

**O progresso do espírito:  
o céu como alvo e o inferno como consequência  
O paradigma trinitário em Agostinho, Fiori, Comte e  
Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero**

**Wilhelm Wachholz\***

*A historiografia tende a provar que o lugar  
onde ela se produz é capaz de compreender o passado,  
estranho procedimento, que apresenta a morte,  
corte sempre repetido no discurso,  
e que nega a perda,  
fingindo no presente o privilégio de recapitular o passado num saber.  
Trabalho da morte e trabalho contra a morte  
(Michel de Certeau)*

**Resumo:** A ideologia do progresso não está circunscrita ao âmbito econômico, mas também se fez sentir no pensamento filosófico e teológico ao longo da História. Compreensões tripartidas, baseadas no paradigma trinitário, têm afirmado a História, a vida cristã, a civilização, etc. como progresso até o terceiro estágio: o Espírito. No âmbito da teologia, isso tem sido assumido como os que progrediram até a vida no Espírito Santo e os que ainda não alcançaram esse estágio. O modelo de vida “no Espírito” torna-se o arquétipo a ser propagado e até imposto, resultando em divisão, desunião e intolerância. Assim, no intuito de implantar o “céu” na terra, tem-se o “inferno” como resultado. Com esse objetivo, “O progresso do Espírito” propõe reflexões a partir do paradigma trinitário de acordo com as compreensões de Agostinho, Fiori, Comte e Hegel em diálogo com Lutero.

**Resumen:** La ideología del progreso no está circunscrita al ámbito económico, ella también se hizo sentir en el pensamiento filosófico y teológico a lo largo de la Historia. Comprensiones tripartitas, basadas en el paradigma trinitario, han

---

\* Dr. Wilhelm Wachholz é professor na Faculdades EST, em São Leopoldo, RS.

afirmado la Historia, la vida cristiana, la civilización, etc. como progreso hasta la tercera fase: el Espíritu. En el ámbito de la teología, eso ha sido asumido como los que progresaron hasta la vida en el Espíritu Santo y los que todavía no alcanzaron esa fase. El modelo de vida “en el Espíritu” se vuelve el arquetipo a ser propagado y hasta impuesto, resultando en división, desunión e intolerancia. Así, en el intuito de implantar el “cielo” en la tierra, se obtiene el infierno como resultado. Con ese objetivo, “El progreso del Espíritu” propone reflexiones a partir del paradigma trinitario de acuerdo con las comprensiones de Agustino, Fiori, Comte y Hegel en diálogo con Lutero.

**Abstract:** The ideology of progress is not restricted to the economical area, but has also been felt in the philosophical and theological thought throughout History. Three party comprehensions based on the trinitarian paradigm have been affirmed by History, Christian life, civilization, etc. as progress to the third stage: the Spirit. Within the realm of theology, this has been assumed as those who have progressed to a life in the Holy Spirit and those who have still not reached this stage. The model of life “in the Spirit” becomes an archetype to be propagated and even imposed, resulting in division, discord and intolerance. Thus, with the goal of implanting “heaven” on earth, there is “hell” as a result. With this goal, “The Progress of the Spirit” proposes reflections based on the trinitarian paradigm according to the understandings of Agostine, Fiori, Comte and Hegel in dialogue with Luther.

## 1 - Aspectos introdutórios

O tema escolhido pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) para o ano de 2007, “*No poder do Espírito Santo, proclamamos a reconciliação*” surge após os traumas enfrentados ante o fenômeno do carismatismo, que, diga-se, não é exclusivo desta Igreja. O tema surge a partir de uma interrogação: onde se poderiam encontrar razões para que o mesmo Espírito Santo, aqui evocado na relação com a unidade e reconciliação, apareça como causa de desunião, divisão, intolerância?

Respostas a esta questão poderiam ser buscadas em perspectivas bíblico-exegéticas, teológico-sistemáticas ou das ciências ou fenomenologias das religiões. O objetivo desta reflexão, no entanto, é contribuir a partir de paradigmas que podem ser encontrados na história do pensamento cristão, especificamente em Agostinho, Joaquim de Fiori, Auguste Comte e George Wilhelm Friedrich Hegel e em diálogo com Lutero. Duas chaves interpretativas servirão para este objetivo, a saber: relação/separação entre justificação e santificação e a ideologia do progresso. A separação de justificação e santificação – usando aqui dois conceitos bastante conhecidos no contexto dos reformadores do século XVI – não raramente tem resultado numa compreensão de ser humano fechada, exclusiva, intolerante. Não raramente pensamentos que separam a justificação da santificação, localizando num momento do passado e acentuando unilateralmente a santificação como vida no Espírito Santo, se fundam na ideologia do progresso. A vida no Espírito Santo passa a ser considerada como uma vida de progresso no Espírito Santo. Até aí, em princípio, não teríamos um grande problema. O problema surge quando tais pensamentos tendem a se tornar exclusivistas, excludentes, intolerantes. Aliás, esta discussão foi travada por Lutero com os assim denominados entusiastas. Mas isso também vale para o âmbito do assim chamado mundo secular: a história demonstra que, não raramente, quando uma nação (ou governo) se considera “superior” ou “eleito”, não raramente faz disso “bandeira de combate” perante outras que considera demoníacas.

No caso do embate com os entusiastas, o problema era basicamente o mesmo: valendo-nos do pensamento de Lutero, podemos afirmar que se tratava do problema da não distinção entre igreja visível e invisível, de forma que a igreja visível (dos entusiastas!) era considerada a verdadeira Igreja. Grupos que se entendem como a verdadeira Igreja buscam estabelecer certas marcas externas; buscam legitimar certas concreções históricas, consideradas “plena” ou “puras”, e que passam a utilizadas como critérios

de distinção, de fronteiras perante “grupos de fora”. Michel de Certeau denomina isso de

[...] estrutura bipolar que constitui sempre como unidade exterior o que *não* é a Igreja. Esta será, por exemplo, o Infiel, o Ateu, o Herético, ou o “mundo”. Esta lei regia a cristandade medieval; tinha sua expressão simbólica na Cruzada<sup>1</sup>.

Leonardo Boff afirma que a “estrutura de libertação” existe somente através de concreções históricas, mas jamais se esgota nelas<sup>2</sup>. A tentação, contudo, de concretizar o definitivo, digamos o céu, ou uma espécie de infinito no finito, pode ser percebida ao longo da história do cristianismo. Os primeiros cristãos já se frustraram com a não concretização do retorno de Cristo. Os decênios e séculos foram passando e, talvez como forma de “acelerar” ou “atrair” a vinda de Cristo, começou-se a “separar o trigo do joio”. Disso resultou a estrutura bipolar, a saber, o espírito da intolerância que separa “convertidos” e “não convertidos”, a igreja “verdadeira” da “falsa”, os “bons” dos “maus”, os “batizados no Espírito Santo” dos “somente batizados na água”, etc. Logo, cai-se na tentação de tornar categorias visíveis sinônimas de invisíveis. “Con-funde-se” igreja visível e invisível, fazendo desaparecer a segunda à medida que é reduzida, ou pelo menos perigosamente aproximada, da igreja visível.

Chegar a um “nível mais alto” implica um progresso na vida do Espírito. Aí temos um conceito apropriado pelo cristianismo. Segundo Jacques Le Goff, a idéia do progresso sempre existiu, mas foi explicitamente formulada entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa ocorrida no final do século XVIII. Segundo Le Goff,

[...] de 1620 a 1720, aproximadamente, a idéia de progresso se afirma antes de mais nada no domínio científico; depois de 1740, o conceito de progresso tende a generalizar-se e difunde-se nos domínios da história, da filosofia e da economia política<sup>3</sup>.

Pannenberg lembra que “*desde Vico y Voltaire, el hombre ha sido*

---

1 CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 141. Certeau ainda reflete a pluralidade religiosa como oriunda da própria “in-coerência interna” que, ao invés de reconciliar, fragmenta. Ao se fragmentar, as Igrejas se *localizam*, isto é, se tornam locais, e não mais universais. CERTEAU, 2006, p. 156s.

2 SCHAPER, Valério Guilherme. **A experiência de Deus como transparência do mundo: o “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia**. 468 f. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998. p. 32.

3 LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996. p. 245.

*erigido en portador de la historia, en lugar de Dios*<sup>4</sup>. Ainda segundo Pannenberg,

La emancipación de la historicidad frente la historia, la inversión de las relaciones existentes entre ambas, en orden a una fundamentación de la historia sobre la base de la historicidad del hombre, aparece como el remate último de un camino que comenzó cuando, en la modernidad, si hizo al hombre sustentador de la historia, en lugar de Dios<sup>5</sup>.

O contexto evocado por Pannenberg é o do Iluminismo. O fato é que o Iluminismo procurou colocar o destino da história nas mãos do ser humano. Kant, por exemplo, em seu escrito “Resposta à pergunta: o que é ‘esclarecimento’?” afirmou:

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento!<sup>6</sup>

Desta forma, Kant afirmava o domínio do intelecto do ser humano e a capacidade racional para controlar o conjunto das forças externas. Não é ao acaso que surge, no âmbito do Iluminismo, a teoria da evolução (Darwin), como fruto da proclamação criativa e ilimitada da humanidade. O grande lema da humanidade iluminista tornou-se “progresso”, “prosperidade” e “esperança”. Isso se deu particularmente nos EUA – o “novo mundo!” – campo propício para o “desenvolvimento” e a realização humanos<sup>7</sup>. Sobre esta ideologia do progresso, Certeau observou:

[...] uma sociedade adquire, por aí, o poder de “se aperfeiçoar” indefinidamente, de agir sobre si mesma, de modificar sua natureza, de se construir. Do “costume” se passa à *Educação*: no final do século este “mito” dá à civilização a imagem de uma conquista que liga a razão à capacidade de

4 PANNENBERG, Wolfhart. **Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1976. p. 228. (Acontecer Salvífico e História, 9).

5 PANNENBERG, 1976, p. 230.

6 KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: \_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100.

7 Cf. SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). **Dogmática cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 480.

transformar o homem pela difusão das Luzes, e que atribui um valor moral a qualquer ação que trabalhe para o progresso<sup>8</sup>.

Neste sentido, no contexto do Iluminismo, a urbanização acelerou o comércio, trazendo uma “moral de comerciantes”, que, por sua vez, se vinculou ao desenvolvimento do capitalismo<sup>9</sup>. Retornando ao exemplo dos EUA, lá os fundamentos da piedade calvinista e iluministas se conjugaram. No centro desta piedade estava a esperança, o reino de Deus. Segundo a compreensão do povo em geral, a pessoa era predestinada desde o nascimento ou para a salvação (céu) ou para a condenação (inferno). Diante disso, cada pessoa procura saber o quanto antes qual seu destino. Os frutos da eleição poderiam ser percebidos no sucesso alcançado aqui na terra. Isso levou os calvinistas a se engajarem no trabalho como forma de provar para si e para outras pessoas que eram eleitas/predestinadas. A ética calvinista do trabalho teve como aliado ainda o fato destes princípios calvinistas encontrarem “solo” num continente amplamente inexplorado impulsionando o “sonho americano”<sup>10</sup>.

Buscando esta riqueza, um grande número de imigrantes pietistas, no intuito de fugir de igrejas estatais e da opressão e perseguição, levou para os EUA a idéia do uso racional/responsável do tempo aqui na terra. Não se deveria gastar tempo com divertimentos mundanos, mas com trabalho auto-sacrificante<sup>11</sup>.

Juntos, calvinistas e pietistas favoreceriam a idéia de um céu originário de seu próprio projeto terreno. A crença de que se podia chegar a um estado suficientemente virtuoso para alcançar o céu teve como consequência a mudança de vida na terra de tal forma que, no final das contas, a esperança da bem-aventurança no céu foi minada pela felicidade alcançada já aqui na terra<sup>12</sup>.

Em resumo: temos aí a explicitação da idéia do desenvolvimento/progresso, ou melhor, do culto ao progresso. No inconsciente (ou no consciente?) estaria a idéia de que a terra que habitamos é ilimitada e infinita. O ímpeto desenvolvimentista dos EUA já no século XIX, mas especialmente a partir do século XX, carrega isso consigo<sup>13</sup>.

---

8 CERTEAU, 2006, p. 181.

9 Cf. CERTEAU, 2006, p. 176.

10 Cf. SCHWARZ, 1995, p. 480.

11 Cf. SCHWARZ, 1995, p. 480.

12 Cf. SCHWARZ, 1995, p. 481.

13 Cf. SCHWARZ, 1995, p. 481s.

Immanuel Wallerstein define como “sonho liberal” a idéia de uma expansão ilimitada. Diferentemente de Comte, Wallerstein constata que a ideologia de universalismo defende não a igualdade, mas justamente a desigualdade. A igualdade não se dá pelo desenvolvimento, pelo cientismo<sup>14</sup>.

Esta ideologia liberal do progresso está implicada perigosamente em pensamentos que acentuam a “vivência no Espírito Santo”. Pessoas que vivem no Espírito progrediram (!) até este estágio de vida, enquanto outras pessoas supostamente ainda não estão no Espírito. O desdobramento disso foi refletido por Uwe Wegner, no V Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana em 2006, na relação com o batismo, ou seja, separação e espécie de hierarquia (e progresso!) entre batismo de água e no Espírito Santo<sup>15</sup>.

O princípio da santificação como progresso pode ser percebido ao longo da história do mundo Ocidental, tanto em pensamentos teológicos quanto filosóficos, que se valeram do modelo trinitário para, de forma tripartida e hierárquica, estabelecer a estrutura bipolar entre aquelas pessoas que “já vivem no Espírito” e aquelas que ainda estão em estágios inferiores.

## 2 - Trindade e a compreensão da história pela história

### 2.1 - Interpretação bíblica

Para o cristianismo, a linha divisória do acontecimento salvífico não é somente um *futurum*, mas um *perfectum praesens*: a já acontecida vinda do Senhor<sup>16</sup>. Na história “tudo já é” o que “ainda não é”. Trata-se de uma tensão entre o presente e o futuro. A pessoa cristã já tem a fé, mas ainda vive da esperança. Assim, nenhum progresso terreno pode aproximar-se do objetivo cristão, pois este objetivo diz respeito à redenção de pecado e morte. O acontecimento ocasionalmente lança luz sobre a história do mundo, mas os acontecimentos do mundo são, como tais, cegos. O próprio Jesus nasceu e foi crucificado no contexto da história como cidadão romano, mas Ele

---

14 Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno. In: FEATHERSTONE, Mike (Coord.). **Cultura global**: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 64-67.

15 Cf. WEGNER, Uwe. Batismo no Espírito Santo (BES): avaliação de sua compreensão dentro do pentecostalismo. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Batismo**: teologia e prática. São Leopoldo: EST, 2006. p. 9ss.

16 LÖWITZ, Karl. **Weltgeschichte und Heilsgeschehen**: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 8. Aufl. Berlin/Köln: Kohlhammer, 1990. p. 168.

não tinha a intenção de cristianizar Roma ou o Império Romano. Por isso, o surgimento do “Sacro Império Romano” não deixa de ser um contra-senso, um absurdo. O projeto de Cristo não pode ser definido nem como o estabelecimento de uma civilização cristã nem um cristianismo civilizado<sup>17</sup>.

No anúncio de Cristo sempre se precisa atentar para o espaço da provisoriedade. Esta provisoriedade é fundamental, pois é neste âmbito que se localiza a denúncia do pecado. A aproximação e até mesmo a “con-fusão” do “já” com o “ainda não” leva a um perigoso silêncio profético. E isso é tão perigoso quanto uma ortodoxia desencarnada, que se refugia num purismo doutrinário paralisante, letárgico.

## 2.2 - Aurélio AGOSTINHO

A teologia da história de Aurélio Agostinho (354-430), isto é, sua concepção de história, está expressa na obra “*Cidade de Deus*”. A cidade de Deus não é um ideal a ser concretizado na história. A Igreja em sua existência terrena também é somente representação da *civitas Dei* supra-histórica<sup>18</sup>.

O objetivo para a compreensão dos acontecimentos presentes e passados é a última concretização: o juízo final e a ressurreição. A história é organizada por Deus como uma pedagoga, que educa especialmente através do sofrimento. Ela é um ínterim entre a primeira revelação do acontecimento salvífico e sua futura concretização plena. Somente nesta perspectiva os acontecimentos da história secular adquirem algum lugar no pensamento de Agostinho<sup>19</sup>.

A história é universal, pois existe somente um Deus que conduz tudo a um final. Esta história universal acontece entre a *civitas Dei* e a *civitas terrena* que não podem ser confundidas com a Igreja e o Estado, respectivamente. Caim é “cidadão do *saeculum*” e, através de seu crime, tornou-se fundador do reino terreno. Abel é neste *saeculum* o “*peregrinans*” em busca de um objetivo supraterrano. Desta forma, a cidade de Deus neste mundo somente existe enquanto *peregrinatio*. A idéia de “progresso” em Agostinho não é outra coisa do que constante peregrinação da Igreja<sup>20</sup>.

---

17 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 172s.

18 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 153.

19 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 155.

20 Cf. GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos gigantes**. São Paulo: Vida Nova, 1980. p. 176. (Uma História Ilustrada do Cristianismo, 2); LÖWITZ, 1990, p. 156s.

As pessoas eleitas pela graça de Deus edificam a *civitas Dei* cuja obra iniciou progressivamente depois da criação. Como manifestações da *civitas Dei*, Agostinho distinguiu seis épocas na história que correspondem aos seis dias da criação. A primeira se estende de Adão até o dilúvio; a segunda de Noé até Abraão; a terceira de Abraão até Davi; a quarta de Davi até o cativeiro babilônico; a quinta desta época até o nascimento de Cristo; a sexta e sétima se estendem desde a primeira aparição de Cristo até seu retorno no fim do mundo. Agostinho se manteve distante de qualquer tentativa de calcular as duas últimas épocas<sup>21</sup>.

As seis épocas são comparadas às seis etapas da vida humana: primeira infância, segunda infância, adolescência, juventude, idade adulta, velhice. Ao lado destas seis épocas, são colocadas outras três épocas que correspondem ao progresso intelectual: 1) antes da lei (infância), 2) sob a lei (idade adulta) e, 3) sob a graça (velhice – Hegel = velhice do espírito)<sup>22</sup>.

### 2.3 - Joaquim de FIORI

Especulações apocalípticas e expectativa de um fim iminente do mundo existiram sempre de novo desde o cristianismo primitivo, contudo, foi Joaquim de Fiori (1131- 1202) que, pela primeira vez, elaborou um sistema de cunho histórico-alegórico. Ele concebeu um novo esquema de épocas e ordens através do qual o esquema do progresso religioso do Velho para o Novo Testamento foi alargado e substituído. Fundamento e conteúdo para esta nova interpretação da história como acontecimento salvífico foi o apocalipse de João com suas figuras e acontecimentos<sup>23</sup>.

Fiori defendia o pensamento segundo o qual, na última época da história, a igreja não mais se caracterizaria como uma hierarquia sacerdotal no mundo, mas uma comunhão conventual como sucessão do modelo de Santo Benedito. Chama a atenção que, após a morte de Fiori, tanto os franciscanos quanto os dominicanos quiseram para si serem a verdadeira Igreja por terem seguido seu senhor e mestre incondicionalmente na pobreza e humildade, na verdade e em espírito<sup>24</sup>.

O ponto alto do movimento originado por Fiori ocorreu no ano de

---

21 Cf. LÖWITH, 1990, p. 157.

22 Cf. LÖWITH, 1990, p. 157s.; PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: **Santo Agostinho** – Confissões. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 22.

23 Cf. LÖWITH, 1990, p. 136.

24 Cf. LÖWITH, 1990, p. 136.

1254 com a publicação do livro “*Liber introductorius ad Evangelium aeternum*” de Gerhard von Borgo San Donnino. Ele anunciou que a era do Espírito iniciaria em seis anos, isto é, em 1260. Segundo ele, Fiori teria introduzido uma nova época de vida contemplativa, e os seguidores de São Francisco, do qual ele era um, seriam os conhecedores desta nova época<sup>25</sup>.

Fiori teria tido uma iluminação no Pentecostes (entre 1190-1195) para entendimento do Apocalipse de João. A partir desta, elaborou seu esquema na relação com a doutrina da trindade. Segundo este esquema, três ordens diferentes se desdobram em três diferentes épocas nas quais as três pessoas da trindade são reveladas uma após a outra. A primeira é a ordem do Pai, a segunda, do Filho, e a terceira, do Espírito Santo. A última, segundo ele, começava na sua época e se desenvolveria até a plena “liberdade do espírito”. Os judeus eram escravos sob a lei do Pai; os cristãos já eram intelectuais (espirituais) e livres comparativamente com a primeira época. Na terceira época, as palavras de Paulo se concretizariam, a saber, que nosso conhecimento e profecias seriam agora somente parciais, “mas, quando vier o que é perfeito, então o que é imperfeito desaparecerá” (1Co 13.9-10)<sup>26</sup>.

A primeira época teria iniciado sob Adão em medo e sob sinal da lei. A partir de Abraão surgiram frutos que se concretizaram, finalmente, em Cristo. A segunda época iniciara com Osias sob sinal do Evangelho através de sua fé e humildade; a partir de Zacarias, pai de João Batista, teriam surgido os frutos. A terceira época fora introduzida por Santo Benedito através de amor e alegria sob sinal do Espírito; ela deve se consumir com o retorno de Elias no fim do mundo. Assim, a segunda época inicia propriamente dita dentro da primeira e a terceira dentro da segunda. A igreja monástica de Santo Benedito, portanto, já existe dentro da igreja dos sacerdotes. A primeira ordem é a dos casados e repousa no Pai. Reina cansaço e trabalho. É o estágio da *scientia*; a segunda é a dos sacerdotes e repousa no Filho. Reina estudo e disciplina. É o estágio da *sapientia ex parte*; a terceira é a dos monges e repousa sobre o Espírito da verdade. Reina contemplação e louvor. É o estágio da *plenitudo intellectus*<sup>27</sup>.

Os períodos de cada época não devem ser calculados por anos, mas por gerações, sendo que cada geração se estende por cerca de 30 anos. O

---

25 Cf. LÖWITH, 1990, p. 137. Gerhard von Borgo San Donnino foi condenado à prisão perpétua.

26 Cf. LÖWITH, 1990, p. 137s. Cf. também REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005b. v. 2, p. 128.

27 Cf. LÖWITH, 1990, p. 139.

número de 30 anos não tem um significado natural, mas simbólico, a saber, aponta para a perfeição da trindade e para Jesus o qual tinha 30 anos quando conquistou seus primeiros *fili spirituales*. Segundo o próprio cálculo feito por Fiori, especialmente a partir de Apocalipse 11.3 e 12.6 e Mateus 1.17, sua seria a décima quarta geração. Os seguidores de Fiori aceitaram o fato de que duas gerações depois, isto é, por volta de 1260, se alcançaria o ponto alto. Frederico II (1194-1250) se mostraria como Anticristo, e os franciscanos espirituais despontariam como líderes da terceira e última ordem, que se caracterizaria pelo fim da história através do juízo final e ressurreição<sup>28</sup>.

Os franciscanos espirituais reconheciam em Joaquim de Fiori o novo João Batista e o santo Francisco como *novus dux* (líder) da última ordem. Entendiam que a igreja de sacerdotes havia chegado realmente ao final. Defenderam e se engajaram numa proposta que se caracterizava por uma tentativa radical de conduzir uma vida de absoluta pobreza e humildade e transformar a Igreja numa comunhão do Espírito Santo – sem papa, hierarquia sacerdotal, sacramentos, Escritura Sagrada e teologia<sup>29</sup>.

Desde Agostinho até Tomás de Aquino, o dogma cristão rejeitou uma interpretação histórica das últimas coisas e, exatamente por isso, dominou a história do mundo de forma teológica. Diferentemente, Fiori concebeu tudo a partir da perspectiva histórico-salvífica. Até mesmo Cristo não significava somente a realização das profecias do Antigo Testamento, mas o início de uma nova época. Fiori pensava radicalmente de forma teológica e, ao mesmo tempo, de forma histórica no sentido de um *cursus temporis* ao invés de um simples ínterim. O curso do tempo é dividido através de transições para estágios mais elevados. E todo estágio ocupa lugar de uma revelação anterior como o é também em Comte<sup>30</sup> e Hegel. Assim como o espírito do mundo de Hegel, a verdade cristã se desdobra dentro da ordem temporal como acontecimento da verdade<sup>31</sup>.

Na comparação com Agostinho, o pensamento de Fiori evidencia contrastes enormes. Para Agostinho, a verdade histórica é revelada num

---

28 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 140.

29 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 142.

30 Isso permite entender por que o positivista Comte, no século XIX, denominou o movimento franciscano de “a única verdadeira promessa de uma reforma cristã”. COMTE, Auguste, in: LÖWITZ, 1990, p. 143.

31 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 144s.

único acontecimento; em Fiori é revelada numa seqüência de ordens. Agostinho espera o fim do mundo; Fiori espera a época do Espírito Santo<sup>32</sup>.

A esperança de Fiori por uma nova época de “perfeição” poderia impulsionar dois caminhos: 1) fomentar uma vida espiritual radicalmente em oposição à mundanidade da Igreja – esta foi a intenção! –, ou o contrário, 2) poderia dar impulsos para uma nova concreção histórica, e este foi de fato o resultado mais tarde de sua profecia de um “novo testamento”. No contexto de uma fé escatológica e objetivando uma revolução perfeita e conventual, cinco séculos mais tarde, no contexto das Luzes, surgiu uma interpretação do processo de secularização como concreção “espiritual” do Reino de Deus sobre a terra. Como tentativas de concreção podem ser referidos os pensamentos de caráter progressivo de Lessing, Fichte, Schelling e Hegel e encontrados em sua forma positivista e materialista em Comte e Marx<sup>33</sup>.

O terceiro testamento dos seguidores de Fiori reapareceu na “Terceira Internacional”, foi anunciado como “Terceiro Reich” por um *dux* ou “Führer” que foi jubilado por milhões de pessoas através de saudações “Heil” (salvação, felicidade, “viva”). A raiz destas tentativas, de concretizar a história através da história, residiu na esperança dos franciscanos espirituais que acreditavam que, através de uma última batalha, o acontecimento salvífico poderia resultar na concreção histórica plena<sup>34</sup>.

## 2.4 - Auguste COMTE

O objetivo de Auguste Comte (1798-1853), como o de Hegel, era o de reconciliar o mundo com Deus na própria história. Entendia o desenvolvimento histórico da humanidade não como universal, mas como tendo seu ponto de partida na raça branca no Ocidente cristão. A civilização ocidental é unicamente dinâmica, progressiva e universal no que diz respeito à sua missão. Comte, diferentemente de Hegel, que defendia princípios semelhantes, mas fundamentados na religião absoluta do cristianismo, procurou defender de forma “positiva” seus princípios no específico físico, químico e biológico da raça branca<sup>35</sup>.

Semelhantemente a Fiori, Comte também defendeu um paradigma

---

32 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 145.

33 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 146.

34 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 146s.

35 Cf. LÖWITZ, 1990, p. 68s.

tripartido e sequencial-hierárquico. Segundo ele, todo ramo de nossa civilização e nosso conhecimento se caracteriza por três estágios que ocorrem de forma sucessiva: 1) teológico ou fictício (infância), 2) metafísico ou abstrato (juventude) e, 3) científico ou positivo (adulto). No primeiro estágio, o espírito humano procura pela natureza das coisas, as primeiras e últimas coisas, sua origem e objetivo, ou seja, procura pelo conhecimento absoluto. No segundo estágio, estes poderes supranaturais são substituídos através de essências abstratas. As perguntas levantadas ainda são teológicas, mas as respostas são de cunho metafísico. No terceiro estágio, o espírito não tem possibilidade de formar conceitos absolutos. Ele desiste pela procura da origem e destino de todo o mundo e se limita à pesquisa entre observações empíricas e pensamento lógico<sup>36</sup>.

Comte defendia uma compreensão de história universal com futuro aberto, caracterizada pelo progresso linear a partir de realidades primitivas na direção crescente de estágios mais elevados. Visando a isso, a ordem e o progresso deveriam constituir condições primárias para a moderna civilização. Ambos são princípios inseparáveis do mesmo princípio. Isso trouxe um problema para Comte na ordem até então vigente. Enquanto a Igreja Católica Romana representava a tradição, hierarquia e a ordem, o protestantismo representava o espírito do progresso. Considerando o rompimento de catolicismo e protestantismo, Comte entendia que a nova ordem não podia estar baseada nem sob um nem outro, mas deveria simplesmente ser “positiva”, “natural”<sup>37</sup>.

Partindo de sua idéia de progresso, defendia que a moderna industrialização redundaria no fim das guerras, pois a modernidade industrial seria “intelectual e pacífica”. As grandes guerras certamente seriam acontecimentos do passado nesta nova era. O espírito militar estaria inevitavelmente condenado. Mais do que isso, a moderna indústria intelectual/racional estaria em plena oposição ao espírito teológico e militar<sup>38</sup>.

Desta forma, Comte entendeu as bases para uma espécie de estabele-

---

36 Cf. LÖWITH, 1990, p. 69s.; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do Romantismo ao Empiriocriticismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005a. v. 5, p. 290-292, 297.

37 Cf. LÖWITH, 1990, p. 72s. Comte foi um grande crítico do protestantismo. Entendeu que o protestantismo foi o responsável pela destruição do sistema católico sem apresentar um sistema substituto que fomentasse a disciplina e progresso social. Cf. LÖWITH, 1990, p. 77s.; REALE; ANTISERI, 2005a, p. 291.

38 Cf. LÖWITH, 1990, p. 84. Comte não se apercebeu do desenvolvimento da moderna indústria armamentista que, neste caso, se tornou uma contradição ao seu próprio pensamento.

cimento do Reino de Deus na terra. A teologia seria substituída pela sociologia, a teocracia pela sociocracia, e a adoração a Deus pela veneração à humanidade<sup>39</sup>. Previa que paulatinamente a religião mudaria. Numa carta datada de 1851, profetizou que ainda antes de 1860 o “Evangelho do Positivismo” seria pregado na catedral de Notre-Dame<sup>40</sup>.

## 2.5 - George Wilhelm Friedrich HEGEL

Ao afirmar a história como sendo história do Espírito, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) defendeu que, embora o Espírito se autoconsuma, ele retorna, não na mesma forma, mas mais “elevado” e “claro”. Em toda fase, o Espírito se torna material, de forma que a história intelectual da humanidade se processa na direção de degraus cada vez mais elevados. Neste sentido, o processo da história de Hegel pode ser relacionado com a concreção futura do Reino de Deus, sendo que a filosofia da história se constitui uma espécie de *teodicéia*<sup>41</sup>.

Hegel estava convencido de que o cristianismo era a “religião absoluta”. Isso não porque o cristianismo fosse como que a negação das demais religiões; pelo contrário, porque ele era sua culminação. O cristianismo resume o pensamento de todo o progresso religioso. Considerando a história como história do Espírito, que encontra no cristianismo seu grau mais alto, Hegel afirma que a história do mundo inicia no Oriente e termina no Ocidente. Ela inicia com os grandes reinos da China, Índia e Pérsia. Com a vitória decisiva dos gregos sobre os persas, os acontecimentos importantes se deslocam para o mundo do mar Mediterrâneo e se concretizavam, finalmente, no Reino Germânico-Cristão do Ocidente. A Europa é, para Hegel, pura e simplesmente o fim da história<sup>42</sup>.

No movimento do Oriente para o Ocidente, o Espírito alcança a concreção e consciência da liberdade. No Oriente, somente um era livre: o déspota. Na Grécia e Roma, somente alguns eram livres: os cidadãos nascidos livres, em oposição aos escravos. No mundo germânico, sob influência

---

39 Sobre a classificação da ciência de acordo com Comte e a centralização da sociologia em seu pensamento, cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, 2005a, p. 295s.

40 Cf. LÖWITH, 1990, p. 86s.

41 Cf. LÖWITH, 1990, p. 56s.

42 Cf. LÖWITH, 1990, p. 58s.; ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 66. (Coleção Filosofia); TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986, p. 131.

cristã, a pessoa alcança a liberdade. O Oriente corresponde à idade infantil da história do mundo, a Grécia e Roma, à idade jovem e adulta da mesma, e o mundo germânico-cristão representa a idade do amadurecimento (velhice)<sup>43</sup>.

Hegel estava convencido de que, com esta secularização da fé cristã, ou como preferia dizer, com a concreção do espírito, teria permanecido fiel aos princípios cristãos e estaria explicitando o Reino de Deus no mundo. A idéia de uma providência de caráter secularizado em Hegel, localizando a esperança de uma última concreção no processo histórico, contudo, pode facilmente levar ao perigo de que a história do mundo se justifica a si própria. Em outras palavras, o mundo se torna seu próprio juiz<sup>44</sup>.

Disso, duas questões se colocam para a reflexão até aqui. A primeira diz respeito à idéia da história como juiz que permite uma relação com a teologia da prosperidade para a qual o “juízo” se evidencia na própria história através das “bênçãos” (materiais, corporais), isto é, como sinais da recompensa de Deus pela fé. Desta forma, a teologia da prosperidade se fundamenta na teologia da glória. Aliás, uma teologia da cruz como ideal cristão seria impensável, pois cruz evidencia antes de tudo uma suposta possessão da pessoa pelo demônio. Portanto, temos na teologia da prosperidade a compreensão de que a história se constitui o juiz.

A segunda questão diz respeito à própria compreensão trinitária. Paradigmas que se fundamentam na trindade de forma tripartida, dividindo a história da humanidade de maneira hierárquica e progressiva, de um estágio inferior para um estágio superior, tendem a buscar na iluminação do “espírito” sustentação para concreções históricas plenas. Quem vive no “espírito” está num estágio superior. E exatamente contra isso que a teologia de Martim Lutero se voltou, afirmando radicalmente a necessidade da graça imerecida.

### **3 - Martim Lutero: pneumatologia na relação com a cristologia**

#### **3.1 - O lugar do Espírito Santo na teologia de Lutero**

Iniciamos constatando que o Espírito evocado para a reconciliação é fator de desunião. Dialoguemos, pois, com a teologia de Martim Lutero (1483-1546), particularmente a sua pneumatologia e eclesiologia. O Espírito Santo ocupa lugar central na teologia do reformador. Aliás, daí cabe a observação de estranhamento do fato de, no âmbito luterano, não raramen-

te se relegar a pneumatologia a um lugar secundário ou, então, defender compreensões distintas das do reformador<sup>45</sup>.

Pela centralidade da doutrina acerca do Espírito Santo, cabe, portanto, novamente a observação sobre a pouca atenção ao tema por parte da pesquisa. Entretanto, especialmente Erich Seeberg e Wilhelm Link ofereceram importantes reflexões sobre o tema. Seeberg defendeu a idéia de que, em Lutero, a doutrina do Espírito Santo é orientada cristologicamente. Além disso, o Espírito Santo tem a necessidade de revestir-se do concreto, a saber, da Palavra. Segundo Seeberg, Lutero contrapõe à idéia racional e abstrata do Espírito Santo em Zwínglio o Espírito concreto, historicamente encarnado<sup>46</sup>.

Wilhelm Link também refletiu o tema em Lutero, ressaltando que a vinda de Cristo a nós não se limita a um passado histórico. A função do Espírito Santo, neste sentido, reside justamente na concretização presente da vinda de Cristo, ou seja, concretiza Cristo para nós hoje<sup>47</sup>. Evidencia-se em ambos os teólogos que, em Lutero, somente se pode compreender sua doutrina acerca do Espírito Santo a partir da cristologia. A pergunta que se coloca é: “Como pode acontecer que Deus vem ao ser humano hoje?”. O fato de somente em Cristo (*Deus revelatus*) Deus vir ao ser humano tem como conseqüência que somente a cristologia pode ser tomada como ponto de partida para a compreensão da pneumatologia em Lutero<sup>48</sup>.

### 3.2 - A revelação de Deus

Deus não revela verdades suas que sejam atemporais e abstratas. Pelo contrário, Deus revela verdades dentro da história de sua criação. A verdade de Deus é verdade encarnada. Cristo se encarnou exatamente para ser Cristo *pro nobis*. Ele se tornou história para fazer história e comunicar a verdade de Deus dentro da história humana. No Catecismo Menor, Lutero caracterizou a ação de Deus de forma tríplice:

---

43 Cf. LÖWITH, 1990, p. 59. Cabe salientar que o mundo de Hegel era a velha Europa. A América e a Rússia, às quais dedicou somente pouca atenção, permaneceram à margem de seu interesse.

44 Cf. LÖWITH, 1990, p. 60; TILLICH, 1986, p. 135.

45 Para Lutero, por exemplo, era fundamental que todo culto fosse encerrado com a exortação de não pecar contra o Espírito Santo, baseando-se em Mt 12.32. Cf. SCHMIDT, Kurt Dietrich. A doutrina de Lutero acerca do Espírito Santo. In. \_\_\_\_\_. **A presença de Deus na história**. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 77.

46 Cf. SCHMIDT, 1982, p. 77.

47 Cf. SCHMIDT, 1982, p. 79.

48 Cf. SCHMIDT, 1982, p. 79.

Creio que Deus me criou a mim, que Jesus Cristo é meu Senhor, que me remiu a mim; que o Espírito Santo me chamou.

Permanece, contudo, uma questão fundamental em aberto: o fator tempo, isto é, a transferência ou a concomitância dos atos de Cristo como fundamentos para a nossa salvação.

Neste ponto vale a pena considerar a reflexão de Paul Tillich sobre a revelação de Deus em Jesus Cristo. Para Tillich, a revelação de Deus em Jesus Cristo é uma revelação final. Esta revelação divide a história em duas partes: história de preparação da revelação final e história da recepção da revelação final. A revelação final (Jesus Cristo) é revelação original, mas o processo revelatório continua até o fim da história por meio da “revelação dependente” do Espírito Santo em meio à Igreja. A revelação dependente se constitui especialmente da propagação ou pregação, a adoração e a comunhão. Segundo Tillich,

[...] há um processo de recepção [...] há uma história da recepção a partir do centro (da história) [...] e essa é a história da Igreja [...] A Igreja cristã está baseada na revelação final e deve recebê-la num processo contínuo de recepção, interpretação e atualização<sup>49</sup>.

Para Tillich, houve uma recepção original (registros da Sagrada Escritura) que se constitui em referência central. Contudo, o processo revelatório continua na história da Igreja cristã através da “recepção espiritual”. Contudo, não se trata de revelações originais que venham a acrescentar algo novo aos fundamentos já colocados na revelação original. Pelo contrário, a história da Igreja somente é lugar de continuadas revelações dependentes que ocorrem através do Espírito Santo na Igreja<sup>50</sup>.

Desta forma, com Tillich, já estamos respondendo parcialmente a questão da transposição do tempo. Aliás, cabe mencionar que se pode perceber neste pensamento de Tillich uma grande correspondência com o pensamento de Lutero acerca do Espírito Santo. Mas, antes de ir adiante com a questão da transposição do tempo em Lutero, olhemos como a Igreja Católica Romana respondeu a esta questão.

Como, então, Cristo vem a nós hoje? Esta era também a questão em Lutero. No Catecismo Maior, Lutero escreveu:

---

49 TILLICH, Paul apud BARROS, Marcos André de. História, hermenêutica e revelação: o lugar da história do cristianismo na reflexão teológica. In: DREHER, Martin N. (Org.). **História da Igreja em debate**: um simpósio. São Paulo: ASTE, 1994. p. 65.

50 Cf. BARROS, 1994, p. 65s.

A obra [de Cristo] está realizada e cumprida, pois Cristo obteve e conquistou para nós o tesouro através do seu sofrimento, morte e ressurreição, etc. Mas se a obra permanecesse oculta, de modo que ninguém (dela) soubesse, ela teria sido em vão e perdida<sup>51</sup>.

Semelhantemente em Confissão sobre a Santa Ceia (WA 30. I 188), Lutero afirmou:

Do perdão dos pecados nós tratamos sob dois aspectos. Uma vez, como ele foi alcançado e obtido. Por outra, como ele é distribuído e concedido a nós [...] A obtenção se deu uma vez na cruz, mas a distribuição aconteceu muitas vezes, antes e depois, desde o começo do mundo até o seu fim, pois como ele uma vez havia decidido alcançá-lo, para ele tanto fazia, se o distribuisse antes ou depois através de sua palavra<sup>52</sup>.

Lutero resolve a pergunta que se coloca a partir da cristologia através de sua compreensão do Espírito Santo. O Espírito Santo representa a ponte que liga a distância temporal existente entre o Cristo encarnado (revelação original), possibilitando que se torne presente e decisivo para nossa salvação<sup>53</sup>. Sobre isso Lutero escreve:

Para que tal tesouro não permanecesse sepultado, mas fosse aplicado e usufruído, Deus fez sair e proclamar a palavra, nela dando o Espírito Santo, que nos trouxesse e dedicasse esse tesouro e redenção. Por isso o santificar [para Lutero a função específica do Espírito Santo] nada mais é do que o levar a Cristo para receber este bem, para o qual nós por nós mesmos não poderíamos chegar<sup>54</sup>.

Desta forma, a questão da **transposição do tempo** fica respondida. Através do Espírito Santo, a salvação de Cristo nos é oferecida, nós que vivemos aproximadamente dois mil anos de distância do evento histórico Cristo, isto é, da revelação original. A obra de Jesus Cristo inclusive culmina com o envio do Espírito Santo. O Espírito Santo é enviado e concedido apenas a partir da obra de Cristo ou em função da obra de Cristo. Da mesma forma, o Espírito Santo não ensina mensagens novas ou mais elevadas, mas a mensagem acerca do próprio Cristo<sup>55</sup>.

Desta forma, Lutero distanciou-se dos católico-romanos –

---

51 LUTERO apud SCHMIDT, 1982, p. 82.

52 LUTERO apud SCHMIDT, 1982, p. 81s.

53 Cf. SCHMIDT, 1982, p. 82.

54 LUTERO apud SCHMIDT, 1982, p. 82.

55 Cf. SCHMIDT, 1982, p. 87-89.

especialmente pelo fato de defenderem o princípio do mérito – e dos entusiastas. Estes enfatizavam as experiências pessoais a partir do alicerce da iluminação interior (“iluminismo”). O problema era que, por falta de parâmetros e após perdido o fervor original, a razão assumia o lugar da iluminação interior. Além disso, a experiência a partir da iluminação interior não raramente fez nascer a esperança da iminente implantação do Reino de Deus aqui na terra, inclusive, pela violência. Desta forma, “ressuscitavam-se” novamente princípios que Lutero tanto combatera, a saber: 1) a salvação através dos esforços e méritos humanos, isto é, obtidos através de uma vida moral intransigente de forma que classifica as pessoas como convertidas e não-convertidas, o que, por sua vez, redundava no 2) princípio de um exclusivismo: assim como a Igreja da Idade Média havia se colocado como a única alternativa verdadeira para a salvação, os entusiastas, em especial os anabatistas, tendiam à implantação de uma igreja verdadeira e visível<sup>56</sup>. A eclesiologia exclusivista dos entusiastas pode ser percebida na teologia de **Karlstadt** quando afirma que:

Se não devo lançar as pérolas ante os porcos (Mateus 7.6), segue necessariamente que não devo considerar como meu próximo qualquer animal que tem pele humana e aparência de uma pessoa humana, e sim (devo considerá-lo) como um porco, ao qual não devo fazer as obras boas que o próximo merece<sup>57</sup>.

Mais que isso, Karlstadt orientava seus seguidores dizendo:

Aqueles que não têm a doutrina de Cristo, não devemos dizer nenhuma palavra cordial, nem devemos cumprimentá-los, nem hospedá-los em nossa casa<sup>58</sup>.

Lutero não concorda com isso. Para ele, não se pode dividir as pessoas entre porcos e não porcos. Diante da obra de Deus, a ação redentora somente pode ser compreendida por meio da graça. A graça não permite a compreensão de um progresso da condição de “porco” para um grau de “não-porco”. Aliás, ele afirmava que se se quisesse falar de porcos, todas as pessoas deveriam ser denominadas como tal diante de Deus<sup>59</sup>.

---

56 Cf. STROHL, Henri. **O pensamento da Reforma**. São Paulo: ASTE, 1963. p. 24.

57 KARLSTADT apud FISCHER, Joachim. O homem – um entusiasta?: a atualidade do tema Lutero e os entusiastas. In. DREHER, Martin N. (Apres.). **Reflexões em torno de Lutero**. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1981. v. 1, p. 64.

58 KARLSTADT apud FISCHER, 1981, p. 64.

59 Cf. FISCHER, 1981, p. 64.

Os entusiastas, ao desconectarem a pneumatologia da cristologia e descolarem a santificação da justificação, de forma que aquela adquira significado como progresso na vida no Espírito Santo, têm certa semelhança com os paradigmas de Fiori, Comte e Hegel. Ou seja, estão na idade adulta da fé, a idade do Espírito. Desta forma, o princípio do *simul iustus et peccator* (Lutero) fica anulado. Os entusiastas têm em comum com Fiori, Comte e Hegel o fato de serem igualmente racionais, de maneira que, quando a “iluminação pelo Espírito” termina, substituem-se as explicações por fundamentos racionais.

### **Concluindo**

Alguns pontos para a reflexão:

1) Lutero defende que o ser humano perante Deus é sempre justo e pecador simultaneamente e a justificação não se constitui num “certificado” de independência em relação à graça de forma que possa “trilhar os caminhos da santificação pelas próprias pernas”, mas que ambas, justificação e santificação, são igualmente simultâneas. Assim como a justificação por si só não basta, a santificação também jamais pode seguir o caminho de uma “autonomia”. Descolar a santificação da justificação não raramente tem levado à defesa da ideologia do progresso e, como conseqüência, resultado em sinais de arrogância e intolerância. Afinal, pessoa nenhuma é tão santa a ponto de permitir-se dispensar a justificação por graça e fé.

2) A teologia da prosperidade – teologia da glória! –, considerada pós-moderna, “esconde” elementos fundamentais da Modernidade, a saber, a ideologia do progresso. Aqui, obviamente, se poderia avaliar quais as portas de entrada desta ideologia do progresso.

3) É interessante observar que o ideal de ciência moderna, no sentido de dominar a natureza a partir da ideologia do progresso, não surgiu nem no mundo clássico nem no Oriente, mas no Ocidente. Esta ideologia, típica do Ocidente, tem como princípio criar detritos, expulsando antigas formas em nome de novas, como observa Certeau<sup>60</sup>. O pensamento cristão não raramente se adaptou a isso. Especialmente discursos unilaterais que defendem o “espírito do cristianismo” moderno contra um suposto “cristianismo atra-

---

60 Cf. CERTEAU, 2006, p. 16s.

sado, antigo” correm o risco de “criar um novo cristianismo” a partir de um “novo Espírito”.

4) Messianismos, evangelismos, cruzadas associadas à pregação civilizadora e educadora, visando a transformar seres humanos ou povos pelas “Luzes” da razão, carregam valores morais fundados na ideologia do progresso, que combatem modelos considerados “atrasados”. Mais do que isso, procuram implantar e “converter a significação de ser e fazer em verdade da história”.<sup>61</sup> Nação que se autocompreende como “arauto da civilização do mundo” gera intolerância e prepotência, pois a imposição de uma “civilização cristã” ou “cristianismo civilizado” não traz a paz. Como nação “iluminada” e “eleita” pelo “espírito”, busca concreções históricas plenas. Mas, neste ímpeto de trazer o “céu” para a terra, tem o “inferno” como consequência. Diante de exclusivismo assim, cabe o desafio por mudança de paradigmas para que se possa efetivamente confessar: “No poder do Espírito Santo, proclamamos a reconciliação”.

## Referências

BARROS, Marcos André de. História, hermenêutica e revelação: o lugar da história do cristianismo na reflexão teológica. In: DREHER, Martin N. (Org.). **História da Igreja em debate**: um simpósio. São Paulo: ASTE, 1994. p. 61-77.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 345 p.

FISCHER, Joachim. O homem – um entusiasta?: a atualidade do tema Lutero e os entusiastas. In: DREHER, Martin N. (Apres.). **Reflexões em torno de Lutero**. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1981. v. 1, p. 49-69.

GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos gigantes**. São Paulo: Vida Nova, 1980. 182 p. (Uma História Ilustrada do Cristianismo, 2).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: \_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.

LÖWITH, Karl. **Weltgeschichte und Heilsgeschehen**: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 8. Aufl. Berlin/Köln: Kohlhammer, 1990.

PANNENBERG, Wolfhart. **Cuestiones fundamentales de teología sistemática**. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 237-275 (Acontecer Salvífico e Historia, 9).

---

61 Cf. CERTEAU, 2006, p. 182.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e obra. In: **Santo Agostinho** – Confissões. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 416 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do Romantismo ao Empiriocriticismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005a. v. 5, 382 p.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**: patrística e escolástica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005b. v. 2, 335 p.

SCHAPER, Valério Guilherme. **A experiência de Deus como transparência do mundo**: o “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 468 f. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

SCHMIDT, Kurt Dietrich. A doutrina de Lutero acerca do Espírito Santo. In: \_\_\_\_\_, **A presença de Deus na história**. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 77-95.

SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). **Dogmática cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, 621 p.

STROHL, Henri. **O pensamento da Reforma**. São Paulo: ASTE, 1963. 251 p.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986. 232 p.

WALLERSTEIN, Immanuel. A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno. In: FEATHERSTONE, Mike (Coord.). **Cultura global**: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 41-67.

WEGNER, Uwe. Batismo no Espírito Santo (BES): avaliação de sua compreensão dentro do pentecostalismo. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Batismo**: teologia e prática. São Leopoldo: EST, 2006. p. 7-39.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1991. 189 p. (Coleção Filosofia).