014.

<sup>10</sup> *Planejamento Estratégico*. P. 37.

## 1.2. Experiência Diaconal

A diaconia disposta no modelo bonhoefferiano como representação vicária de Cristo, é distinta do modelo tradicional wesleyano na motivação para sua atuação. O serviço *ad intra* e *ad extra* é concretizado em perspectiva wesleyana como expressão da santidade e resultado da busca pela perfeição cristã. O sentido do serviço no modelo wesleyano é atrelado à piedade que resulta em obras de misericórdia. Em outros termos, a devoção a Deus redundava, invariavelmente, no serviço ao próximo.

Contudo, o “Plano para Vida e Missão” define a ação social da Igreja Metodista nos seguintes termos:

A ação social da Igreja, como parte da Missão, é nossa expressão humana do amor de Deus. É o esforço da Igreja para que na terra seja feita a vontade do Pai. Isso acontece quando, sob a ação do Espírito Santo, nos envolvemos em alternativas de amor e justiça que renovam a vida e vencem o pecado e a morte, conforme a própria experiência e vida de Jesus<sup>11</sup>.

A definição diaconal da Igreja Metodista no Brasil, conforme o “Plano para a Vida e Missão”, além de ultrapassar uma concepção meramente assistencialista do serviço da Igreja no mundo, se aproxima da inspiração cristológica diaconal do modelo eclesial bonhoefferiano.

A mesma inspiração é notada na política para a ação social, registrado no “Planejamento Estratégico” da Primeira Região Eclesiástica:

Promover a conscientização da cidadania; promover a questão da saúde integral em relação ao corpo, à mente e ao espírito e na proteção do ser humano e do meio ambiente; estreitar o relacionamento da Igreja com organizações governamentais e não governamentais, visando os objetivos da Igreja na questão social; denunciar todas as ações que agridam a vida e os direitos humanos<sup>12</sup>.

O tema da missão e evangelização na “ortodoxia wesleyana”, uma vez relido sob a ótica latino-americana, identifica o compromisso com o povo oprimido, a encarnação do amor na realidade humana e a inclusão de todo gênero humano na dinâmica da graça concretizando o propósito de libertação<sup>13</sup>.

Dessa maneira, a essência missionária diaconal da Igreja Metodista no Brasil orienta o metodismo carioca para que sirva a sociedade: exercendo a justiça e o amor como sinais da vinda do Reino de Deus; praticando os princípios manifestados no

<sup>11</sup> *Plano para a Vida e Missão*. P. 89.

<sup>12</sup> *Planejamento Estratégico*. P. 40-41.

<sup>13</sup> JOSGRILBERG Rui. *Opção e evangelização na teologia metodista*. In: et al. *Luta pela Vida e Evangelização*. P. 264-269.

Credo Social da Igreja Metodista<sup>14</sup>; conhecendo a Igreja, descobrindo suas possibilidades e dons, valorizando seus ministérios para alcançar a participação total do povo na missão de Deus<sup>15</sup>; conhecendo a realidade dos contextos em que a Igreja estiver inserida.

O diaconato na ortodoxia wesleyana pode ser exercido em parceria e mútuo apoio às iniciativas de preservação da vida humana; na denúncia da opressão; no zelo pela ética cristã como princípio de sua ação social. É compreendida como parte da missão da Igreja estimular a cidadania responsável, gerar a consciência para a promoção da dignidade do negro, do índio, da mulher, do idoso, do menor, dos deficientes, dos aposentados e outros<sup>16</sup>.

Tal leque de possibilidades de ação corrobora com a realidade e desafios pastorais latino-americanos e brasileiros. Nesse sentido a Igreja Metodista retoma sua verve diaconal da tradição inglesa, contextualizando sua ação mantendo a sua opção pelos pobres. Fazer essa opção equivale assumir o seguimento de Cristo até à entrega vicária como sinal do amor ao mundo.

A respeito do significado e importância da diaconia para uma experiência eclesial wesleyana contextualizada à realidade brasileira, Cláudio Ribeiro comenta:

A partir da teologia de Wesley, e de outros referenciais importantes para o contexto brasileiro, temos refletido sobre o sentido diakonal da vida cristã. A diakonia, como dimensão eclesial, permite uma síntese da vivência de fé comprometida com os desafios da realidade social e política com aquela de maior apelo devocional e religioso. Ela ajuda os grupos a olharem para fora de si mesmos e não se conformarem com a realidade (Cf. Romanos 12.1-2). Além disso, como são grandes os desafios, a dimensão ecumênica é reforçada e abrem-se novos canais para a unidade da Igreja.<sup>17</sup>

Em termos bonhoefferianos, a ação social, segundo a ‘ortodoxia wesleyana’, é exercida através do “olhar a partir de baixo”, organizando-se para o “agir responsável”, assumindo a representação vicária de Cristo, “estando-aí-para-os-outros”. Este é o ponto em que Bonhoeffer mais se aproxima da tradição wesleyana.

<sup>14</sup> O Credo Social da Igreja Metodista contém a doutrina social da referida denominação. Objeto da decisão do X Concílio Geral, sua fonte inspiradora é a tradição wesleyana e o movimento do Evangelho Social norte-americano. Cf.: *Credo Social*. In: IGREJA METODISTA. *Cânones 2007*. P. 49-60.

<sup>15</sup> *Plano para a Vida e Missão*. P.102.

<sup>16</sup> *Plano para a Vida e Missão*. P. 91-92

<sup>17</sup> RIBEIRO, Cláudio. Por uma eclesiologia metodista brasileira. *Caminhando*, Ano IX, nº 13 – 1º Semestre de 2004. Apud: VVAA. *Sermões de Wesley: Texto inglês com duas traduções em português*. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 2006. CD-Rom, p.57

## 2. O Modelo Eclesial Bonhoefferiano e a Realidade Eclesial Carismática

A análise sobre a realidade carismática no metodismo carioca, influenciado pelo neopentecostalismo, indica uma configuração eclesial em construção com ideário eclesiológico e projeto pastoral definidos.

Conforme o que foi levantado no primeiro capítulo, essa configuração eclesial em construção corresponde inicialmente à lógica neoliberal instalada no “mercado religioso”. Esse fator vem gerando uma verdadeira concorrência com vistas à expansão numérica nos diversos segmentos evangélicos frente ao crescimento do neopentecostalismo.

À incorporação no “mercado religioso” soma-se a reação à matriz religiosa negada pelo protestantismo de missão e, conseqüentemente, também pelo metodismo. Na configuração eclesial em construção, evidente no movimento carismático metodista carioca, os elementos da religiosidade matricial brasileira são acolhidos e correspondidos. Essa situação redundava em pelo menos quatro conseqüências para o metodismo:

- a) O fechamento para o diálogo com as tradições eclesiais de alcance massivo, particularmente a Igreja Católica Romana motivado pelo receio da concorrência eclesiástica. Esse fechamento talvez prenuncie o encaminhamento de um processo que conduza ao “triumfalismo eclesial”, típico do modelo congregacional;
- b) O empenho pela expansão numérica através da adoção de estratégias e métodos provenientes de outras denominações evangélicas, como “crescimento de igrejas”, grupos de discipulado, Igreja com Propósitos;
- c) O diálogo com a religiosidade matricial, implicando na relativização da identidade wesleyana, sobretudo nos aspectos litúrgicos; e
- d) A relativização da identidade wesleyana no aspecto teológico com a assunção da teologia da prosperidade e da batalha espiritual.

Essa configuração eclesial apresenta algumas idéias eclesiológicas que se assemelham ao ideário do modelo eclesial tradicional<sup>18</sup>. Há uma tendência nessa configuração de se compor uma imagem eclesial que guarde consigo os meios para o alcance dos seus fins, ou seja, que se constitua como imagem da organização (sociedade) perfeita.

---

<sup>18</sup> GUERREIRA. *Teología Pastoral*. P. 127-130.

Semelhante ao modelo tradicional, a configuração eclesial em questão avança com um projeto pastoral de expansão a partir do fortalecimento da igreja local (= paróquia) que, através do culto, pretende captar as massas. No lugar do sacramento, opta pelas mediações simbólicas provenientes da matriz religiosa, transmitindo-lhes o mesmo valor sacramental. Se no projeto pastoral do modelo tradicional a figura do sacerdote é vista como revestida do poder mediador e ativo, no tocante à ministração sacramental, o equivalente se revela na configuração eclesial carismática com relação aos pastores.

Há uma tendência de elevação do clérigo, e demais lideranças eclesiásticas, em termos hierárquicos. Dessa maneira parecem figurar extratos que compõem uma imagem eclesiástica piramidal onde a representação cristológica se revela nos ministérios ordenados (bispos e presbíteros). Ao que parece, a participação do laicato acontece passivamente na recepção dos meios simbólicos e em atuações ministeriais sob a designação clerical.

Basicamente as ações pastorais dessa configuração eclesial se concentram nas celebrações, desenvolvimento do discipulado em pequenos grupos e reuniões de oração, consagração e de cura e libertação. Nessas ações são reveladas algumas disparidades com o modelo eclesial wesleyano.

A primeira disparidade diz respeito à constituição hierárquica centralizada na figura do pastor, evidente, sobretudo, na estrutura proposta para a dinâmica do discipulado em grupos pequenos. A dinâmica comunitária proposta por John Wesley através das sociedades, classes e *bands* seguiu o princípio da praticidade e funcionalidade na forma de organização, distante de qualquer pretensão hierárquica. Embora ficasse claro em Wesley o respeito pelos ministérios ordinários e dedicação à Igreja Inglesa, enquanto esteve a frente do movimento eclesial metodista não esboçou incentivo algum para engessamentos estruturais.

Outro ponto díspar gira em torno da tendência ao utilitarismo da fé, demonstrado na realização de reuniões e cultos onde são adotadas as campanhas e correntes de oração de estímulo à busca por prosperidade, cura e libertação demoníaca. O eixo teológico para a compreensão da prática eclesial wesleyana é a soteriologia. O legado da doutrina da justificação pela fé da Reforma, apreendido por Wesley, esclarece de antemão que o propósito evangelizador metodista deve manter-se em conexão também nas manifestações cúlticas.

Nessa perspectiva o cultivo da espiritualidade pela oração em suas múltiplas manifestações estaria em sintonia com a tradição wesleyana, sobretudo na dimensão

comunitária do modelo eclesial que representa. A oração é um meio de graça para o fortalecimento da fé nas reuniões dos pequenos grupos, incluindo as intercessões por curas, busca de conforto espiritual e paz como ação gratuita entre os membros de uma comunidade. Portanto, não há respaldo algum para qualquer forma de utilitarismo desse meio de graça, tampouco para câmbios monetários.

O individualismo, percebido na pouca ênfase na experiência e cultivo da fé em dimensão comunitária é mais uma disparidade importante a ser pontuada à luz do modelo eclesial wesleyano. A insistência em afirmar a adoção do programa de discipulado como um resgate da vivência comunitária da tradição metodista, não se sustenta na prática na configuração eclesial discutida. Além de constituir uma estrutura fundamentada hierarquicamente, os grupos pequenos propostos se mostram basicamente como estratégia de crescimento numérico. Esse indicativo talvez signifique a preservação do individualismo na dinâmica da configuração eclesial em construção.

Conforme o modelo eclesial bonhoefferiano se apresenta, pode-se julgar em que termos a relação koinônica, a manifestação cristocêntrica e a experiência diaconal se expressam nessa configuração eclesial em construção.

## 2.1. Relação Koinônica

Na pesquisa realizada com as igrejas metodistas da cidade do Rio de Janeiro foi possível detectar alguns indícios de uma inconsistência nas relações koinônicas, compreendidas do ponto de vista bonhoefferiano, determinantes para a configuração eclesial em construção. Segundo Cláudio Ribeiro, a liturgia (culto) é uma dimensão importante em que a *communio sanctorum* recebe contornos bem definidos: “o culto... Redimensiona o presente, ao não se confundir com o viver diário, seja do mundo, seja da própria comunidade, e a Igreja adquire sua natureza profética e escatológica”<sup>19</sup>.

Entretanto, o que a pesquisa prenuncia, considerando a descrição das reuniões de cura e libertação, consagração e busca de poder (feitas no primeiro capítulo) realizadas pelas igrejas metodistas cariocas, é menos uma relação koinônica; e mais uma relação baseada no clientelismo, ao modo do mercado da fé movido pela lógica neoliberal. Tal situação pode indicar um processo já iniciado de redimensionamento dos cultos: de espaços celebrativos, de consolação e de transformação onde o cantar,

---

<sup>19</sup> RIBEIRO, Cláudio. Por uma eclesiologia metodista brasileira. P.55.

orar e acolher a Palavra recebem significação comunitária, as reuniões se tornam em “ofertas” das igrejas em atenção às demandas de sua clientela, estabelecendo a clássica relação oferta e procura.

A *communio sanctorum*, que na eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer se concretiza pela solidariedade na comunidade, se estende ao simples fato dos fiéis estarem juntos, sendo um “estar junto para” que torna visível e crível a imagem de Cristo no mundo. Conforme indicado pela pesquisa, as reuniões de consagração influenciadas pelo neopentecostalismo estabelecem propósitos que giram em torno da conquista de uma vida mais próspera, abençoada, livre de opressões, maldições e más influências do “mundo”. Se no pentecostalismo essas reuniões eram movidas pelo propósito do serviço, mesmo que exercido nas quatro paredes dos templos, tornando as pessoas mais hábeis ao exercício de seus ministérios, a roupagem neopentecostal trouxe um caráter intimista para os/as frequentadores/as dessas reuniões.

A motivação intimista dos/as frequentadores/as de tais reuniões confronta-se com a proposta koinônica contida no modelo eclesial bonhoefferiano. Embora atenda diretamente os anseios que as igrejas históricas não atingem, o traço intimista do neopentecostalismo reforça a cultura do individualismo nas igrejas do metodismo carioca.

A alternativa koinônica do discipulado em pequenos grupos, conforme a pesquisa indicou, não recebe uma adesão plena pelas igrejas metodistas na cidade do Rio de Janeiro. A constatação de uma adesão média das igrejas pesquisadas pelo programa de discipulado talvez indique: a) desconfiança ou rejeição do método pelas lideranças clérigas; b) disparidade ou inadequação com as expectativas e realidade das igrejas. Todavia, em função das limitações impostas pela metodologia adotada na pesquisa, tais hipóteses poderão ser ou não confirmadas em momento ulterior.

## **2.2. Manifestação Cristocêntrica**

A pesquisa levou a concluir que as influências neopentecostais sobre as igrejas da cidade do Rio de Janeiro são percebidas nas atividades regulares de oração, cura e libertação e, relativamente, no programa de discipulado visando o crescimento numérico das igrejas. Conforme verificado, seguindo os critérios da análise com que o movimento carismático é tipificado, o metodismo carioca vem demonstrando traços característicos do movimento carismático, menos pentecostal e mais neopentecostal. Essa realidade redonda em implicações cristológicas.

O cristocentrismo no modelo eclesial bonhoefferiano se expressa de forma plena. Conforme destacado no segundo capítulo, simultaneamente Jesus Cristo é a comunidade, Senhor dessa comunidade e irmão na comunidade pela encarnação, pelo cumprimento da lei, na cruz e ressurreição. No entanto, o incentivo ao cultivo do intimismo da fé, característico do neopentecostalismo e evidenciado nas reuniões cúlticas que denominações desse segmento celebram, demonstra um novo posicionamento cristológico.

A pesquisa possibilitou inferir um deslocamento cristológico na configuração eclesial em construção das igrejas pesquisadas. O cerne da comunidade seria o ser humano com suas demandas cotidianas e expectativas. Esse giro antropológico transfiguraria a Igreja como imagem de Cristo, tornando-a um espaço de recepção das bênçãos divinas.

No sentido apontado, a nova configuração eclesial em construção é essencialmente antropocêntrica e utilitária. Tal constatação evidencia uma retomada do reducionismo antropológico ao qual a teologia esteve sujeita no fim da Idade Média, em contradição com a concepção da graça incondicional de Deus<sup>20</sup>.

Dietrich Bonhoeffer desenvolveu a idéia da graça fazendo a distinção entre a graça barata e a preciosa. A primeira concepção implica a adoção simples de um sistema doutrinário pela Igreja. “Graça barata significa justificação dos pecados, e não do pecador”<sup>21</sup>. Conforme as palavras de Bonhoeffer:

A graça barata é a pregação do perdão sem arrependimento, é o batismo sem a disciplina de uma congregação, é a Ceia do Senhor sem confissão dos pecados, é a absolvição sem confissão pessoal. A graça barata é a graça sem discipulado, a graça sem a cruz, a graça sem Jesus Cristo vivo, encarnado<sup>22</sup>.

Em oposição à graça barata Bonhoeffer desenvolve o conceito de graça preciosa nos seguintes termos:

Essa graça é preciosa porque chama ao discipulado, e é graça por chamar ao discipulado de Jesus Cristo; é preciosa por custar a vida ao homem, e é graça por, assim, lhe dar a vida; é preciosa por condenar o pecado, e é graça por justificar o pecador. Essa graça é sobretudo preciosa por tê-lo sido para Deus, por ter custado a Deus a vida de seu Filho – “fostes comprados por preço” – e porque não pode ser barato para nós aquilo que para Deus custou caro. A graça é graça sobretudo por Deus não ter achado que seu Filho fosse demasiado caro a pagar pela nossa vida, antes o deu por nós. A graça preciosa é a encarnação de Deus<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. P.25-26.

<sup>21</sup> *Discipulado*. P. 9

<sup>22</sup> *Discipulado*. P. 10

<sup>23</sup> *Discipulado*. P. 10

Inevitavelmente, projetos de expansão e processos de secularização conduzem a Igreja à perda gradativa da consciência da preciosidade da graça, em cujo cerne está a entrega vicária de Cristo. Assumir dessa forma a graça implica em desafio kenótico, ou seja, de total despojamento em nome do seguimento radical de Cristo, em oposição à motivação assentada nos benefícios desse seguimento. O significado do seguimento radical seria o estabelecimento de uma relação de submissão, fraternidade e inserção em Cristo (na Igreja), distinto de motivações clientelistas, comuns em reuniões de orientação neopentecostal.

As igrejas analisadas na pesquisa apresentam traços que confirmam a influência neopentecostal no caráter clientelista das reuniões de cura e libertação. As inferências a respeito dessas motivações clientelitas, a partir da descrição das reuniões de cura e libertação, consagração também levam a intuir na situação de um Cristo *ex machina*, como um curandeiro e operador de milagres disponível pela mediação de um pastor. Nessa perspectiva, a vicariedade de Jesus não seria tomada como referência e inspiração diaconal, e sim pelo valor propiciatório para a liberação da cura, da prosperidade e libertação dos demônios.

### 2.3. Experiência Diaconal

Julgando pelas motivações, determinantes para a manutenção das reuniões de cura e libertação e consagração nas igrejas analisadas, o deslocamento cristológico evidencia a ausência do diaconato segundo a orientação do modelo eclesial bonhoefferiano. Como foi observado, a oferta dessas reuniões acontecem ao modo das relações mercadológicas neoliberais. Uma provável interpretação dessa oferta motivada pelo princípio do diaconato é equivocada e precipitada.

Contudo, foi constatada a existência de ministérios de ação social, e equivalentes, em todas as igrejas metodistas pesquisadas na cidade do Rio de Janeiro. Tais ministérios figuram na estrutura de uma igreja local (paróquia) metodista por força canônica *ad intra* e *ad extra*<sup>24</sup>. Essa constatação demonstra duas realidades que correspondem à consciência diaconal.

A primeira realidade diz respeito à estruturação dessas igrejas segundo o princípio ministerial. A organização eclesial em ministérios é, em si, um reflexo da apreensão da consciência ministerial que corrobora tanto com o modelo estabelecido

---

<sup>24</sup> Os Cânones são as normativas doutrinárias e legislativas seguidas pela Igreja Metodista no Brasil desde a sua autonomia, em 1930. O que se refere ao condicionante da ação social na organização de uma igreja local, cf.: IGREJA METODISTA. *Cânones 2007*, art. 136.

pela ortodoxia wesleyana<sup>25</sup>, presente nas igrejas cariocas, como com a proposição organizacional apresentada para o modelo eclesial bonhoefferiano visando o diaconato *ad intra* e *ad extra* (segundo capítulo).

A segunda realidade é da presença concreta de mecanismos para a concretização da diaconia pelas igrejas metodistas na cidade do Rio de Janeiro. Na pesquisa realizada, não pôde ser verificado se a relação dos ministérios de ação social com as reuniões carismáticas, geralmente gerenciadas por ministérios de oração e intercessão, é harmônica ou conflitiva. A diaconia *ad extra* em algumas igrejas é realizada através de escolas, creches e oferecimento de cursos de capacitação profissional. Duas igrejas no distrito do Catete possuem instituição vinculada à estrutura administrativa local chamada Associação Metodista de Ação Social (AMAS). Essa constatação indica a preservação de um elemento constitutivo da herança wesleyana: a diaconia operada como expressão da vocação pedagógica do metodismo.

A julgar pelo resultado da pesquisa, a consciência diaconal parece estar presente nas igrejas como elemento remanescente da identidade wesleyana. Quanto às motivações e inspirações, a metodologia adotada não permitiu ir além da suspeita do cumprimento da normativa canônica. O que fica evidente é que a diaconia nessas igrejas supera uma ação meramente assistencialista, como faria supor na configuração eclesial tratada.

### **3. Perspectivas Eclesiais**

A análise do metodismo carioca possibilitou confirmar duas hipóteses. A primeira hipótese confirmada foi a existência de duas realidades eclesiais convivendo de forma tensa e conflituosa: uma ortodoxa e outra carismática. A segunda hipótese que se confirmou foi a influência neopentecostal sobre o metodismo carioca, indicando praticamente uma hegemonia carismática nas igrejas da cidade do Rio de Janeiro.

Situadas no cenário religioso difuso, tais igrejas são determinantemente influenciadas pelo neopentecostalismo na teologia que abraçam, marcada pela concepção da batalha espiritual e teologia da prosperidade; e na liturgia que celebram, que incorpora elementos da matriz religiosa e a ênfase no louvor e adoração.

---

<sup>25</sup> Cf.: *Plano para a Vida e Missão*. P. 102-104.

A configuração eclesial em construção existente no metodismo carioca representa uma gradativa sucumbência da identidade wesleyana na apresentação de elementos distorcionantes nos aspectos analisados, uma vez considerada diante da ortodoxia wesleyana.

A tensão existente na relação entre as duas realidades eclesiais, bem como as peculiaridades de cada uma, apontam para algumas possibilidades pastorais iluminadas pelo modelo eclesial bonhoefferiano.

### 3.1. Relação Koinônica

A sociedade contemporânea convive com o paradoxo da crise pós-moderna que leva alguns a considerar o momento como de ruptura com a cultura moderna, tipologizada pela subjetivação do indivíduo ocidental e etnicamente branco, com a sujeição do diferente e da natureza, pela economia de mercado e a instrumentalização da razão. Outros consideram a pós-modernidade como continuação e realização da modernidade pela conseqüente virada do sujeito, em que o indivíduo é agraciado com a garantia da possibilidade de escolha ilimitada, para o estabelecimento de valores e para a normatização (autonomia) dos seus próprios atos<sup>26</sup>.

Sendo ruptura ou realização final da modernidade, o momento pós-moderno é marcado pela elevação do indivíduo, sendo o consumo e o hedonismo suas maiores expressões<sup>27</sup>. A conjunção desses dois aspectos constrói e determina relações, dentre as quais as relações religiosas.

Expressão religiosa representativa de tal conjunção é o neopentecostalismo. A lógica que a sustenta, da oferta e da procura, dificilmente gera comunhão. Sua influência sobre o metodismo carioca, portanto, requer que as igrejas analisadas abracem o desafio koinônico.

Conforme citado no segundo capítulo, para Dietrich Bonhoeffer a importância da comunhão dos santos se demonstra em termos cristológicos e soteriológicos. “Em Cristo a humanidade é incorporada realmente na comunidade com Deus”<sup>28</sup>. Essa

---

<sup>26</sup> Cf.: BOFF, Leonardo. *A Voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. P. 11-13. O autor destaca como aspecto positivo da pós-modernidade a libertação da subjetividade humana outrora enquadrada pela modernidade nas instituições totalitárias, bem como da ética opressora dessas instituições. Segundo Boff, “a pós-modernidade propicia o surgimento de uma dimensão que enlaça o *eu* com o *nós*, evitando o individualismo da ordem capitalista e o coletivismo da ordem real-socialista, já desaparecida.”. P. 22-23. Um texto imprescindível a respeito do tema da pós-modernidade é: LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. Lisboa: Antropos, 1983.

<sup>27</sup> LIPOVETSKY. *A Era do Vazio*. P.98.

<sup>28</sup> *Sanctorum Communio*, p. 106

incorporação redentora do ser humano na comunidade de Deus é, pois, o resgate do princípio básico eclesial que torna crível a fé cristã no mundo.

No guia para vivência da fé em comunidade, “Vida em Comunhão”, Bonhoeffer sugere uma experiência koinônica que abarca, a partir das relações em grupos menores, toda a realidade eclesial sem perdê-la de vista<sup>29</sup>. Uma possibilidade viável no metodismo carioca para a vivência comunitária da fé, como sinal de superação ao individualismo provocado pela pós-modernidade, é a organização dos pequenos grupos de discipulado.

A discussão a respeito do método do discipulado em pequenos grupos, ou células, vem ocupando a dedicação de alguns pastoralistas metodistas. A fundamentação bíblico-teológica, relevância eclesial, dinâmica do método e proposição de uma nova eclesiologia integram o leque temático que gera a um só tempo resistências e apologias. O sentido da eclesiologia wesleyana vem auxiliando significativamente na busca de um modelo equilibrado de discipulado, de acordo com o que foi abordado no primeiro capítulo<sup>30</sup>. O que mais importa como questão de fundo não é a discussão sobre a validade do modelo de discipulado em pequenos grupos, e sim o propósito e conteúdo transmitidos. Nesse sentido caberia não perder de vista as dimensões comunitária, diaconal e missionária do modelo eclesial wesleyano, reintroduzindo-as na dinâmica dos grupos atuais.

Os grupos de discipulado, mesmo guiados pela motivação do crescimento numérico, são espaços de possibilidade koinônica. O caráter fundamentalmente leigo somado à dinâmica interna dos grupos poderiam, se explorados como espaços de convivência, devoção e auxílio mútuo, convergir para o fortalecimento da unidade e comunhão. Para isso, seria imprescindível a reformulação do conteúdo e proposta desses grupos, conforme Helmut Renders sugere<sup>31</sup>, direcionando a catequese e a capacitação do laicato para outros segmentos na Igreja, tornado as células discipulares grupos de acolhimento, inserção, comunhão e integração com a dinâmica local (paroquial) organizados ao redor da Palavra.

<sup>29</sup> *Vida em Comunhão*, p. 25.

<sup>30</sup> Sobre o tema do discipulado em pequenos grupos e a correspondência com a herança wesleyana, cf.: MATTOS, Paulo Ayres. *Wesley e os encontros de pequenos grupos*. In: *Caminhando*, v. 8, n. 12, 2º semestre de 2003. P. 144-160. O autor conclui com este artigo, após investigar o propósito dos pequenos grupos na tradição wesleyana, que as propostas atuais de discipulado na Igreja Metodista no Brasil estão desvinculadas do propósito da santidade de coração originário, e associadas aos planos com matizes fortes no movimento “*church growth*” com ênfase final no crescimento numérico de membros da Igreja.

<sup>31</sup> Cf.: RENDERS, Helmut. *Pequenos grupos na tradição metodista. Observações, análises e teses*. In: *Caminhando*. V. 7, n 10, 2º Semestre de 2002. P. 68-95. O autor propõe neste artigo que a Igreja trabalhe a partir da arquitetura eclesiológica real, preservando as organizações tradicionais existentes na configuração da estrutura da denominação no Brasil.

Relação koinônica é aprendizado constante de longanimidade. Uma maneira de experimentá-la é a convivência da ortodoxia com a espiritualidade popular tanto nos pequenos grupos, como noutras manifestações cúlticas.

O bem sucedido fenômeno neopentecostal se deve em parte, conforme a análise do primeiro capítulo, à correspondência positiva que faz da matriz religiosa brasileira. A negação dessa matriz foi também um dos fatores que contribuiu para o arrefecimento do metodismo ortodoxo em termos numéricos, por determinado período, em todo o Brasil uma vez partícipe do projeto de inserção no país do protestantismo histórico de missão.

Por outro lado, o considerável crescimento numérico das igrejas metodistas na cidade do Rio de Janeiro, hegemonicamente carismático e influenciado pela religiosidade neopentecostal, indica a consequência de uma relação interativa com a religiosidade matricial brasileira. Há, nesse ponto, um importante dado a ser considerado: a espiritualidade popular.

A respeito da relação da ortodoxia com a espiritualidade popular, Frei Betto observa:

É preciso passar por uma *kénosis* epistemológica para captar o pobre quando ele almoça Deus, dorme Deus, xinga Deus, vai com Deus, graças a Deus, por Deus, pelo amor de Deus... Um Deus que se come, se bebe, se dorme, se dança.... E ficamos com o nosso Deus do catecismo, “perfeitíssimo, onipotente, onisciente”, não sei quantos entes... Estamos ainda com o Deus da ópera e, eles, com o Deus do samba<sup>32</sup>.

Uma Igreja Koinônica, portanto, seria uma Igreja que considera como ponto de partida a espiritualidade dos indivíduos que congregam. A experiência é um dos elementos para a compreensão teológica segundo a tradição wesleyana, ou seja, a experiência que se faz individualmente de Deus e se expressa em comunidade. A forma com que se expressa tal experiência? Há uma variedade de gestos, sinais, comportamentos na cultura popular que tornariam rica a vivência comunitária da fé em grupos pequenos e nas manifestações litúrgicas nas igrejas metodistas cariocas.

### **3.2. Manifestação Cristocêntrica**

O cristocentrismo deve ser um aspecto redimensionado na ortodoxia wesleyana e na configuração eclesial em construção do metodismo carioca. Tratado em termos soteriológicos pela teologia wesleyana e recebendo consideração utilitária no tipo de

---

<sup>32</sup> BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. 6º ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. P. 74.

Igreja que se configura na cidade do Rio de Janeiro, é desafiador para o metodismo carioca reconfigurar a imagem de Cristo.

Tratando do tema da “conformação” de Cristo no trabalho inconcluso “Ética”, Bonhoeffer esclarece, como foi visto no segundo capítulo, que a Igreja é o lugar em que Cristo tomou forma na humanidade<sup>33</sup>. Seria o equivalente a dizer que Cristo não somente está, mas é a Igreja reunida em comunhão. É o “lugar concreto” da conformação de Cristo onde os princípios cristãos se evidenciam através da diaconia no mundo<sup>34</sup>.

Cristocentricamente a Igreja se estabelece como o sinal visível soteriológico por meio da koinonia, assumindo a forma messiânica evangélica. Nessa perspectiva o metodismo carioca seria convidado a dimensionar o aspecto cristológico, tanto na realidade ortodoxa como na nova configuração eclesial.

Bruno Forte destaca quatro formas messiânicas de espera contidas na teologia veterotestamentária: o messianismo profético, ligado ao anúncio da palavra da promessa libertadora confiada inicialmente a Moisés e mantida pelos profetas; o messianismo régio, marcado pela expectativa da reconstituição do trono davídico; o messianismo sacerdotal; e o messianismo apocalíptico, relacionado à dimensão escatológica<sup>35</sup>.

A pesquisa opta por uma leitura pastoral dos evangelhos identificando uma opção clara de Jesus pela forma de messianismo profético. Jesus não sucumbe à sedução do messianismo de poder, régio e sacerdotal, assumindo a cruz inevitável em atitude voluntariamente vicária. Essa é a atitude esperada da Igreja “conformada” por Cristo no mundo diante da sedução do poder ou, nas palavras de Bonhoeffer na reflexão de sua autoria “Tentação”, a resistência à “tentação total”<sup>36</sup>.

Para tornar-se uma Igreja cristocêntrica, caberia ao metodismo carioca assumir as conseqüências da opção evangélica radical pelos pobres, a mesma opção de Jesus, caminhando até as últimas conseqüências, ou seja, até o martírio no Gólgota. Os grupos pequenos, redimensionados nos propósitos e conteúdo como possibilidade

---

<sup>33</sup> *Ética*, p. 51

<sup>34</sup> *Ética*, p. 54

<sup>35</sup> FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas. P. 72-86.

<sup>36</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Tentação*. 5º ed. São Leopoldo: Sinodal, 1999. P. 39. Bonhoeffer destaca três tipos de tentação enfrentados por Jesus: a tentação da carne, a tentação espiritual e a referida tentação total. A primeira relacionada às necessidades fisiológicas (fome), a segunda relacionada com a reivindicação de sua filiação divina, e a terceira relacionada com a totalidade física e espiritual de Cristo. A comparação com as tentações de Cristo nesta pesquisa, a partir da imagem que reflete no mundo, é oportuna para uma reflexão lúcida a respeito da tentação do poder a que a Igreja está sujeita.

koinônica, poderiam se tornar um meio para a concretização da manifestação cristocêntrica nessa perspectiva.

A recuperação do sentido do seguimento evangélico como princípio inspirador para os grupos de discipulado, ou seja, como atendimento ao chamado de Cristo que potencializaria a comunidade a segui-lo assumindo o Calvário como possibilidade, poderia ser o veículo da realocação cristológica na configuração eclesial discutida.

Conforme Magali do Nascimento Cunha indica:

Ser discípulo/a, portanto, é fazer a vontade de Deus. Implica serviço. O chamado para seguir era também um chamado para ser colaborador. O serviço passa a ser uma atitude do discípulo/a. Aquilo que - aos olhos da época - era pouco honroso perante o ser humano, (servir) foi o mais valorizado por Jesus... O seguir Jesus, portanto, não pode se para contemplá-lo tão só, mas para dar prosseguimento à instauração do Reino de Deus. Os discípulos/as são enviados ao mundo para transformá-lo para Deus se tornar visível nessa realidade.<sup>37</sup>

Uma Igreja que assume o discipulado com radicalidade, opta por uma espiritualidade marcada pela pessoalidade relacional com o centro da devoção. Nesse sentido, mesmo que a ênfase recaia sobre os aspectos e manifestações pneumatológicas, a espiritualidade carismática direcionaria a experiência de fé no metodismo carioca por apresentar como viável e objetiva a presença do Cristo.

A presença viável e objetiva de Cristo caberia ser direcionada à pessoa do próximo, do que comunga e se mantém congregado no ambiente eclesial, bem como do que sofre e carece da solidariedade fraternal do povo de Deus.

### 3.3. Experiência Diaconal

Diaconato e ministério são expressões correlatas que indicam a mesma experiência: o serviço. A primeira expressão é de raiz grega e a segunda, latina<sup>38</sup>. Ambas apontam, como foi observado no segundo capítulo, para o lugar e o papel da Igreja no mundo e na sociedade a partir das relações koinônicas. O serviço ao mundo só se torna possível através de uma comunidade de fiéis que se organiza com vistas a fazer a diferença, na realidade onde estiver inserida, como sinal do Reino de Deus.

O modelo bonhoefferiano dispõe a diaconia como representação vicária de Cristo, ou seja, a diaconia seria a evidência máxima da presença de Cristo no mundo

<sup>37</sup> CUNHA, Magali do Nascimento. Seguir a Cristo: o real sentido do discipulado cristão. *Mosaico*. Ano XIII, 34, Jul/set, 2005. Apud: VVAA. *Sermões de Wesley*. CD-Rom, p.14.

<sup>38</sup> GRELOT, Pierre. *Ministério* In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário Teológico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes. P. 591.

ao assumir a forma de messianismo profético que redundava em ações solidárias e na luta por justiça, igualdade de direitos e pela promoção da vida humana.

*Ad intra e ad extra*, a diaconia é concretizada em perspectiva wesleyana como expressão da santidade e resultado da busca pela perfeição cristã. O sentido do serviço no modelo wesleyano está atrelado à piedade que resulta em obras de misericórdia. Em outros termos, a devoção a Deus redundava, invariavelmente, no serviço ao próximo.

Muito embora as motivações diaconais se distingam, tanto no modelo eclesial wesleyano como no modelo eclesial bonhoefferiano a diaconia é um forte elemento presente e provedor de sentido para a prática pastoral. Trata-se de uma dimensão enfatizada pela ortodoxia wesleyana e presente na configuração eclesial em construção das igrejas metodistas da cidade do Rio de Janeiro. Este ponto convergente poderia traduzir-se em algumas possibilidades pastorais diante do contexto carioca.

No ano de 2005, os coordenadores da organização não governamental Ação da Cidadania realizaram uma pesquisa em que foram constatados os principais problemas sociais da cidade do Rio de Janeiro. Na saúde pública, foi mencionada a falta de medicamentos e hospitais; no sistema de segurança, o fortalecimento do poder do tráfico de drogas e a ausência da segurança pública, geradoras da violência urbana; na área da educação, falta de escolas da rede municipal; na política, a falta de seriedade, ética e no compromisso dos governantes; e ainda problemas com o transporte público, a miséria, a desigualdade social e a fome<sup>39</sup>.

O contexto social carioca é, pois, realidade de opressão geradora de vítimas que, como Jesus, padecem no calvário. Esse calvário se apresenta renomeado como violência urbana, epidemia da dengue, analfabetismo, miséria, fome. Essa é a realidade que, em perspectiva bonhoefferiana, deve ser “agarrada valentemente” pela Igreja, a imagem de Cristo.

Segundo as palavras de Jürgen Moltmann, com sua morte vicária:

Jesus trouxe Deus para aqueles que, como ele, foram humilhados. A cruz está posta entre as inúmeras cruces que se somaram ao longo da história da humanidade, no caminho sangrento dos poderosos e violentos... Para tornar-se irmão dos humanos abandonados e achá-los em seu estado de privação, Jesus foi bem ao fundo do abandono divino, no estado em que se encontravam abandonados todos os seres humanos<sup>40</sup>.

<sup>39</sup>Cf. Site: [http://acaodacidadania.infolink.com.br/templates/acao/novo/noticia/noticia.asp?cod\\_Canal=8&cod\\_noticia=478#topo](http://acaodacidadania.infolink.com.br/templates/acao/novo/noticia/noticia.asp?cod_Canal=8&cod_noticia=478#topo). (visitado em 10/02/2009)

<sup>40</sup>MOTMANN. *Vida e Esperança*. P. 77.

A *kénosis* de Cristo na cruz, rebaixando-se à humilhação e sofrimento humanos, é a *kénosis* que também a Igreja deve se sentir compelida a experimentar na cidade do Rio de Janeiro. O acolhimento de alguns princípios, dessa forma, também devem ser lembrados e resgatados.

É provável que a expectativa da sociedade carioca com relação às igrejas cristãs não se estenda além da terapia espiritual que fornecem, sobretudo pela oferta da forma eclesial neopentecostal<sup>41</sup>. Porém, a responsabilidade diaconal é um compromisso legado pela tradição wesleyana ao metodismo carioca, bem como um traço fundamental na eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Diante de uma sociedade que caminha para a maturidade e que retorna ao sagrado, muitas vezes de maneira ingênua e pragmática, a proposta radical de Bonhoeffer, recolhida do segundo capítulo, iluminaria a prática pastoral metodista na cidade do Rio de Janeiro.

Como primeira providência, ela (a igreja) deve presentear todo o seu patrimônio aos necessitados. Os pastores devem viver exclusivamente das doações espontâneas da comunidade, eventualmente exercer uma profissão secular. A igreja deve participar das tarefas mundanas da vida social humana, não dominando, mas auxiliando e servindo... Ela terá que falar de moderação, autenticidade, confiança, fidelidade, constância, paciência, disciplina, humildade, modéstia, comedimento... Sua palavra obterá ênfase e força, não através de conceitos, mas pelo exemplo.<sup>42</sup>

Seria um exagero supor um despojamento total dos bens administrados pela Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro, dentro do que Bonhoeffer propôs. Entretanto, o acolhimento da proposta como intuição básica para o estímulo da práxis transfiguraria a face da Igreja, tornando-a legível e crível na sociedade carioca. O serviço seria a linguagem decifrável e compreensível entre os aflitos e necessitados na cidade do Rio. Caberia, portanto, uma reconsideração das ênfases que envolvem a ação social e a organização eclesial de suporte para a concretização do diaconato pelo metodismo carioca.

---

<sup>41</sup> Ricardo Mariano contesta a tese do futuro protestante da religiosidade latino-americana e brasileira. Segundo o autor, a chamada “explosão protestante” não vem impactando a cultura transformando-a e a economia, modernizando-a. Demonstrando o declínio numérico do protestantismo histórico e o vertiginoso crescimento do neopentecostalismo, Mariano afirma que tal realidade vem promovendo uma série de acomodações sociais sem qualquer retomada da ética protestante. “O futuro dessa religião, como dá mostras de sobre seu presente, aponta na direção da flexibilização, da adaptação, da assimilação e da aculturação”. Tais constatações se aplicam à realidade da cidade do Rio de Janeiro, onde a qualidade de vida na sociedade carioca não apresenta sinais de transformação, antes evidenciando retrocessos e intensificação dos problemas. Cf.: MARIANO, Ricardo. O Futuro não será Protestante. In: *Ciências Sociais e Religião*, Poro Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999. Sobre as teses que o autor contesta, cf.: DIXON, David; PEREIRA, Sérgio. O novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo. In: *Religião e Sociedade*, v. 18, n.1, 1997, p. 49-69. MARTIN, David. *Tongues of Fire: the explosion of protestantism in Latin América*. Oxford: Blackwell, 1990. A respeito da relação da ética protestante com o desenvolvimento econômico e a transformação social, cf.: WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>42</sup> *Resistência e Submissão*, p. 512-513.

Conforme abordado no segundo capítulo, a organização ministerial é a forma ideal para a viabilização do diaconato pela Igreja. Tal estruturação possibilitaria a comunicação interna e o auxílio mútuo na comunhão dos santos (diaconato *ad intra*), bem como o exercício do serviço da Igreja no mundo e na sociedade (diaconato *ad extra*). Trata-se de uma experiência cultivada pelo metodismo primitivo, onde o próprio Wesley confirmou e considerou os ministérios ordinários e extraordinários, e preservada como normativa pela ortodoxia metodista no Brasil e, conseqüentemente, no Rio de Janeiro<sup>43</sup>.

Segundo o “Plano para a Vida e Missão”: “A Igreja afirma a existência de dons para o exercício de outros ministérios – tais como capelanias, serviços sociais, evangelistas, músicos, etc – cabendo-lhe perceber e definir prioridades e facilitar o desenvolvimento e o uso desses dons”. Ainda, diante das demandas sociais onde as igrejas metodistas estiverem inseridas, segundo o mesmo documento, a missão da Igreja contempla “a utilização das dependências dos templos e outros prédios para proveito da comunidade, formação de creches, jardins de infância, capacitação profissional e outros.”<sup>44</sup>.

A opção feita pela Igreja Metodista, conforme o “Plano para Vida e Missão”, mesmo não seguindo plenamente a proposta radical de Bonhoeffer, despojando-se totalmente do seu patrimônio, contempla uma organização voltada para o serviço (ministerial) e converge todo o patrimônio para a missão diaconal e confirma sua vocação.

Toda a Igreja é carismática e ministerial<sup>45</sup>. Isso equivale afirmar que toda a Igreja é essencialmente diaconal. Diante do quadro de necessidades e problemas sociais que afligem a cidade do Rio de Janeiro, o Carisma da Igreja Metodista deveria ser efetivamente diaconal, criando redes ministeriais de solidariedade, instrução secular (educação) e profissionalização. Cada igreja local, como presença viva e atuante de Cristo, poderia dispor seu patrimônio para o acolhimento e serviço àqueles e àquelas desprovidos dos elementos básicos para sua subsistência, a saber: moradia, educação, saúde, trabalho e segurança.

A dimensão diaconal também pode trazer significação atual frente à proposta de renovação da Igreja. A manifestação eclesial representativa dessa proposta é a vivenciada nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), estudadas como um modelo

---

<sup>43</sup> Cf.: IGREJA METODISTA. *Cânones 2007*. Art. 136.

<sup>44</sup> *Plano para a Vida e Missão*. P. 102, 107.

<sup>45</sup> COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. *Pastoral do Movimento Carismático*. P. 26-31.

de Igreja futura<sup>46</sup> e considerada a forma seminal de um “novo jeito de ser Igreja”<sup>47</sup>. Sua estrutura, segundo Leonardo Boff, irrompe em oposição ao modelo clerical um outro exercício de poder religioso sustentado por quatro eixos:

- a) **Palavra**, lida e interpretada pelos membros das CEBs à luz dos problemas da realidade vivida e compartilhada;
- b) **Sacramentos**, celebrados como símbolos da vida que alimentam a utopia do Reino de Deus;
- c) **Organização**, distribuída em funções distintas onde coordenações e equipes são eleitas democraticamente; e
- d) **Missão**, realizada como atividade no mundo em articulação e diálogo com movimentos populares.

A “eclesiogênese” dessa proposta seria “de baixo”, ou seja, uma Igreja que nasce, viceja e floresce pela atuação do Espírito Santo a partir da vida comunitária do povo crente. José Míguez Bonino, sem incorrer nos julgamentos históricos anacrônicos, enxerga nas “*ecclesiolas*” metodistas (**sociedades, classes e bands**), mencionadas no primeiro capítulo, a junção dos elementos objetivos da tradição clássica protestante, como a Palavra, os sacramentos e a ordem; com os elementos subjetivos herdados da tradição pietista, como a experiência, a santidade interior, a meditação e a comunhão fraternal. Esses elementos, acolhidos em comunidade, imprimem sobre os grupos o compromisso com o crescimento espiritual pessoal em permanente relação com os demais, bem como a atuação missionária (libertadora) no mundo<sup>48</sup>.

Por ser um modelo eclesial que valoriza o ministério leigo, a missão (ou lugar e função da Igreja no mundo) e o serviço, o modelo wesleyano encontra pontos de contato, diálogo e troca com a proposta de renovação eclesiológica configurada pelo **modelo libertador/profético**.

Plasmados no mesmo paradigma, o modelo eclesial bonhoefferiano e a proposta de renovação eclesial se encontram nas palavras proféticas de Bonhoeffer: “um dia há de chegar em que os homens novamente serão chamados a proferir a Palavra de Deus... Será uma linguagem nova, talvez completamente a-religiosa, mas será uma linguagem libertadora e redentora como a fala de Jesus...”. Para Leonardo Boff o que Bonhoeffer proferiu em 1944 parecia se cumprir nas CEBs<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> FUELLENBACH, John. *Igreja: comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006. P. 255-297.

<sup>47</sup> BOFF, Leonardo. *Eclogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008. P. 236-238.

<sup>48</sup> BONINO. *Metodismo: releitura latino-americana*. P.165.

<sup>49</sup> BOFF, Leonardo. *E a Igreja se Fez Povo*. P. 68.

Propriamente do modelo eclesial bonhoefferiano o contato com a renovação eclesiológica se mostra através do “olhar a partir de baixo”, organizando-se comunitariamente e configurando-se como a conformação de Cristo no mundo; no “agir responsável”, assumindo a representação vicária de Cristo; e “estando-aí-para-os-outros”.

Novamente, a partir desse redimensionamento eclesial que o modelo bonhoefferiano traria à eclesiologia wesleyana, o koinônico é determinante para o diaconato. Dessa maneira, o despertar ministerial provocado pela vivência comunitária da fé desenvolveria também uma forma de espiritualidade engajada ou, em outros termos, libertadora.

Segundo Celso Pinto Carias, a Teologia da Libertação poderia ser renomeada como “Teologia Espiritual de Libertação”, indicando a teologia com um discurso “predominantemente calcado na experiência de fé cristã”, e definindo libertação na inserção dessa experiência no Mistério Pascal, ou seja, na missão libertadora de Jesus Cristo<sup>50</sup>. Nesse sentido, poderia ser considerada uma forma de espiritualidade libertadora com impulso ao diaconato, *ad intra* e *ad extra*, em perspectiva bonhoefferiana.

Pelo diaconato, orientado em perspectiva bonhoefferiana, o metodismo carioca manifestaria a presença de Cristo, se encarnado na realidade do que sofre e entregando-se vicariamente em solidariedade, compaixão e desejo salvífico. Essa presença profética é a presença anunciadora e prenunciadora do Reino de Deus. Ela aquece os corações, abre os olhos, cura os enfermos, sacia os famintos e fortalece os alquebrados.

#### **4. Um Modelo Eclesial Possível**

Num ensaio de síntese, partindo do modelo eclesial de Dietrich Bonhoeffer e, uma vez referenciada a eclesiologia contida na ortodoxia wesleyana, a Igreja Metodista poderia configurar um modelo eclesial contextualizado à realidade e expectativas sócio-religiosas da cidade do Rio de Janeiro.

Neste modelo as dimensões koinônica, cristocêntrica e diaconal determinariam e direcionariam a organização, a liturgia e a missão da Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro.

---

<sup>50</sup>CARIAS, Celso Pinto. Teologia Espiritual da Libertação. In: *Atualidade Teológica*. Ano XI n. 25, janeiro/abril 2007. P. 104-132. P. 128-129.

A organização desse modelo eclesial se estruturaria de maneira funcional e democrática. Composta por ministérios ordinários e extraordinários segundo as necessidades *ad intra* e *ad extra*, as decisões seriam tomadas partindo do diálogo e assentimento comum por clérigos e leigos. Nesse aspecto, a estrutura administrativa atual da Igreja Metodista no Brasil atenderia as aspirações contidas neste modelo eclesial uma vez preservando a figura dos concílios como espaço para a definição, discussão e aprovação de projetos para a encarnação cristológica, através da ação pastoral da Igreja na sociedade.

Atendendo à ênfase koinônica, o modelo proposto constituiria grupos pequenos, as *ecclesiolas*, ao modo wesleyano com a motivação ao auxílio mútuo. Seriam células de discipulado que, além de resgatar o princípio do seguimento radical evangélico, teriam sua formação ao redor do estudo das Sagradas Escrituras e resignificação dos símbolos do cotidiano, como sugere a organização do modelo de renovação eclesial contida nas CEBs.

Os pequenos grupos seriam micro-organizações de acolhimento, inserção e manutenção dos novos adeptos na organização maior da Igreja. Ao ser acolhido, o indivíduo é respeitado em sua alteridade e em sua religiosidade, deixando para um momento ulterior a catequese dogmática. A sua inserção aconteceria pelo sacramento do batismo e a manutenção pela Palavra e sacramento da Ceia, bem como através da reinvenção simbólica dos elementos da vida como sinais da presença de Deus.

A koinonia manifestada através dos pequenos grupos também se expressaria na liturgia celebrada em outras ocasiões. Os cultos e celebrações seriam espaços para o encontro com o outro, onde a revelação da imagem de Cristo se manifestaria concretamente através das orações e intercessões uns aos outros, da partilha da Palavra e dos sacramentos e por meio da alegria expressada nos gestos, símbolos, músicas, danças e na festa cúllica celebrada. Uma liturgia assim celebrada manifestaria os traços da espiritualidade popular renegada pelo protestantismo histórico. Também evidenciaria experiências pneumatológicas geradoras da koinonia, diaconia e vivacidade.

Como presença sinalizada de Cristo no mundo a Igreja do modelo proposto se encarnaria nas necessidades e desafios da sociedade carioca, seguindo o princípio da *kénosis*. Bonhoeffer propôs uma experiência eclesial, adequada para o seu tempo, desvinculada da linguagem religiosa anacrônica para àquele momento. Em se tratando da realidade e mentalidade brasileira, não há como desassociar o sistema

religioso formatado pela matriz religiosa. A nova linguagem da Igreja deverá partir desse referencial cultural, esvaziando-se dos preconceitos dogmáticos.

Bonhoeffer cogitou como canal de preservação da identidade cristã a “disciplina arcana”. Esse conceito redimensionaria a missão da Igreja diante das múltiplas experiências religiosas características do brasileiro. Nesse sentido a vocação primordial cristã seria resgatada nesse modelo eclesial, com observou Claude Geffré: “É a vocação da Igreja tornar-se o bem de todo homem e de toda mulher, além de sua raça, sua língua, sua cultura e até de sua pertença religiosa”<sup>51</sup>.

O bem destinado a ser promovido ao ser humano, ou seja, o propósito missionário da Igreja também faria constar a *kénosis* na entrega vicária aos necessitados na sociedade, dispondo seu patrimônio à diaconia. Toda discussão a respeito da administração interna da Igreja, incluindo as propostas orçamentárias, giraria em torno desse propósito, jamais perdendo de vista a conjuntura sócio-econômico-política do meio em que estiver imersa.

Finalmente, neste modelo o ser humano seria contemplado em sua integralidade. Sua essencial característica seria a inclusividade, desde o acolhimento até à inserção e preservação do indivíduo em sua organização. Dessa forma, a Igreja estaria aberta a pelo menos três desafios.

O primeiro desafio contido na missão da inclusividade seria o da aceitação do outro em meio à diversidade de experiências religiosas, expectativas e costumes culturais. O acolhimento deverá ocorrer de forma natural, apreendida como fundamental à existência da Igreja.

Outro desafio diz respeito à unidade cristã, *ad intra* e *ad extra*, em meio à referida diversidade. Segundo a proposição missionária, contida no “Plano para a Vida e Missão”, esse desafio está integrado ao leque de finalidades da Igreja Metodista no Brasil. A busca pela unidade tornaria viável a sinalização do Reino, uma vez que se somariam forças com a diversidade eclesial existente no país, em geral, e na cidade do Rio de Janeiro, em particular.

O terceiro desafio se assenta na relação entre a subjetividade do indivíduo e a sua vivência comunitária. Segundo Alfonso Garcia Rúbio, todo ser humano é único, porém vocacionado a viver em relação, sendo a dimensão comunitária constitutiva de toda pessoa<sup>52</sup>. No modelo eclesial proposto, é desafiador à missão da inclusividade a

---

<sup>51</sup>Cf.: GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. In: *CONCILIUM*. 311- 2005/3. P.13- 28. P. 28

<sup>52</sup> RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 3º ed. São Paulo: Paulus, 2001. P. 310-316.

reflexão, o incentivo e o cultivo de experiências que possibilitem a abertura da subjetividade de cada indivíduo para o outro, para o transcendente e para a conjuntura ao seu redor.

A viabilidade desse modelo eclesial dependeria menos de uma abertura institucional, e mais de iniciativas locais. Para a sua funcionalidade, tanto ministérios ordinários como extraordinários deverão se orientar por uma mentalidade estrutural horizontal. Os encargos de coordenação, articulação e operacionalização, não seriam estratificados. Não haveria uma divisão e distinção de tarefas. Conforme as contingências e desafios pastorais, o direcionamento seria encargo não exclusivo do clero, antes daquele/a que fosse designado para o seu exercício independente da função específica que cumpra na instância maior da Igreja.

Destacando as características essenciais, o modelo proposto seria democraticamente koinônico, cristocentricamente vicário e diaconalmente missionário pela promoção humana e inclusividade. A espiritualidade cultivada seria libertadora, evidenciando a presença pneumatológica geradora de vida e desejo de partilha da vivência da fé nos ministérios *ad intra* e *ad extra*.

## **Conclusão**

O quadro eclesial do metodismo carioca que evidencia duas realidades: a da ortodoxia wesleyana e da configuração em construção influenciado pelo neopentecostalismo; pôde ser julgado sob a ótica bonhoefferiana a partir do seu modelo eclesial koinônico, cristocêntrico e diaconal.

Na análise sobre a forma eclesial metodista, segundo a ortodoxia wesleyana, foi constatado que a cristologia é refletida em termos soteriológicos, sem determinação para a eclesiologia. Diante do modelo eclesial bonhoefferiano, o julgamento pôde ser feito no aspecto koinônico, onde o outro é sinal e meio de salvação; e no aspecto diaconal, considerado na tradição wesleyana com extensão da piedade cristã.

Tipificada como uma configuração eclesial em construção, a realidade carismática influenciada pela religiosidade neopentecostal apresentou uma inconsistência nas relações koinônicas, bem como um deslocamento cristológico e uma centralização antropológica. Porém, a constatação da existência dos ministérios de ação social e equivalentes nas igrejas pesquisadas sinaliza um traço resistente da ortodoxia wesleyana nessa nova configuração eclesial.

Os critérios contidos nos aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal do modelo eclesial bonhoefferiano sugerem:

- a) A vivência comunitária, tornada possível pelos grupos pequenos de discipulado, uma vez redimensionado o propósito como incentivo à vida em comunhão;
- b) Uma nova situação cristológica, alocando a pessoa de Cristo como central, fundante e sinalizada na comunhão dos fiéis;
- c) A ênfase na organização ministerial como viável para a evidência da presença vicária de Cristo no mundo.

O julgamento bonhoefferiano inspira uma proposta eclesial contextualizada à realidade carioca para o metodismo inserido na cidade do Rio de Janeiro. Esse modelo seria democraticamente koinônico, cristocentricamente vicário e diaconalmente missionário pela promoção humana e da inclusividade. O sinal da presença pneumatológica geradora de vida se evidenciaria no desejo de partilha da vivência da fé nos ministérios *ad intra* e *ad extra*, expressões de uma espiritualidade libertadora.

## Conclusão

A presença do metodismo na cidade do Rio de Janeiro manifesta uma experiência religiosa rica para a pesquisa e reflexão pastoral. Os desafios existentes foram fecundos para a abordagem pastoral deste segmento do protestantismo histórico brasileiro. No cumprimento das três etapas propostas, inicialmente a presente dissertação apresentou o quadro em que o metodismo carioca se encontra estabelecido.

O primeiro capítulo preocupou-se em confirmar a hipótese primordial da dissertação, verificando a coexistência tensa e conflituosa de duas realidades eclesiais no metodismo carioca: uma “ortodoxa”, que procura preservar os princípios eclesiais e doutrinários da tradição wesleyana; e a outra carismática, influenciada pelo neopentecostalismo que configura uma forma eclesial distinta e díspare da ortodoxia wesleyana.

Considerados os aspectos teológico e litúrgico, estabelecidos como critérios para a verificação da identidade de cada realidade eclesial, algumas constatações foram possíveis.

A primeira constatação diz respeito à realidade eclesial ortodoxa que, ao incorporar elementos distorcionantes provenientes do projeto missionário norte-americano, resultantes das empresas missionárias do protestantismo histórico, tornaram o metodismo brasileiro um segmento religioso marcado pelas ênfases puritana, pietista e fundamentalista.

Como representante do protestantismo histórico de missão, o metodismo no Brasil contribuiu para a tentativa, mal sucedida, de sepultamento da matriz religiosa. Resultado dessa tentativa foi a alcunha recebida, juntamente a outras igrejas do protestantismo histórico, de segmento religioso minoritário.

Outra constatação, também percebida na realidade eclesial ortodoxa no metodismo carioca, é a reação diante do crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo. Apresentando uma proposta de crescimento numérico após as revisões de mudanças paradigmáticas do modelo eclesial fincado na cidade do Rio de Janeiro, resultante da inserção mediada pelos EUA, a “ortodoxia metodista” reage às influências pentecostais e neopentecostais sobre a sua teologia e liturgia reafirmando os elementos fundamentais da identidade wesleyana, sobretudo os resgatados do metodismo primitivo inglês.

Foi possível também constatar que na teologia e na liturgia dessa realidade eclesial são enfatizados os aspectos missionário, diaconal e comunitário da fé. Esses aspectos são configuradores básicos da forma eclesial manifestada pela ortodoxia wesleyana.

Quanto à realidade eclesial carismática, foi confirmada a hipótese da influência neopentecostal, através dos dois critérios de avaliação estabelecidos mencionados nesta pesquisa: a teologia e a liturgia. Com base no que foi analisado, destacam-se quatro fatores que correspondem a tal influência sobre o metodismo carioca:

1. A influência pentecostal e neopentecostal direta que as igrejas recebem de outros grupos eclesiais com tal orientação, seja pela proximidade geográfica, pelos meios de comunicação (tele evangelistas), que gera o receio da perda para a concorrência no “mercado religioso”, confirmando a lógica neoliberal que norteia atualmente as relações inter-religiosas.
2. A presença de fiéis provenientes dos segmentos pentecostais e neopentecostais, forçando as igrejas a optarem por modelos e ênfases mais adequados, ajustados e contextualizados aos anseios do/a fiel carioca.
3. A orientação carismática dos/as pastores/as dessas igrejas que, ou por autenticidade ou conveniência, incorporam estilos de liderança, práticas de culto e manifestações espirituais às igrejas para onde são designados/as.
4. A reação, no interior das igrejas metodistas, da negação da matriz religiosa brasileira, com a qual o neopentecostalismo mantém uma relação de interatividade.

Na busca por um modelo missionário contextualizado à realidade brasileira, a Igreja Metodista desconsiderou o referencial religioso que integra a identidade cultural do homem e da mulher brasileiros, deixando uma lacuna em seu propósito evangelizador.

O segundo capítulo da ocupou-se do levantamento do referencial teórico contido no pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer. Sua trajetória biográfico-teológica foi percorrida, deixando entrever a preocupação eclesiológica como fundamental e determinante no seu pensamento teológico.

Após este levantamento em algumas obras de Bonhoeffer, puderam ser verificadas quatro conceituações importantes: Igreja como comunhão dos santos; como lugar da concreção da Revelação; como representação de Cristo; e sua

mundanidade. Essas conceituações apontaram para três aspectos: a *koinonia*, o cristocentrismo e o diaconato. Analisados sob a ótica da Teologia Prática, tais aspectos foram compreendidos como linhas pastorais de um novo modelo eclesial.

Como marco teórico, o modelo eclesial bonhoefferiano recebeu um enquadramento epistemológico que o tipificou como um modelo libertador adequado, contextualizado e aplicável à realidade latino-americana e brasileira.

O terceiro capítulo dedicou-se a aplicação dos critérios de julgamento recolhidos do modelo eclesial bonhoefferiano sobre o metodismo carioca.

A hipótese confirmada da coexistência das realidades eclesiais ortodoxa e carismática no quadro em que se estabelece o metodismo carioca, bem como da influência neopentecostal na realidade eclesial carismática, também possibilitou a confirmação das demais hipóteses aventadas na pesquisa.

Confirmou-se neste capítulo que, em função da influência neopentecostal que recebe, a vertente carismática, além de praticamente hegemônica, manifesta uma configuração eclesial em construção no metodismo carioca.

Foi também confirmada a hipótese de que tal configuração eclesial, caracterizada por determinados aspectos, se distancia do metodismo ortodoxo, gerando a desarmonia entre as duas realidades eclesiais nas igrejas da denominação na cidade do Rio de Janeiro.

Os aspectos desarmônicos em questão constatados foram: o fechamento para o diálogo com as tradições eclesiais de alcance massivo, particularmente a Igreja Católica Romana, motivado pelo receio da concorrência eclesiástica; o empenho pela expansão numérica através da adoção de estratégias e métodos provenientes de outras denominações evangélicas, como “crescimento de igrejas”, grupos de discipulado, Igreja com Propósitos; o diálogo com a religiosidade matricial, implicando na relativização da identidade wesleyana, sobretudo nos aspectos litúrgicos; e a relativização da identidade wesleyana no aspecto teológico com o assentimento da teologia da prosperidade e da batalha espiritual.

A hipótese da superação da relação desarmônica entre as duas realidades eclesiais a partir das dimensões koinônica, cristocêntrica e diaconal do modelo eclesial bonhoefferiano foi alcançada nesta etapa da pesquisa. O julgamento pelos critérios bonhoefferianos possibilitou uma análise pastoral das duas realidades eclesiais e apontou para algumas perspectivas.

A análise sobre a realidade eclesial ortodoxa, constatou que a cristologia é refletida em termos soteriológicos, sem determinação para a eclesiologia. Diante do

modelo eclesial bonhoefferiano, o julgamento pôde ser feito no aspecto koinônico, onde o outro é sinal e meio de salvação; e no aspecto diaconal, considerado na tradição wesleyana com extensão da piedade cristã.

Sobre a configuração eclesial em construção, influenciada pelo neopentecostalismo, os critérios contidos nos aspectos koinônico, cristocêntrico e diaconal do modelo eclesial bonhoefferiano sugerem: a vivência comunitária, tornada possível pelos grupos pequenos de discipulado, uma vez redimensionado o propósito como incentivo à vida em comunhão; uma nova situação cristológica, alocando a pessoa de Cristo como central, fundante e sinalizada na comunhão dos fiéis; e a ênfase na organização ministerial como viável para a evidência da presença vicária de Cristo no mundo.

O julgamento bonhoefferiano inspira uma proposta eclesial contextualizada à realidade carioca, para o metodismo na cidade do Rio de Janeiro democraticamente koinônico, cristocentricamente vicário e diaconalmente missionário pela promoção humana e da inclusividade. O sinal da presença pneumatológica geradora de vida se evidenciaria no desejo de partilha da vivência da fé nos ministérios *ad intra* e *ad extra*, expressões de uma espiritualidade libertadora.

Essa síntese final daria os contornos de um projeto pastoral, a ser construído e implementado ulteriormente. Mas esse não é o objetivo da dissertação. Uma lacuna que conscientemente a pesquisa reconhece e deixa para ulteriores pesquisas.

Parece que tal proposta seria a viável para o contexto eclesial metodista na cidade do Rio de Janeiro, imerso numa série de desafios que requisitam uma Igreja que vivencie a fé comunitariamente, encarne-se como representação vicária de Cristo no mundo, envolvida com as paixões, as alegrias e os dramas da sociedade, e disposta a servir de maneira abnegada, sincera e apaixonada ao ser humano em terras fluminenses.

## Bibliografia

1. ANTONIAZZI, Alberto (et. al). *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
2. ALMEIDA, Vasni de. *O Estabelecimento do Reino de Deus: razões históricas para antiecumenismo brasileiro*. Disponível on-line em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/artigosepublicacoes/descricaoocolumnas.asp?Numero=1146> (visitado em 24/11/2008).
3. ALMEIDA, Antônio José de. *Teologia dos Ministérios Não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1989.
4. ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
5. ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
6. APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. *Revista Eletrônica da PUCRS*, v. 36, nº 153, setembro, 2006.
7. BASSET, Richard. *Almirante Canaris: misterioso espião de Hitler*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
8. BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Man for His Times. A Biography*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
9. BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. 6º ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
10. BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/KOINONIA, 2003.
11. BOFF, Leonardo. *A Voz do arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
12. \_\_\_\_\_. *E a Igreja se Fez Povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
13. \_\_\_\_\_. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

14. \_\_\_\_\_. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
15. BURTNER, Robert W.; e CHILES, Robert E. *Coletânea da Teologia de João Wesley*. 2 ed. Rio de Janeiro: Instituto Metodista Bennett, 1995.
16. BROWNE, Alfredo Lisboa. *Introdução à história econômica do ocidente*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
17. CAMARGO, Cândido Procópio F. de (org.). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
18. CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2º Edição. Petrópolis/São Paulo/ São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1999.
19. CARIAS, Celso Pinto. Teologia Espiritual da Libertação. In: *Atualidade Teológica*. Ano XI n. 25, janeiro/abril 2007. P. 104-132.
20. CASTRO, Clóvis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento. *Forjando uma Nova Igreja: Dons e Ministérios em debate*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2001.
21. CHAVES, Odilon Massolar. *Avivamento e Compromisso Social Metodista, na Inglaterra, no Século XVIII: uma busca de subsídios para a identidade do metodismo brasileiro*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Tese de Doutorado.
22. COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. *Um modo de fazer teologia equilibrado, dinâmico e vital*. In: Caminhando, ano IV, nº 6, 1993. P. 13-19.
23. \_\_\_\_\_. *Pastoral sobre a Doutrina do Espírito Santo e o Movimento Carismático*. 2º Ed. 1988. Documento.
24. \_\_\_\_\_. *Carta Pastoral: O Culto da Igreja em Missão*. São Paulo: Sede Nacional da Igreja Metodista, 2006.
25. COMBLIN, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

26. CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Mysterium, 2007.
27. \_\_\_\_\_. Seguir a Cristo: o real sentido do discipulado cristão. *Mosaico*. Ano XIII, 34, Jul/set, 2005. Apud: VVAA. *Sermões de Wesley*. CD-Rom,
28. DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
29. \_\_\_\_\_. *Carnaval, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 3ª edição, Rio de Janeiro: ZAHAR, 1981.
30. DIXON, David; PEREIRA, Sérgio. O novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo. In: *Religião e Sociedade*, v. 18, n.1, 1997, p. 49-69.
31. DUMAS, André; BOSCH, Jean; e CARREZ, Maurice. *Novas Fronteiras da Teologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
32. DUQUE, José (editor). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista*. Costa Rica: DEI, 1983.
33. DORNELAS, João Wesley. **Pequena História do Povo Chamado Metodista**.
34. DREHSEN, Volker. *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen theologie*. Tübingen: univ. Diss., 1985.
35. Et al. *Teologia em Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005.
36. Et al. *Luta pela Vida e Evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
37. Et al. *Leituras da Bíblia*. v3: **Wesley**. Rio de Janeiro - São Bernardo do Campo: CEDI - EDITEO, 1991.

38. FLORISTÁN, Cassiano; e TAMAYO, Juan-José (ed.) *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid: Crisandad, 1983.
39. \_\_\_\_\_. *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1991.
40. FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1986.
41. FUELLENBACH, John. *Igreja: comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006.
42. GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978.
43. GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. In: *CONCILIUM*. 311- 2005/3. P.13- 28.
44. GIBELINI, Rosino. *Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
45. GRELOT, Pierre. *Ministério* In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário Teológico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes. P. 591-593.
46. GUERREIRA, Julio A. Ramos. *Teología Pastoral*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
47. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2001.
48. HEITZREITER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/Bennett, 1996.
49. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1978.
50. HUNT, E, K; SHERMAN, Howard J. *História do pensamento econômico*. 7ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
51. IGREJA METODISTA. *Cânones 2007*. São Paulo: Cedro. 2007.
52. \_\_\_\_\_. *As Marcas Básicas da Identidade Metodista*. São Paulo: Cedro, 3ª Ed. 2005.

53. \_\_\_\_\_. *Ritual da Igreja Metodista*. São Paulo: Cedro, 2001.
54. \_\_\_\_\_. *Plano para a Vida e Missão da Igreja*. Piracicaba: UNIMEP, 1982. Documento.
55. JACOB, César Romero (et al.). *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
56. LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. 2ª Edição, Rio de Janeiro/São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.
57. LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. Lisboa: Antropos, 1983.
58. LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão*. Viçosa: Ultimato, 2002.
59. LUZ, Marcelo Ricardo. *Análise Crítica do Movimento Carismático da Igreja Metodista do Rio de Janeiro nas Décadas de 80 e 90*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Dissertação de Mestrado.
60. MALSCHIZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: Discípulo, testemunha, mártir*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
61. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2ª Edição, 2005.
62. \_\_\_\_\_. O Futuro não será Protestante. In: *Ciências Sociais e Religião*, Poro Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.
63. MARTIN, David. *Tongues of Fire: the explosion of protestantism in Latin América*. Oxford: Blackwell, 1990.
64. MATTOS, Paulo Ayres. Wesley e os encontros de pequenos grupos. In: *Caminhando*, v. 8, n. 12, 2º semestre de 2003. P. 144-160.
65. MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
66. \_\_\_\_\_. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

67. MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação Protestante no Brasil*. Juiz de Fora/São Bernardo do Campo: EDUFJF/EDITEO, 1994.
68. MILSTEIN. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
69. MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios Crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975.
70. \_\_\_\_\_. *Vida e Esperança: um testamento para a América Latina*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.
71. MONDIN, Batista. *Grandes Teólogos do Século XX*. São Paulo: Paulinas, 1980.
72. NIEBUHR, H. Richard. *As Origens das Denominações Cristãs*. São Bernardo do Campo/São Paulo: Ciências da Religião/ASTE. 1992.
73. NIETZSCHE. *Das três transformações*. In: *Assim Falou Zaratustra*. 2002. P. 34-37. E-book: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf>. (visitado em 27/01/2009).
74. ORO, Ari Pedro. 'Podem passar a sacolinha': um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. In: *Cadernos de Antropologia*, 9, p. 7-44. Programa de pós-graduação em antropologia social da UFRGS.
75. PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005.
76. RAMALHO, Jeher Pereira. *Prática Educativa e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
77. RAHNER, Karl, *Curso Fundamental da Fé*. 3ªed. São Paulo: Paulus, 2004.
78. RAMOS, Luciana. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMESP, (Dissertação de Mestrado), 2007.

79. RENDERS, Helmut. O metodismo nascente como movimento: elementos, mentalidades e estruturas de um cristianismo militante. In: ***Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista***, v. 10, nº 15, 1º semestre de 2005. São Bernardo do Campo: EDITEO/UMESP. P. 121-136.
80. \_\_\_\_\_. Pequenos grupos na tradição metodista. Observações, análises e teses. In: ***Caminhando***. V. 7, n 10, 2º Semestre de 2002. P. 68-95.
81. RIBEIRO, Darcy. ***O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil***. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
82. RIBEIRO, Cláudio; LOPES, Nicanor (organizadores). ***Vinte Anos Depois: a vida e a missão da Igreja em foco***. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.
83. \_\_\_\_\_. Por uma eclesiologia metodista brasileira. ***Caminhando***, Ano IX, nº 13 – 1º Semestre de 2004. Apud: VVAA. ***Sermões de Wesley: Texto inglês com duas traduções em português***. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 2006. CD-Rom.
84. RUBIO, Alfonso Garcia. ***Teologia da Libertação: política ou profetismo?*** São Paulo: Loyola. 1983.
85. \_\_\_\_\_. ***Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã***. 3º ed. São Paulo: Paulus, 2001.
86. RUNYON, Theodore (org.). ***Santification and Liberation: liberation theologies in light of the Wesleyan tradition***. Abingdon / Nashville: World Methodist Council, 1981
87. RÖSSLER, Dietrich. ***Grundriss der Prtktischen Theologie***. Berlim: de Gruyter, 1994.
88. SALVADOR, José Gonçalves. ***História do Metodismo no Brasil***. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 2004.
89. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (org.). ***Teologia Prática no Contexto da América Latina***. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/ASTE, 1998.
90. SHAULL, Richard. ***A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação***. São Paulo: Pendão Real. 1993.

91. SLANE, Graig. *Bonhoeffer, o Mártir*. São Paulo, Editora Vida, 2007.
92. SPENER, Phillip Jacob. *Pia Desideria*. Curitiba/São Bernardo do Campo: Encontro/Ciências da Religião, 1996.
93. STOCKES, Mack B. *O Espírito Santo na Herança Wesleyana*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1995.
94. STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 2004.
95. TUNES, Suzel. Batalha Espiritual. In: *Expositor Cristão*, agosto de 2008, ano 122, nº 8. P. 8-9.
96. VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001.
97. VELASQUES, Prócoro. *Uma ética para os nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1977.
98. WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
99. WEINBERG, Albert K. *Manifest Destiny: A study of nationalist expansionism in american history*. Baltimore: John Hopkins Press, 1935.
100. WILLIAMS, Colin W. *John Wesley's Theology Today: A study of the Wesleyan tradition in the light of current theological dialogue*. Nashville: Abingdon Press, 1960.
101. KLAIBER, Walter; MARQUARDT, Manfred. *Viver a Graça de Deus: Um Compêndio de Teologia Metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1999.

#### **Obras de Dietrich Bonhoeffer:**

102. BONHOEFFER, Dietrich. *Tentação*. 5º ed. São Leopoldo: Sinodal, 1999
103. \_\_\_\_\_. *Creer y Vivir*. Salamanca: Singueme, 1974.
104. \_\_\_\_\_. *Resistência e Submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

105. \_\_\_\_\_. *Sociologia de La Iglesia: Sanctorum Comunio*. Salamanca: Sigueme, 1980.
106. \_\_\_\_\_. *Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
107. \_\_\_\_\_. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
108. \_\_\_\_\_. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
109. \_\_\_\_\_. *Act and Being*. New York: HaperCollins, 1996.

**Sites e blogs das Igrejas Metodistas na cidade do Rio de Janeiro visitados no período de 24 de outubro a 1 de dezembro de 2008:**

[http://www.metodistavilaisabel.org.br/;](http://www.metodistavilaisabel.org.br/)

<http://www.metodistabarra.com.br/principal.htm;>

[http://www.catedralmetodista.org.br/;](http://www.catedralmetodista.org.br/)

[http://metodistabetelcg.com.br/;](http://metodistabetelcg.com.br/)

[http://metodistacentraldeanchieta.com.br/;](http://metodistacentraldeanchieta.com.br/)

[http://www.imeta.com.br/;](http://www.imeta.com.br/)

<http://www.metodistadatijuca.com.br/home.asp;>

[http://metodistaembaciadeanchieta.blogspot.com/;](http://metodistaembaciadeanchieta.blogspot.com/)

[http://www.metodista-copa.org/;](http://www.metodista-copa.org/)

<http://igrejametodistaemdeodoro.blogspot.com/2007/09/igreja-metodista-em-deodoro-no-dia.html;>

[http://www.metodistarealengo.com.br/;](http://www.metodistarealengo.com.br/)

<http://igrejametodistavieirafazenda.blogspot.com/2008/05/comunidade-missionria-servio-do-povo.html;>

[http://www.idefacil.com.br/imrocinha/;](http://www.idefacil.com.br/imrocinha/)

[http://www.imjb.org.br/;](http://www.imjb.org.br/)

[http://www.metodistacascadura.com.br/;](http://www.metodistacascadura.com.br/)

[http://www.metodistajardimnovo.org/;](http://www.metodistajardimnovo.org/)

<http://nossoterritorio.blogspot.com/2008/05/viva-bossa-nova.html;>

[http://www.imrp.org.br/php/index.php.](http://www.imrp.org.br/php/index.php)

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)