

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

LUCAS GOMES DE SOUSA FARIAS SIMÕES

UNIDADE DOS CRISTÃOS:

Diálogo ecumênico entre católicos e pentecostais

CAMPINAS

2025

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
FACULDADE DE TEOLOGIA
LUCAS GOMES DE SOUSA FARIAS SIMÕES**

**UNIDADE DOS CRISTÃOS:
Diálogo ecumênico entre católicos e pentecostais**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Teologia da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do grau de bacharel.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Anderson Frezzato.

CAMPINAS

2025

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S588u	<p>Simões, Lucas Gomes de Sousa Farias</p> <p>Unidade dos cristãos : Diálogo ecumênico entre católicos e pentecostais / Lucas Gomes de Sousa Farias Simões. - Campinas: PUC-Campinas, 2025.</p> <p>65 f.</p> <p>Orientador: Anderson Frezzato.</p> <p>TCC (Bacharelado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2025. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Ecumenismo. 2. Pentecostalismo. 3. Diálogo Católico-Pentecostal. I. Frezzato, Anderson. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Faculdade de Teologia. III. Título.</p>
-------	---

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
FACULDADE DE TEOLOGIA
LUCAS GOMES DE SOUSA FARIAS SIMÕES**

**UNIDADE DOS CRISTÃOS:
Diálogo ecumênico entre católicos e pentecostais**

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado em
_____ de _____ de _____.

Prof. Dr. Pe. Anderson Frezzato
Orientador

CAMPINAS

2025

Dedico a todos os homens e mulheres que buscam a unidade entre os cristãos, para que lhes seja proveitoso este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Louvado seja Deus pelas maravilhas que operastes em minha vida.

Bendita seja a Virgem Maria por vossa materna intercessão.

Agradeço à minha família, por me transmitirem a vida e a fé.

Ao povo de Deus que devo minha gratidão e serviço.

Aos Rev.mo Diáconos Alisson Henrique Domingos e Manollo Pereira de Oliveira, irmãos que o Senhor me deu para trilhar o caminho rumo ao ministério presbiteral.

A V. Exa. Rev.ma Dom Fernando Mason, OFMConv., bispo emérito de Piracicaba-SP, pelo seu testemunho de humildade, doação e sua copiosa sabedoria de vida.

A V. Exa. Rev.ma Dom Devair Araújo da Fonseca, bispo diocesano de Piracicaba-SP,
Ao Rev.mo Padre Arlon Niquison Beltrão da Silva e a toda Equipe de Formação de minha diocese de Piracicaba-SP, por acompanhar o meu discernimento vocacional à serviço de Cristo e de sua amada Igreja.

A Srta. Mayara Amaral Pazeto, que, por providência divina, me inspirou nesta árdua empreitada e me levou a conhecer o Diálogo Católico-Pentecostal e a Missão Somos Um, por seu testemunho de unidade cristã e zelo missionário.

E a todos os docentes da Faculdade de Teologia desta instituição, por me auxiliarem nos estudos teológicos e na reflexão pastoral da Igreja, a fim de que eu possa bem exercer o ministério que Deus me chama.

Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e eu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim.

Jo 17, 20-23

RESUMO

O presente trabalho acadêmico analisa o diálogo ecumênico entre a Igreja Católica e as comunidades Pentecostais, investigando as tensões históricas e as possibilidades de convergência teológica. A pesquisa, de cunho bibliográfico e exploratório, parte da abordagem histórica do pentecostalismo e da Renovação Carismática Católica (Capítulo I), identificando as raízes do anti-ecumenismo e as barreiras culturais existentes. Em seguida, examina-se a evolução do movimento ecumênico moderno e a doutrina católica pós-Vaticano II (Capítulo II), que estabelece os princípios de diálogo e comunhão. O trabalho culmina na análise da experiência do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal e das iniciativas brasileiras, como o ENCRISTUS e a Missão Somos Um, apresentando, por fim, o conceito de “pentecostalidade”, desenvolvido por Bernardo Campos, como uma categoria teológica fundamental (Capítulo III). Conclui-se que a “pentecostalidade”, entendida como um princípio universal e uma prática moldada pelo evento de Pentecostes, presente de forma latente ou manifesta em todas as igrejas, oferece uma base eclesiológica sólida para superar as divisões, deslocando o foco da uniformidade institucional para a unidade pneumatológica e a diversidade reconciliada.

Palavras-chave: Ecumenismo; Pentecostalismo; Pentecostalidade; Diálogo Católico-Pentecostal; Eclesiologia.

ABSTRACT

This academic paper analyzes the ecumenical dialogue between the Catholic Church and Pentecostal communities, investigating the historical tensions and the possibilities for theological convergence. The research, which is bibliographic and exploratory in nature, begins with a historical approach to Pentecostalism and the Catholic Charismatic Renewal (Chapter I), identifying the roots of anti-ecumenism and the existing cultural barriers. Next, the paper examines the evolution of the modern ecumenical movement and the post-Vatican II Catholic doctrine (Chapter II), which establishes the principles of dialogue and communion. The work culminates in an analysis of the experience of the International Catholic-Pentecostal Dialogue and Brazilian initiatives, such as ENCRISTUS and the *Missão Somos Um* (Mission We Are One), finally presenting the concept of “pentecostality”, developed by Bernardo Campos, as a fundamental theological category (Chapter III). It is concluded that “pentecostality”, understood as a universal principle and a practice shaped by the event of Pentecost, latently or manifestly present in all churches, offers a solid ecclesiological basis for overcoming divisions, shifting the focus from institutional uniformity to pneumatological unity and reconciled diversity.

Keywords: Ecumenism; Pentecostalism; Pentecostality; Catholic-Pentecostal Dialogue; Ecclesiology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – UMA ABORDAGEM HISTÓRICA DO PENTECOSTALISMO.....	12
1. Origem e desenvolvimento do pentecostalismo	12
2. O “pentecostalismo católico”	16
3. As razões anti-ecumênicas entre católicos carismáticos e pentecostais	22
CAPÍTULO II – DIÁLOGO ECUMÊNICO EM PERSPECTIVA	30
1. O Movimento Ecumênico.....	31
2. A doutrina sobre o ecumenismo em perspectiva	35
CAPÍTULO III – DIÁLOGO ECUMÊNICO CATÓLICO-PENTECOSTAL.....	43
1. A experiência histórica do Diálogo Ecumênico Católico-Pentecostal	44
2. A unidade cristã na teologia ecumênica pentecostal	53
CONCLUSÃO.....	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	60

INTRODUÇÃO

A partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, a Igreja Católica assume para si o ecumenismo, reconhecendo o pluralismo religioso existente e a necessidade premente do diálogo com o mundo moderno e com as demais comunidades cristãs. Este compromisso, afirmado em documentos como o Decreto *Unitatis Redintegratio* (1964) e a Encíclica *Ut Unum Sint* (1995), coloca a busca pela unidade como parte integrante da missão e identidade da Igreja. No entanto, o diálogo com os pentecostais mostra-se um desafio singular, marcado por fortes tensões históricas, disputas proselitistas e preconceitos mútuos, agravados pelo rápido crescimento do pentecostalismo na América Latina.

O pentecostalismo tem em sua origem uma forte perspectiva ecumênica e missionária, mas, ao longo de sua institucionalização, muitas vezes fechou-se a este movimento. A ignorância histórica e a falta de formação teológica revelam a necessidade de uma nova consciência que esclareça os obstáculos e potencialize os pontos de encontro, como a experiência comum do Batismo no Espírito Santo.

Diante deste cenário, este trabalho acadêmico propõe-se a responder à seguinte questão: Como superar as barreiras históricas e doutrinárias entre católicos e pentecostais e qual contribuição teológica pode fundamentar uma unidade que respeite a diversidade carismática?

Em busca de uma resposta a essa indagação, este trabalho se propõe a uma análise crítica do diálogo ecumênico entre católicos e pentecostais, buscando identificar tanto as raízes das divisões quanto os caminhos teológicos viáveis para a concretização da unidade cristã. Para tal, o percurso metodológico se desdobra em três etapas: inicialmente, exploraremos o fenômeno pentecostal, sua gênese histórica e o surgimento do “pentecostalismo católico” (RCC), investigando as razões do anti-ecumenismo. Em seguida, a análise se aprofundará na perspectiva do Movimento Ecumênico moderno e na doutrina católica sobre a unidade, com ênfase na eclesiologia do Vaticano II. O ponto culminante do estudo será a investigação da trajetória do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal e das iniciativas nacionais, apresentando e fundamentando o conceito de “pentecostalidade” como a chave eclesiológica capaz de harmonizar as diferenças em prol da plena comunhão.

A relevância deste estudo consiste na urgência teológica do escândalo da divisão, um fator que afeta a própria credibilidade da mensagem evangélica. No contexto brasileiro, onde católicos e pentecostais constituem a vasta maioria da população cristã e convivem em dinâmicas sociais intensas, a reflexão sobre um ecumenismo de natureza não apenas

institucional, mas profundamente pneumatológica e prática, torna-se um imperativo ético e evangélico.

Para fundamentar esta análise, a pesquisa foi construída a partir de uma abordagem exploratória de cunho bibliográfico e documental. Essa metodologia permitiu o levantamento e a análise de documentos eclesiais e a produção teológica especializada que aborda a identidade pentecostal e a eclesiologia da comunhão.

O presente trabalho acadêmico estrutura-se em três capítulos. O Capítulo I aborda a história e diversidade do pentecostalismo e sua face anti-ecumênica. O Capítulo II situa o debate ecumênico em perspectiva histórica e doutrinária. Por fim, o Capítulo III aprofunda-se na realidade do diálogo católico-pentecostal e apresenta a categoria teológica da “pentecostalidade” como chave para uma eclesiologia ecumênica capaz de harmonizar as diferenças rumo à unidade desejada por Cristo.

CAPÍTULO I – UMA ABORDAGEM HISTÓRICA DO PENTECOSTALISMO

O pentecostalismo é um movimento cristão que enfatiza a experiência direta e pessoal com o Espírito Santo, manifestado pelos dons espirituais, como a glossolalia, profecia, curas e outros milagres. Este movimento tem suas raízes na experiência do Pentecostes (At 2,1-14) – de onde provém sua designação – em que os apóstolos receberam o Espírito Santo e começaram a ouvir e falar em outras línguas. Os pentecostais, são cristãos que acreditam na atualidade carismática do Espírito e na possibilidade contemporânea de vivenciar a mesma experiência ocorrida no dia de Pentecostes.

Todavia, apesar da definição geral que apresentamos acima, é mister reconhecer que o movimento pentecostal é diverso e plural, a ponto de falarmos em pentecostalismos (CAMPOS, 2005, p. 102), dado seus “pressupostos explícitos ou implícitos, esse movimento tem uma notável capacidade de reinventar-se a cada geração, assumindo formas novas e inusitadas”, como nos aponta Matos (2006, p. 24). Fato é que o movimento pentecostal “acarretou mudanças profundas no panorama cristão, rompendo com uma série de padrões que caracterizavam as igrejas protestantes há alguns séculos e propondo reinterpretções muitas vezes bastante radicais da teologia, do culto e da experiência religiosa” (MATOS, 2006, p. 24).

Para além da diversidade e pluralidade do movimento pentecostal, é necessário ainda reconhecer, também, que não é um fenômeno único e inédito na história do Cristianismo. No decorrer da história, encontramos, como nos apontam Matheus Nascimento (2021) e Alderi Matos (2006, p. 25), outros movimentos pentecostais com características similares do atual movimento pentecostal que buscavam uma experiência religiosa de grande fervor e intensidade que lembra os carismas ou dons espirituais mencionados no Novo Testamento.

Sendo assim, ao analisar o movimento pentecostal contemporâneo, tratamos da experiência avivalista norte-americana do século passado, visto que este é o fenômeno mais revolucionário, marcante e de crescimento vertiginoso da história do cristianismo (MATOS, 2006, p. 24).

1. Origem e desenvolvimento do pentecostalismo

O pentecostalismo tem sua origem no século XX, na escola bíblica de Charles Fox Parham em Topeka, no estado norte-americano do Kansas. No ano de 1901, Agnes Ozman, após a imposição das mãos e oração de Parham, fora batizada com o Espírito Santo e teria experimentado a manifestação do dom de línguas, tornando-se, assim, a primeira pentecostal do século XX, segundo Vinson Synan (2009, p. 15). “Pouca gente poderia imaginar que aquele

discreto evento seria o estopim do movimento pentecostal e carismático mundial, um dos maiores despertamentos espirituais e missionários da história da igreja”, continua Synan (2009, p. 15).

Todavia, o pentecostalismo só irá ganhar maior força, como narra Synan (2009, p. 18), após o avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, liderada por William Joseph Seymour, que fora chamado a pastorear uma igreja *holiness*, no antigo prédio da Igreja Episcopal Metodista Africana, localizada na Rua Azusa, 312, no centro de Los Angeles. Seymour teria conhecido o batismo no Espírito Santo com línguas em 1905, numa das escolas bíblicas de Parham, em Houston, no Texas.

O avivamento da Rua Azusa foi tão fascinante que “a Missão da Fé Apostólica da Rua Azusa realizava três cultos por dia, sete dias da semana, durante três anos e meio” (SYNAN, 2009, p. 18). Foi nesses cultos da Rua Azusa que muitos receberam o batismo no Espírito Santo com o dom de línguas e o atual pentecostalismo nascente espalhou-se vertiginosamente pelo mundo.

Seymour e Parham são considerados, portanto, os dois fundadores do pentecostalismo mundial que hoje é a maior força do cristianismo e continua crescendo por toda parte. De acordo com Alderi Matos (2006, p. 33), Parham foi o primeiro a fazer a afirmar que o falar em línguas era a evidência visível e bíblica do batismo com o Espírito Santo enquanto Seymour, discípulo de Parham, liderando o Avivamento da Rua Azusa, tornou o pentecostalismo um fenômeno global.

Apesar de sua origem ser datada entre 1901 e 1906, o pentecostalismo tem raízes anteriores do qual fundamental sua teologia básica e do qual contextualizam o surgimento do movimento pentecostal do século XX.

O pentecostalismo foi principalmente¹ influenciado pelo Movimento de Santidade (*Holiness Movement*), que surgiu a partir das ideias de John Wesley, fundador do Metodismo. Wesley enfatizava a “segunda bênção” ou “santificação plena”, que seria uma espécie de crise momentânea posterior à conversão que levaria o crente a uma experiência de “perfeito amor” e “perfeição cristã”. No século XIX, líderes do Movimento de Santidade começaram a ensinar que essa experiência poderia incluir manifestações do Espírito Santo, como os dons descritos em 1 Coríntios 12-14, também chamado de “batismo no Espírito Santo” (SYNAN, 2019, p. 30).

¹ Consideramos também as influências do puritanismo e do pietismo na doutrina pentecostal, todavia seguindo muitos autores estudados, fundamenta-se, historicamente, que as raízes do pentecostalismo estão ligadas diretamente ao movimento de santidade.

Antes de Azusa, Parham, como já mencionamos, foi fundamental ao formular a doutrina pentecostal. Em 1901, em sua escola bíblica em Topeka, ele e seus alunos experimentaram o que consideraram o batismo no Espírito Santo, com o falar em línguas como evidência inicial.

Depois que se tornaram pentecostais, essas igrejas de tradição *holiness* da “segunda bênção” preservaram seus ensinamentos perfeccionistas. Elas não somente acrescentaram o batismo no Espírito Santo com línguas como evidência inicial de uma “terceira bênção”. Não é exagero, portanto, dizer que o pentecostalismo do século XX, pelo menos no Estados Unidos, nasceu em berço *holiness* (SYNAN, 2019. p. 17).

A fé pentecostal acredita na contemporaneidade dos dons espirituais descritos em Romanos 12,1, Coríntios 12 e 14 e Efésios 4, além de toda literalidade de relatos milagrosos e sobrenaturais descritos na Bíblia com a possibilidade de experiência para a atualidade (NASCIMENTO, 2021, p. 38).

Seguindo José Bonino (2009, pp. 450-451), é possível desenhar uma certa coluna vertebral das leituras pentecostais da tradição teológica evangélica comum, não obstante a diversidade teológica pentecostal, considerando uma interpretação centralizada de um núcleo teológico do pentecostalismo moderno.

Tal tradição pentecostal comum, conforme Bonino (2009, p. 450), tem quatro temáticas: sobre a salvação pela graça de Deus; sobre o batismo do Espírito Santo; sobre a santidade divina; e sobre uma escatologia apocalíptica. Nossa brevíssima análise consiste em apresentar tais leituras a fim de compreender melhor a proposta teológica pentecostal.

O *batismo do Espírito Santo* é tema central do pentecostalismo, do qual seria uma segunda experiência salvífica, seguida da conversão, que está vinculada ao âmbito da santificação, em que, instantânea e plena ou progressivamente, se recebe dons ou poderes espirituais carismáticos como um empoderamento para o serviço cristão e ao mundo (NASCIMENTO, 2021, p. 48).

Os carismas listados em 1 Coríntios 12-14 – línguas, profecia, cura, milagres – são considerados plenamente operantes hoje. O pentecostalismo clássico rejeita o cessacionismo (NASCIMENTO, 2021, pp. 39-40), afirmando que os dons apostólicos não cessaram e são essenciais para a vida da igreja.

A *salvação*, para os pentecostais, se dá pela graça de Deus, por meio do sacrifício vicário de Jesus Cristo que nos é recebida pela fé: é pela experiência pessoal e transformadora deste mistério, como um “novo nascimento” (Jo 3,3), que somos salvos.

A *santidade divina* seria a promessa para todos os crentes, geralmente recebida na comunidade de fé com orações e imposição das mãos, no qual o crente é separado do pecado e levado a uma vida de pureza e buscando a perfeição cristã. Schultz (2005, p. 143) fundamenta que “se Wesley estipulava regras comportamentais rígidas, caminhos de peregrinação demorados e difíceis, agora a busca da perfeição e da santificação é rápida e disponibilizada universalmente através do *Batismo do Espírito Santo*”.

Para a interpretação pentecostal, há uma *escatologia apocalíptica* eminente, definida, com diz Bonino (2009, p. 450), como ressurreição, segunda vinda ou juízo final. Tal elemento muito presente e transversal na interpretação pentecostal, anuncia o fim da história manifestada como sinais por uma restauração dos milagres.

Adotando uma visão pré-milenária (BONINO, 2009, p. 450), acreditando na volta iminente de Cristo antes do milênio (Ap 20), a expectativa escatológica impulsiona um forte zelo missionário, com foco em salvar almas antes do fim. O derramamento dos dons espirituais seria como sinais de preparação da igreja para a volta de Cristo: “Acreditava-se que a volta de Cristo e o fim do mundo seriam antecidos por um grande avivamento espiritual”, escreve Adilson Schultz (2005, p. 142).

As “coincidências doutrinárias” não impedem as diversas interpretações e o modo como se vive tais experiências dessas doutrinas, por isso, deve-se sempre ter clareza do pluralismo dessas releituras doutrinárias (BONINO, 2009, p. 451).

Depois de Azusa Street, o movimento se espalhou rapidamente pelo mundo, levado por missionários e pela migração de fiéis. Hoje, o pentecostalismo é uma das correntes mais dinâmicas do cristianismo, com milhões de adeptos, especialmente na América Latina, África e Ásia. Ele deu origem a diversas denominações, como as Assembleias de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular, entre outras, e mais tarde, ao movimento carismático nas igrejas históricas e na Igreja Católica e, mais recentemente, ao movimento neopentecostal.

Citando os estudos sociológicos de Emilio Willems e Christian Lalive d’Epinay, na década de 1960, Bonino (2009, p. 451) apresenta o papel social do pentecostalismo como “uma cultura religiosa de massas que se desenvolve entre setores pobres e marginalizados numa sociedade que avança para a Modernidade”, em que o pentecostalismo seria, então, um instrumento de integração deste a sociedade moderna, segundo Willems, ou ainda, para d’Epinay, um refúgio dessas massas que recriam no novo mundo urbano um espaço próprio e protegido.

O pentecostalismo surgiu em um período de grande transformação social nos EUA, com industrialização, urbanização e desigualdades crescentes. Muitos dos primeiros

pentecostais vinham de classes trabalhadoras ou marginalizadas, encontrando no pentecostalismo uma mensagem de empoderamento espiritual e esperança escatológica. Além disso, o declínio do fervor religioso em algumas denominações tradicionais levou a uma busca por um cristianismo mais "vivo" e experiencial.

O evento avivalista norte-americano torna-se fascinante e intrigante pela sua harmonia interracial em meio ao racismo e à segregação da época: “o movimento da Rua Azusa parece ter sido uma fusão da religião branca *holiness* com os estilos de adoração da tradição cristã negra dos Estados Unidos, que se iniciou nos tempos da escravidão no Sul” (SYNAN, 2009, p. 19). O fenômeno reunia, segundo Synan (2009, p. 19), brancos apalachianos e sulistas negros para adorar a Deus, com louvores, adoração, danças e clamores, sob a liderança de um negro, Willian Seymour.

Em resumo, o pentecostalismo é fenômeno protestante norte-americano diverso e dinâmico que nasce em 1901, seguido do movimento de santidade, mas se populariza em 1906 com o Avivamento da Rua Azusa.

Centrada na doutrina do batismo no Espírito Santo, diz ser uma experiência transformadora que capacita o crente para viver uma vida santa, testemunhar o Evangelho e esperar a volta de Cristo. Profundamente bíblica, deseja retomar o carisma das comunidades primitivas descrita em Atos e nas epístolas paulinas, e rejeita o formalismo em favor de uma fé viva e dinâmica.

O movimento pentecostal é um fenômeno dinâmico e tem vários rostos, do qual cresce vertiginosamente pelo mundo, em especial a América Latina, África e Ásia; e tem uma importante relevância social e religiosa no cenário global.

2. O “pentecostalismo católico”

O avivamento pentecostal não se limitou a igrejas pentecostais clássicas, ao longo do tempo, fora crescendo e renovando o Cristianismo. Como dito anteriormente, o século XX é marcado por um reavivamento no Espírito e muitas são suas expressões, tanto protestantes quanto católicas. Portanto, quando falamos em pentecostalismo, falamos de um fenômeno religioso abrangente que, também, se diz da renovação carismática das igrejas cristãs.

O pentecostalismo, para Synan (2009, p. 205), inicialmente era excluído e rejeitado pelo “cristianismo respeitável” nos Estados Unidos e no mundo. Por um lado, os pentecostais eram criticados por serem alheios as últimas tendências teológicas, por outro, os próprios pentecostais sentiam-se hostilizados com a sofisticação e riqueza das igrejas tradicionais.

Depois de 1948, com o surgimento de ministros de cura divina e com a inauguração do ministério televisivo, houve uma explosão de interesse pelo movimento pentecostal. Muitos cristãos se aproximaram do movimento e experienciaram o batismo no Espírito, “era só uma questão de tempo para o pentecostalismo adentrar os templos das denominações históricas” (SYNAN, 2009, p. 206).

Até a década de 60, muitos pastores e leigos, ou viviam a experiência pentecostal em segredo, ou eram expulsos de suas igrejas e por consequência eram forçados a unirem-se as igrejas pentecostais, conta-nos Synan (2009, pp. 206-207).

Em 1960, essa história começa a tomar novas formas. Neste ano, ocorre a maior ruptura no seio das denominações históricas, conforme Vinson Synan (2009, p. 207), encabeçada pelo pastor episcopal Dennis Bennet em Van Nuys, na Califórnia. Depois de falar em línguas, Bennet é pressionado a exonerar-se da igreja e seu testemunho sobre a validade de sua experiência causa um verdadeiro frenesi na mídia. Nasce aí os neopentecostais².

Iniciando pelos episcopais, o movimento de renovação não tardou a irromper entre os presbiterianos, luteranos e entre os católicos romanos. Historicamente, o que difere o movimento carismático do movimento pentecostal é que “os carismáticos estavam *determinados a permanecer em sua igreja de origem*, a fim de levar o avivamento e a renovação para o meio de seu povo” e “à medida que o movimento crescia nas principais igrejas, diversas organizações foram criadas para servir e comandar a renovação” (SYNAN, 2009, p. 245-246, grifo nosso).

O movimento de renovação na Igreja Católica Romana nasce em 1967, em Pittsburgh, na Pensilvânia, no que ficou conhecido como o *Fim de Semana de Duquesne*, em que ocorre a primeira reunião de oração católica carismática.

Naquela noite, o Espírito Santo desceu sobre um grupo de católicos romanos numa casa retirada ao norte de Pittsburgh, na Pensilvânia. A maioria era de estudantes da Universidade de Duquesne. Eles não haviam planejado nenhum culto na capela, e sim uma festa de aniversário de um dos participantes daquele retiro de fim de semana. Assim, de alguma maneira Deus conduziu aqueles 25 jovens para a capela, e ali eles depararam com a tangível presença do Espírito. Alguns riam e choravam, alguns caíram prostrados ao chão, e todos falaram em línguas. Eles oraram e cantaram até as primeiras horas da manhã. Esse foi o nascimento da renovação carismática na Igreja Católica Romana (HOCKEN, 2009, p. 288).

² Apenas para esclarecimento terminológico ao leitor e buscando a fidelidade dos autores citados, distinguimos as divisões do movimento pentecostal da seguinte forma: Os primeiros pentecostais eram inicialmente chamados de pentecostais históricos, mas parece ser consenso hoje denominá-los *pentecostais clássicos*; o que aqui usamos por *carismáticos* são entendidos como o movimento de renovação espiritual dentro dos próprios quadros denominacionais a que pertencem; os *neopentecostais* referíamos a “terceira onda” do pentecostalismo postulada no Brasil por Paul Freston, ou ainda denominada de “pentecostalismo autônomo” ou de “pentecostalismo de cura divina”.

Poucos católicos haviam sido batizados com o Espírito Santo até esse momento, mas a partir do *Fim de Semana de Duquesne*, segundo o Padre Hocken (2009, p. 291), dá-se início ao movimento de renovação carismática entre os católicos³. Os organizadores deste retiro, eram docentes da Universidade de Duquesne que um mês antes haviam participado de um grupo carismático liderado por Flo Dogne, uma presbiteriana.

Diferente do movimento carismático protestante, o movimento católico inicia-se entre universitários católicos que não adotavam nenhuma postura anti-intelectual, pelo contrário, eram profundamente comprometidos com a fé católica e já embalados pelo espírito do Concílio Vaticano II. Por isso, o Padre Peter Hocken (2009, p. 292) evidencia que esses jovens “compreenderam imediatamente que tal experiência carismática seria benéfica para toda a igreja e enxergaram no novo movimento uma resposta à oração do papa João XXIII por um novo Pentecoste”.

A experiência pentecostal da Renovação Carismática Católica (RCC) era a mesma entre os protestantes (HOCKEN, 2009, p. 295): batismo no Espírito, manifestação e exercício dos dons espirituais de 1Cor 12,8-10, o louvor exuberante, a exaltação de Cristo como Rei que vive, a evangelização, testemunhos e a atenção à voz do Senhor. O que difere no contexto católico é a forma, o estilo e o tempo das celebrações.

Depois de orarem em línguas por algum tempo, contou Ghezzi, os amigos pentecostais dos estudantes lhes perguntaram quando eles deixariam a Igreja Católica e se uniriam a uma igreja pentecostal.

A pergunta nos deixou um pouco chocados. *Nossa resposta foi que não precisávamos deixar a Igreja Católica, que ser batizado com o Espírito Santo era perfeitamente compatível com nossa crença no catolicismo.* Garantimos a nossos amigos que tínhamos grande respeito por eles e que conservaríamos nossa comunhão, mas que também permaneceríamos na Igreja Católica.

Nossos amigos pentecostais tinham visto alguns católicos se unir a igrejas pentecostais depois de receber o batismo no Espírito Santo. Foi por não fazermos a mesma coisa que a Renovação Carismática Católica se tornou possível (GHEZZI *apud* HOCKEN, 2009, p. 295, grifo nosso).

³ Há de se reconhecer aqui que, assim como para os protestantes, desde o final do século XIX assistimos todo um contexto de renovação eclesial. O ponto crucial e evidente para o contexto católico fora o Concílio Vaticano II, e antes deste, os movimentos de renovação como o movimento bíblico, o movimento litúrgico, o movimento ecumênico, o movimento leigo. Também não podemos ignorar tantos outros acontecimentos e inspirações que prepararam o caminho para a renovação: os documentos pontifícios de Leão XIII sobre o Espírito Santo; a devoção ao Espírito Santo propagado por Santa Elena Guerra; a crítica oriental de que a Igreja latina teria “se esquecido do Espírito Santo”; entre outros.

Para o Padre Peter Hocken (2009, pp. 296-297), considerando que a RCC nasce fora da comunhão católica, sua recepção é marcada por uma notável equanimidade pela hierarquia eclesial: já em 1969, o episcopado norte-americano responde positivamente ao movimento com uma declaração do comitê de doutrina; em 1973, Paulo VI discursa na Primeira Conferência Internacional de Líderes, em Roma, declarando que a renovação é uma oportunidade para a Igreja e o mundo; dois anos depois, a Basílica de São Pedro cedia as liturgias carismáticas da Conferência Internacional da RCC e assiste 10 mil vozes louvando a Deus em frente ao reverenciado altar de São Pedro; ainda, Paulo VI designa o Cardeal Suenens como consultor especial para supervisionar a aceitação da RCC na vida da Igreja e João Paulo II, em 1982, designa o bispo Paul Cordes como seu representante pessoal para a RCC no secretariado do Pontifício Conselho para os Leigos, integrando a RCC às estruturas do Vaticano; outras muitas autoridades eclesial se pronunciaram oficialmente de maneira positiva em relação à RCC.

Para Yves Congar (2010, p. 203), “a Renovação é uma resposta à expectativa pentecostal expressa por João XXIII”, trazendo para o coração da Igreja a vitalidade dos carismas, não como contestadora da instituição, pelo contrário, como reanimação dela, portanto, uma graça ao nosso tempo.

O frei Raniero Cantalamessa (2009, pp. 248-255) alude ser uma sucessão da novidade do Vaticano II que trouxe os carismas da esfera privada e pessoal para o centro da Igreja, retomando a natureza íntima da Igreja que é institucional e carismática.

Na compreensão de Piet Schoonenberg (1979, pp. 98-102), as diferentes formas de movimento pentecostal buscam recuperar a experiência original neotestamentária que acreditavam ser o batismo no Espírito Santo manifestado pelos carismas, e sua justificativa encontra-se no cenário religioso em que a maioria dos cristãos assim o são porque receberam o batismo sacramental ainda quando crianças, enquanto os primeiros cristãos chegavam à fé por uma verdadeira conversão, isto é, através de uma escolha pessoal.

Tentando desenhar uma história da RCC, de acordo com o Padre Hocken (2009, p. 299), existe uma dificuldade de fazê-lo em períodos bem definidos, visto sua dimensão mundial, todavia, podemos identificar certas fases para entender a evolução do movimento de renovação carismática católica.

A década de 1970 é marcada por um rápido crescimento da RCC nos Estados Unidos e sua implantação em outros países de língua inglesa e na América Latina. Este é o período das grandes conferências que contavam com multidões de pessoas, tanto católicas quanto

protestantes: “De muitas maneiras, as conferências da RCC constituíam um espetáculo assombroso, tanto para os católicos quanto para os protestantes” (HOCKEN, 2009, p. 300).

Neste período inicial, a afirmação ecumênica da RCC era muito visível e frutuosa, como nos conta Padre Hocken (2009, pp. 300-301), do qual havia muitas contribuições de mestres protestantes para revistas e conferências católicas, bem como de patrocínio à literatura e disseminação de músicas protestantes por católicos.

Já na década de 1980, o esforço da RCC se dirige a sua integração mais efetiva à vida da Igreja. Padre Peter Hocken (2009, p. 301, grifo nosso) testemunha que

ao mesmo tempo que era celebrada e incentivada pelos papas, havia o sentimento generalizado de que a RCC permanecia à margem da vida da igreja. Desde o início, os líderes acreditavam que a RCC tinha como propósito a renovação da igreja, e muitos ficaram frustrados quando o movimento foi aparentemente relegado à categoria de *admissível, porém exótica espiritualidade*.

Nesta integração entre a RCC e a vida da Igreja, as maiores questões enfrentadas giravam em torno do exercício da autoridade eclesial e a dimensão ecumênica. Em síntese, segundo Hocken (2009, pp. 302-303), a RCC transforma-se numa rede de comitês de serviços diocesanos e seu ímpeto ecumênico é reduzido.

É neste período também que a RCC assiste uma redução no número de seus participantes: alguns mais otimistas afirmam que os católicos agora estavam inseridos na nova vida carismática em suas paróquias; enquanto alguns mais pessimistas afirmam que essa nova experiência carismática não possuía raízes profundas, logo, o entusiasmo inicial havia arrefecido (HOCKEN, 2009, p. 305).

Por fim, outra característica desta fase da RCC é sua dedicação na evangelização, tema incluído na agenda católica por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*, do qual “os católicos carismáticos estavam entre os mais motivados em atender ao apelo papal” (HOCKEN, 2009, p. 306).

Na década de 1990, há uma mudança na percepção da RCC, conforme Hocken (2009, pp. 308-315). Para este, “a definição do decênio de 1990 como Década da Evangelização e o incentivo do papa João Paulo II a novos movimentos na Igreja Católica” (HOCKEN, 2009, p. 308) seriam as principais razões para esta mudança. A compreensão de evangelização como necessidade da proclamação direta do evangelho e da conversão seria o ponto de partida para a transformação da sociedade e da cultura.

João Paulo II em seu discurso na festa de Pentecostes de 1998, em Roma, aos novos movimentos eclesiais, Hocken (2009, p. 310) afirma que a RCC estava entrando em um novo

estágio, o da maturidade eclesial, pois, de acordo com o mesmo discurso, no Vaticano II, a Igreja teria redescoberto sua dimensão carismática como essencial à sua identidade. A ênfase eclesiológica, portanto, recaía sobre a necessária correlação entre institucional e o carismático e sobre a comunhão e a cooperação mútua, destacando uma tendência centralizadora da hierarquia católica: é neste período que a Igreja legisla quanto ao *status* canônico das associações de fiéis⁴.

Ainda, é neste decênio que o movimento carismático como um todo assume contornos menos nítidos (HOCKEN, 2009, p. 312), pois, visto sua influência cada vez mais ampla, muitas pessoas tinham sua vida de fé transformada pela renovação, mas não se consideravam carismáticos.

Entretanto, na América Latina, e especialmente no Brasil, tal processo de integração eclesial dos carismáticos na Igreja Católica mostra-se peculiar, isto porque, o contexto sociorreligioso latino-americano recebeu o pentecostalismo e o movimento carismático de forma diferente, bem como a afirmação da identidade desses novos grupos também assume outra roupagem, como nos apresenta André Luís Rosa (2018, p. 97):

Neste fator, ainda segundo BERKENBROCK, o pentecostalismo brasileiro é certamente diferente do pentecostalismo dos EUA, pois lá o elemento de necessidade de contraposição ou de distanciamento do mundo católico não foi tão decisivo porque a maioria dos pentecostais não são oriundos do catolicismo. Assim, como consequência, ao se converter e assumir a identidade pentecostal brasileira, todas as atitudes anteriores, tidas como errôneas ou pecaminosas, são relacionadas com a antiga identidade religiosa, ou seja, eram atitudes de católicos, que devem ser evitadas.

Brenda Carranza (1998, p. 47) narra que a aceitação da RCC pelo episcopado brasileiro demorou vinte anos e foi marcado por polêmicas, controvérsias e ambiguidades. Contrastando com o processo de desenvolvimento e aceitação norte-americano e internacional do movimento carismático católico, a América Latina vê o pentecostalismo com certa rejeição, como nos apresenta Rosa (2017, p. 23), é uma seita perigosa de fanáticos religiosos, sensacionalistas, irracionais e alienados.

Ainda, segundo Carranza (1998, pp. 46-47),

o clero e a hierarquia católica reagiram e se manifestaram de diversas maneiras, oscilando entre:

⁴ Este é um recurso do *Código de Direito Canônico* de 1983 (cf. Cân. 298-329) que, fruto do Concílio Vaticano II, reconhece pela primeira vez o direito de leigos católicos constituírem associações com a Igreja Católica Romana, explica Hocken (2009, p. 311).

- a *rejeição*, sobretudo na ala progressista, que viu na RCC uma tentativa de retomar o catolicismo de salvação individual atuando como uma guardiã e zeladora da ortodoxia católica;
- a *suspeita* pela sua espontaneidade (semelhante aos pentecostais), pelos abusos e desvios no exercício dos carismas e pela pretensa autonomia laical;
- a *assimilação*, ao assumir como centro de operações as paróquias e atividades pastorais, penetrando na instituição;
- a *domesticação*, manifestada na aceitação da RCC como um muro de contenção perante a evasão de fiéis ao pentecostalismo e pela capacidade que o movimento vem mostrando de fornecer vocações sacerdotais e religiosas.

O desenrolar histórico do movimento carismático na Igreja Católica teve suas idas e vindas, marcada por preconceitos, conflitos e valorização eclesial. Para concluir, há de se reconhecer a marca indelével do movimento pentecostal e carismático, sua forte influência e sua presença significativa na constituição do atual cenário religioso católico e, ainda, sua evidente experiência e identidade particularmente ecumênica.

3. As razões anti-ecumênicas entre católicos carismáticos e pentecostais

Evidenciamos insistentemente o estrito vínculo ecumênico da experiência e da história do pentecostalismo e do movimento carismático, mas, há de se perceber ainda um forte sentimento de rivalidade e tensões entre pentecostais e católicos.

A relevância da discussão apresentada consiste na configuração do cenário religioso latino-americano, e especialmente brasileiro, onde ambos os grupos são numerosos, do qual podemos descrever como tradicionalmente católico e igualmente marcado pela presença e influência sociocultural do pentecostalismo. Daí, o conflito entre ambos se torna evidente e muito intenso.

Na América Latina, o pentecostalismo é a forma de cristianismo que conta com o maior número de fiéis depois do catolicismo, sendo 75% entre os protestantes (GALINDO, 1996, p. 61, tradução nossa), e “segundo o Censo 2010, no Brasil existem cento e vinte e três milhões de católicos e vinte e cinco milhões de pentecostais, isso o torna um dos maiores países católicos, idem um dos maiores países pentecostais do mundo” (ALENCAR, 2014, p. 221).

Portanto, mais que uma mera percepção, é fato que o ecumenismo enfrenta desafios significativos quando se trata das relações entre carismáticos católicos e pentecostais (ROSA, 2017, p. 13), pois, apesar de compartilharem semelhanças espirituais, como a ênfase no batismo no Espírito Santo, na glossolalia e em práticas carismáticas, esses grupos frequentemente exibem resistências ao diálogo ecumênico (MARIANO, 1996, p. 69).

Existem algumas razões teológicas, históricas, culturais e sociológicas que sustentam o anti-ecumenismo entre ambos os grupos, com base em estudos acadêmicos e reflexões teológicas⁵.

Uma das principais razões para o anti-ecumenismo reside nas divergências teológicas entre carismáticos católicos e pentecostais. Embora ambos valorizem a experiência do Espírito Santo, suas compreensões doutrinárias sobre a Igreja, os sacramentos e a autoridade eclesiástica diferem profundamente.

Para os carismáticos católicos, a RCC está intrinsecamente ligada à Igreja Católica, submetendo-se à autoridade do Magistério e à tradição sacramental (ROSA, 2017, p. 17). Para afirmar-se católica, revela André Luís Rosa (2017, p. 27), a estratégia da RCC foi “valorizar os elementos tradicionais da fé, como a devoção à Maria, a adoração eucarística, a missa, a confissão, o terço e a oração aos santos”.

Tais elementos inseridos pela RCC, em geral, é causa de rejeição pelos pentecostais, pois os consideram incompatíveis com a Bíblia “como critério único e infalível da fé e da moral” (GALINDO, 1996, pp. 57-58, tradução nossa). Os pentecostais, continua Rosa (2017, p. 28),

criticam a infalibilidade papal, a crença no purgatório, a confissão auricular, o sacrifício da missa, a doutrina da transubstanciação eucarística, o celibato dos padres, o culto aos mortos, a lassidão moral dos fiéis católicos, a ênfase nas obras e não na fé para a salvação, a importância dada à tradição em detrimento da bíblia.

Como fora dito anteriormente, a RCC nasce do protestantismo e depois é assimilada à estrutura eclesiástica por meio da aprovação episcopal e papal do movimento. Tal assimilação teria esfriado a caráter ecumênico do movimento carismático católico, como nos aponta André Luís Rosa (2017, p. 27, grifo nosso):

Todavia, a hierarquia da Igreja Católica via com desconfiança estas iniciativas, desenvolvendo o sentimento de que os católicos carismáticos pudessem promover um novo cisma na Igreja. Assim, para que a RCC pudesse sobreviver, ela precisou alinhar-se cada vez mais à instituição católica: *esfriou o seu diálogo com as Igrejas Pentecostais e tornou-se intolerante a elas, negando suas origens*. Para afirmar-se fiel à Igreja Católica, a RCC assumiu a *lógica da demonização* de todos os grupos religiosos que não são católicos, como as religiões mediúnicas, afro-brasileiras, a Nova Era e, até mesmo aos que inspiraram seu surgimento, os pentecostais.

⁵ Tais análises de diferentes perspectivas não explicam suficientemente por si só o fenômeno anti-ecumênico entre católicos carismáticos e protestantes pentecostais, pois ambas as análises interagem entre si mutuamente, evidenciando a complexidade do tema abordado. O que procuramos apresentar é resultado de uma concatenação de dados pertinentes que tenta clarear as razões dessa relação conflituosa destes grupos cristãos e seu complexo cenário de desafios para o diálogo ecumênico.

Brenda Carranza (1998, pp. 49-50) também escreve sobre o afastamento da RCC de sua proposta ecumênica inicial, assumindo uma cruzada apologética para afirmar a Igreja Católica no mercado religioso brasileiro.

Ainda, conforme alguns autores, como Josiah Baker (2020, p. 297), para garantir que os católicos não se tornassem pentecostais, “a espiritualidade carismática tornou-se uma forma de as comunidades católicas impedirem a saída de seus membros, edificando os leigos e incentivando sua participação ativa na paróquia”.

Os pentecostais, por sua vez, frequentemente adotam uma eclesiologia que enfatiza a autonomia das igrejas locais e a rejeição de práticas que consideram idolátricas ou não bíblicas, como o culto a santos.

Na América Latina, o ME [Movimento Evangelical] recusa qualquer diálogo com a Igreja Católica, e o relatório do CPPUC [Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos] aponta a razão: o catolicismo destes países, como as Filipinas, são considerados pelo ME como “altamente supersticioso, se não idólatra” (GALINDO, 1996, p. 59, tradução nossa).

Essa visão levou muitos pentecostais a verem o ecumenismo como uma ameaça à pureza doutrinária, especialmente quando proposto pelo Concílio Vaticano II, que, de acordo com algumas perspectivas pentecostais, busca a reunificação dos cristãos sob a liderança da Igreja Católica.

Além disso, a interpretação pentecostal de textos apocalípticos, associa o ecumenismo a um movimento que poderia culminar na aceitação do “falso profeta” ou do “Anticristo”, reforçando a desconfiança em relação às iniciativas ecumênicas.

Um dado importante e complicador é que o tema sempre teve – e ainda hoje – um estigma: *o ecumenismo é visto como uma proposta satânica como plataforma da ação do Anticristo* e o pentecostalismo indicado como ação diabólica sectária fomentadora de divisionismo da igreja. A Igreja Católica chama-as de seitas com toda a conotação pejorativa que essa palavra tem, *e os pentecostais se refere à Católica como a prostituta apocalíptica* (ALENCAR, 2014, p. 224, grifo nosso).

O contexto histórico também desempenha um papel crucial no sentimento anti-ecumênico. A RCC surgiu nos Estados Unidos na década de 1960, inspirada pelo pentecostalismo e que depois fora se expandindo pelo mundo inteiro. No Brasil, segundo Brenda Carranza (1998, p. 45), a RCC foi estabelecida em Campinas em 1969, fruto do trabalho iniciado por Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty. Na mesma época, o campo religioso brasileiro se articulava entre a expansão eclesial do catolicismo (CARRANZA, 1998, p. 44) e

uma forte presença de missionários evangélicos (SCAMPINI, 1998, p. 424), que desembocou em uma competição religiosa.

Conforme recorda Padre Marcial Maçaneiro (2009, p. 1), o cristianismo brasileiro “tem uma matriz ibérica, na sua maior parte, originária das missões portuguesas no chamado ‘novo mundo’. Era o período da Contra-Reforma e da implantação da catequese tridentina”. Tal configuração história tem incidência, conforme o autor, na identidade cristã atual, que, por sua vez, é exclusivista e discriminatória.

O catolicismo se entende como o estrato cultural latino e brasileiro e qualquer outra incursão religiosa é condenada, talvez por que a Igreja Católica, entenda como Pero Vaz de Caminha, que os nativos habitantes da Terra do Sol viviam “sem deus e sem lei”. A chegada do colonialismo católico é projeto divino para salvar os pagãos, mas a intromissão de outras expressões religiosas é proselitismo fundamentalista financiado pelos EUA (ALENCAR, 2014, p. 224, grifo nosso).

Essa origem competitiva criou uma dinâmica de rivalidade, especialmente porque os pentecostais viam a RCC como uma tentativa católica de imitar suas práticas espirituais para evitar a evasão de fiéis. Como narra Josiah Baker (2020, p. 296),

a metade do século XX viu conversões em massa ao pentecostalismo. A maioria desses convertidos eram ex-católicos. Os esforços de proselitismo pentecostal contra o catolicismo foram e continuam sendo intencionais, vendo a Igreja católica como uma forma desviante, senão apóstata, de cristianismo.

A percepção de competição é agravada pela disputa por fiéis, onde o crescimento pentecostal tem desafiado a hegemonia católica. Segundo Gedeon Alencar (2014, p. 225),

a pretensão hegemônica católica e sua conseqüente dificuldade de lidar com as manifestações individuais e autônomas da modernidade também contribuíram com sua disposição de não abrir-se ao diálogo com a sociedade, os protestantismos ou ainda mais com os pentecostalismos.

Os pentecostais, por outro lado, “têm resistido à hegemonia cultural e política do catolicismo, principalmente por meio do proselitismo” (BAKER, 2020, p. 295). Ainda, tal desinteresse no diálogo ecumênico tem forte razão em seu vertiginoso crescimento, como aponta Ricardo Mariano (1996, p. 72).

Dados da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil⁶ indicam que, na década de 1990, cerca de 600 mil católicos deixavam a Igreja anualmente, muitos migrando para igrejas pentecostais. Essa tensão histórica alimenta a desconfiança mútua, dificultando o diálogo ecumênico, pois ambos os grupos frequentemente percebem o outro como uma ameaça à sua identidade e crescimento.

Conforme afirma Cecília L. Mariz e Carlos Henrique Souza (2015, p. 403), “para os grupos que crescem a partir da conversão de ex-fiéis da Igreja Católica, como são as igrejas protestantes em geral, e em especial as pentecostais no Brasil e na América Latina, um projeto ecumênico com essa igreja é disfuncional e ilógico”.

Para além de uma leitura política de uma pretensão hegemônica, tal fenômeno se explicaria pela tese do trânsito religioso:

o subjetivismo pós-moderno, de um lado, e a variada oferta de opções religiosas, de outro, favoreceram no Brasil o fenômeno do “trânsito religioso”. Há um acelerado ir e vir das pessoas nas diferentes Igrejas. Em menos de dez anos, a população católica diminuiu 10% do seu total. Contudo, a maioria dos que se declaram “evangélicos” (sem distinção entre protestantes e pentecostais) não têm pertença religiosa estável, mas transitam de uma denominação a outra (MAÇANEIRO, 2009, pp. 2-3).

As identidades religiosas distintas também contribuem para o anti-ecumenismo entre católicos carismáticos e pentecostais. Para os católicos carismáticos, a fidelidade à Igreja Católica é um elemento central de sua espiritualidade, mesmo que suas práticas litúrgicas sejam influenciadas pelo pentecostalismo. Essa ligação com a tradição católica cria uma barreira cultural, pois os pentecostais muitas vezes associam o catolicismo a práticas que consideram espiritualmente comprometidas.

Embora também adotada por setores importantes de igrejas protestantes da Reforma e pela Igreja Católica no período colonial, a atitude demonizadora das religiões não cristãs por parte dos pentecostais e por outros identificados como evangélicos no Brasil, no Século XXI, parece se vincular a ensinamentos sistematizados pela teologia evangélica do *domínio* (a *Dominion Theology*) desenvolvida nos Estados Unidos pelo pastor Peter Wagner. Essa teologia defende um projeto de domínio por parte dos cristãos de todos os povos e toda a Terra, que precisa ser libertada dos demônios (MARIZ; SOUZA, 2015, p. 385).

Escrevendo sobre as manifestações do fundamentalismo, Padre Marcial Maçaneiro (2009, p. 2) encontra-se que

⁶ Essa estatística foi reportada pela Folha de S. Paulo em 21 de abril de 1996 (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/4/21/brasil/29.html>), indicando a preocupação da CNBB com a perda de fiéis para outras denominações religiosas, especialmente às comunidades pentecostais.

os pentecostais procuram seguir a literalidade das Escrituras, embora isso não lhes garanta consenso. Já algumas manifestações católicas assumem elementos secundários da fé (devoções, símbolos, práticas locais) como se fossem elementos primários: assim, configura-se um “fundamentalismo católico” que usa elementos do catolicismo tradicional, não com finalidades espirituais, mas com finalidades identitárias.

Por outro lado, os pentecostais cultivam uma identidade marcada pela ruptura com tradições religiosas estabelecidas (RIBEIRO, 1996, 340), bem como uma valorização da novidade e da espontaneidade do Espírito (GALINDO, 1996, p. 63), o que pode levar à rejeição de qualquer aproximação com uma instituição vista como rígida e hierárquica.

Além disso, a ênfase pentecostal no evangelismo agressivo e exclusivista, que frequentemente inclui críticas ao catolicismo, reforça a resistência ao ecumenismo. Maçaneiro (2009, p. 2) torna claro que

as missões protestantes que vieram para o Brasil – do século XIX até as *free churches* mais recentes – assumiram um espírito fortemente anti-católico. Afinal, elas aportavam num país com herança do Padroado, onde o catolicismo era “religião de Estado”, repleto de devoções e sincretismos considerados anti-bíblicos. Tinham ante os olhos toda uma nação para converter. Hoje, o meio pentecostal brasileiro ainda cultiva o discurso proselitista.

Em muitas comunidades pentecostais, há um discurso que apresenta a Igreja Católica como uma instituição que precisa ser convertida à verdadeira fé. Ricardo Mariano (199, p. 72) assegura que, “a maioria dos evangélicos, não só os pentecostais, continuam a ver o Brasil, maior país católico do mundo, como terra de missão a ser cristianizada”, tal postura dificulta a construção de um diálogo baseado no respeito mútuo.

Essa postura é particularmente evidente em regiões da América Latina, onde a competição religiosa é intensa. Os pentecostais, de acordo com Mariano (1996, p. 73), “acreditam possuir a ‘Verdade’ divina, motivo pelo qual eles jamais relativizam sua opção religiosa em comparação às concorrentes”. Para Maçaneiro (2009, p. 2), há nessa relação uma assimilação mercadológica da religião, em que o mercado domina sobre a religião e que “Deus aparece como garantia de riquezas e vitória material”.

Do ponto de vista sociológico, o sentimento anti-ecumênico é reforçado por diferenças na organização e nas práticas comunitárias.

Isto os primeiros missionários enfatizaram e dedicaram os melhores esforços na *formação de pequenas comunidades*, onde cada qual é irmão, as pessoas podem falar e expressar seus sentimentos e opiniões, ler a Bíblia juntos, partilhar dores e alegrias. A proposição básica, neste aspecto para os leigos, pode ser resumida na expressão “*nós somos a igreja*” (RIBEIRO, 1996, p. 340, grifo nosso).

As comunidades pentecostais são frequentemente caracterizadas por uma estrutura descentralizada e pela forte liderança de pastores carismáticos (RIBEIRO, 1996, p. 350), enquanto a RCC opera dentro da estrutura hierárquica da Igreja Católica. Essas diferenças estruturais dificultam a criação de espaços comuns para o diálogo.

De acordo com Burkett (*apud* ROSA, 2018, p. 97, grifo nosso), os pentecostais demonizam o ecumenismo católico porque veem nele uma tentativa de dominação por parte da Igreja Católica:

Difunde-se a ideia de que o ecumenismo católico é uma artimanha do anticristo, e que *ao dialogarem com a Igreja Católica, o passo seguinte será aceitar a dominação romana*, tornando os pentecostais e os protestantes apenas ramificações do catolicismo.

Outro obstáculo prático é a falta de catequese adequada sobre o ecumenismo em ambos os grupos. Muitos carismáticos e pentecostais desconhecem os princípios do ecumenismo espiritual que, segundo André Luís Rosa (2016, pp. 44-45), enfatiza a oração comum e a cooperação sem a necessidade primeira de buscar a unificação doutrinária. A ausência de formação teológica aprofundada leva a preconceitos e mal-entendidos, como a ideia de que o ecumenismo implica a fusão de igrejas ou a perda de identidade religiosa.

Apesar das semelhanças espirituais entre os católicos carismáticos e os pentecostais, como a experiência do batismo no Espírito Santo, o ecumenismo espiritual enfrenta resistência devido à interpretação dessas mesmas experiências. Para alguns pentecostais, a glossolalia e outros dons espirituais são sinais exclusivos da verdadeira fé, enquanto as práticas carismáticas católicas são vistas com desconfiança, muitas vezes associadas a uma espiritualidade inautêntica. Essa visão é reforçada por líderes pentecostais que questionam a legitimidade espiritual dos carismáticos, dificultando a aceitação de um ecumenismo espiritual baseado na partilha de experiências carismáticas.

Mons. Juan Usma Gómez (2008, p. 81) nos apresenta, em síntese, suas considerações ao discurso pentecostal acerca do catolicismo:

- 1- um pentecostal, por ser pentecostal, considera-se um verdadeiro cristão - um católico, por ser católico, não é necessariamente um cristão;
- 2- um pentecostal tem a certeza da salvação porque aceitou a Jesus em seu coração - a maioria dos católicos não são salvos, pois dificilmente se escuta dizerem: “Jesus é meu Senhor e Salvador”;
- 3- um pentecostal tem uma vida reta e santa - um católico não, possui uma ética laxista;
- 4- um pentecostal sabe quando, como e onde encontrou o Senhor (em outras palavras, sabe quando se converteu) - um católico sabe quando foi batizado, mas não consegue identificar o momento de conversão a Jesus Cristo;

5- um pentecostal sabe que foi tocado por Deus e espera sua volta iminente - nem todos os católicos se interessam pela missão e, certamente, não acreditam na vinda iminente de Jesus;

6- um pentecostal tem que ser membro ativo de sua congregação - um católico pode passar no anonimato em sua comunidade.

Por outro lado, alguns carismáticos católicos, embora abertos ao diálogo, enfrentam resistências internas dentro da Igreja Católica. Certos setores católicos, especialmente os mais conservadores e tradicionais, veem o ecumenismo com desconfiança, considerando-o uma ameaça à ortodoxia (ROSA, 2017, pp. 24-25). Essa tensão interna limita a capacidade da RCC de promover iniciativas ecumênicas de forma mais ampla.

Em síntese, o anti-ecumenismo entre carismáticos católicos e pentecostais é um fenômeno complexo, enraizado em diferenças teológicas, rivalidades históricas, identidades culturais distintas e obstáculos sociológicos. As divergências doutrinárias, como a visão sobre a autoridade eclesiástica e os sacramentos, criam barreiras fundamentais ao diálogo. O contexto histórico de competição religiosa, especialmente no Brasil, intensifica a desconfiança mútua, enquanto fatores culturais e identitários reforçam a separação. Além disso, a falta de formação sobre o ecumenismo e as resistências ao ecumenismo espiritual dificultam a construção de pontes entre esses grupos.

CAPÍTULO II – DIÁLOGO ECUMÊNICO EM PERSPECTIVA

O Movimento Ecumênico moderno representa um esforço histórico-teológico das comunidades cristãs para superar as divisões confessionais e buscar uma unidade que resulte em um testemunho comum e eficaz no mundo (DIAS, 2010, p. 128-129).

Conforme escreve Juan Bosch Navarro (1995, p. 9-10), a palavra “ecumênico” tem origem no termo grego *oikoumene*. Esta palavra pertence a uma família linguística intimamente relacionada à ideia de habitação e administração. A raiz original, *oikos*, significa “casa, vivenda, aposento, povo”. Termos correlatos incluem *oikeo*, isto é, “habitar, coabitar, reconciliar-se”, e *oikonomeô* que significa “administração, encargo, responsabilidade da casa”. O termo *oikoumene* refere-se, portanto, ao “mundo habitado, terra conhecida e civilizada, universo”.

A aspiração pela unidade da Igreja de Cristo, presente desde as páginas do Novo Testamento, nasceu do desejo fundamental de construir um mundo solidário e fraterno, o que denota a inseparabilidade entre a unidade eclesial e a unidade da casa humana, como aponta Navarro (1995, p. 10):

Oikoumene, de uma perspectiva neotestamentária, deve ser entendida, ao que parece, como um *processo em contínuo desenvolvimento* que se inicia como a “terra habitada”, que vai se tornando “lugar habitável”, a *casa* em que cabe toda a família humana e cuja realidade não se encerra na fronteira iminente da história.

A palavra *oikoumene* adquiriu sucessivos significados históricos que hoje se encontram incorporados no conceito moderno de ecumenismo: um “mundo habitado em que coexistem diferentes povos, com diversidade de línguas e culturas” (NAVARRO, 1995, p. 10). A análise desses significados revela que o movimento ecumênico sempre teve uma dimensão que transcende o puramente religioso.

Os escritores gregos clássicos usavam o termo para distinguir o mundo grego do espaço desconhecido. Após as conquistas de Alexandre Magno no final do século IV a.C., o conceito foi estendido para o mundo helenizado. Neste período, segundo Zwinglio Dias (2010, p. 131-132), o termo adquiriu um sentido cultural, estabelecendo uma oposição entre o helênico e o bárbaro, o “civilizado” e o “inculto”, onde a cultura definia os limites da *oikoumene*.

Com a ascensão de Roma, o termo *oikoumene* adquiriu uma dimensão política, referindo-se ao Império Romano e ao seu domínio sobre o Mediterrâneo, sendo empregado neste sentido em passagens do Novo Testamento, como Lucas 2,1 (DIAS, 2010, p. 132). Posteriormente, de acordo com Navarro (1995, p. 10), o termo foi introduzido na literatura

eclesiástica para designar concílios, como Nicéia em 325 e Constantinopla em 381, cujas doutrinas eram aceitas como norma de autoridade eclesiástica com validade universal em toda a Igreja Católica.

A dimensão religiosa atual do termo ganhou real sentido a partir do século XVII, após a Reforma Protestante (DIAS, 2010, p. 133). Intelectuais, como o físico e matemático luterano Jorge Guilherme Leibniz, procuraram organizar uma reação às guerras religiosas e às consequências de violência e terror geradas pelas disputas confessionais. Leibniz defendia a construção de uma Igreja Universal que pudesse abrigar as diferentes expressões de vida e fé cristã. Assim, a palavra “ecumênico” veio a adquirir sua dimensão moderna, indicando a universalidade do Cristianismo, da própria fé e da Igreja de Cristo (SANTA ANA *apud* DIAS, 2010, p. 133).

O exame da evolução conceitual da *oikoumene* demonstra que o movimento ecumênico, ao buscar a unidade, tenta ressignificar o termo. Historicamente ligada a projetos de dominação imperial e exclusão, definindo o que é “civilizado” em oposição ao “bárbaro”, a busca ecumênica moderna visa reverter esse legado. O objetivo não é o controle político-cultural, mas sim a manifestação da unidade de todos os seres humanos “sobre a base de uma justiça compartilhada que permitirá o desenvolvimento de uma sociedade mais humana, mais fraterna” (SANTA ANA *apud* DIAS, 2010, p. 130). Essa perspectiva, segundo Swinglio Dias (2010, p. 130), estabelece que o projeto ecumênico é intrinsecamente um projeto de contestação sociopolítica, onde a luta pela unidade eclesial não pode ser dissociada da luta pela justiça social.

1. O Movimento Ecumênico

O Movimento Ecumênico moderno, que posteriormente se expressaria de forma mais concreta no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), nasceu no século XIX e ganhou força no século XX. Suas origens não foram primeiramente teológicas, mas sim práticas, impulsionadas pela ética da solidariedade e o “escândalo da separação” (SANTA ANA *apud* DIAS, 2010, p. 133). Este movimento desenvolveu-se em torno de três eixos essenciais à vivência das Igrejas: a missão, a ação e a doutrina, como aponta Swinglio Dias (2010, p. 136).

Conforme narra Swinglio Dias (2010, p. 134), o maior incentivo para a cooperação ecumênica foi a experiência nos campos missionários. O batista inglês William Carey, o pai das missões modernas, já havia proposto uma reunião de cristãos em 1806, um sonho considerado agradável, mas utópico na época (GOODALL *apud* DIAS, 2010, p. 134).

A realidade da concorrência e oposição entre diferentes denominações em nome de Cristo nas colônias europeias levou as sociedades missionárias a buscarem um entendimento mútuo. Este esforço culminou na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (Escócia) em 1910 (DIAS, 2010, p. 135). Este evento é reconhecido como o início do movimento institucional moderno. O encontro era essencialmente protestante e tratou de temas como a cooperação, a formação de missionários, e a maneira de levar o Evangelho ao mundo (DIAS, 2010, p. 135).

Como resultado direto de Edimburgo, foi criado, em 1921, o Conselho Missionário Internacional (CMI). Vale notar que a América Latina não foi convidada para Edimburgo, pois era considerada território católico-romano, como nos conta Swinglio Dias (2010, p. 134). Em reação, foi convocado o Congresso Missionário do Panamá em 1916 pelas sociedades missionárias norte-americanas ativas no continente (DIAS, 2010, p. 135). O Conselho Missionário Internacional, por sua vez, continuou promovendo conferências até sua integração final ao CMI em 1963 (DIAS, 2010, p. 135-136). A preocupação com a responsabilidade das Igrejas pela paz e justiça social intensificou-se após a Primeira Guerra Mundial. Em 1914, foi fundada a Aliança Universal para a Amizade Internacional Através das Igrejas (DIAS, 2010, p. 137).

Em resposta à situação econômica, social e moral do pós-guerra, realizou-se a Conferência sobre Cristianismo Prático, em Estocolmo (Suécia), em 1925, dando origem ao Movimento de “Vida e Ação” (DIAS, 2010, p. 137). Este movimento operava sob a máxima de que “a doutrina divide mas o serviço une” (DIAS, 2010, p. 137).

Contudo, a crise econômica global de 1929, o totalitarismo crescente na Europa e a renovação teológica tornaram evidente que o “Cristianismo Prático” não poderia avançar sem um “fundamento teológico mais consistente”, como aponta Swinglio Dias (2010, p. 137). Esta conclusão levou à segunda conferência do movimento, realizada em Oxford em 1937, onde o otimismo inicial cedeu lugar a uma visão mais sedimentada da realidade.

Desde meados do século XIX, a Comunhão Anglicana manifestava interesse em estabelecer uma base doutrinal comum. A formulação mais famosa foi o Quadrilátero de Lambeth (1886-1888), que propôs os elementos essenciais para a unidade: as Santas Escrituras, os Símbolos de Nicéia-Constantinopla e Apostólico, os sacramentos do Batismo e Eucaristia e o episcopado histórico (DIAS, 2010, p. 138).

No início do século XX, preocupações semelhantes surgiram nas Igrejas Ortodoxas (DIAS, 2010, p. 138). Em 1920, o Patriarcado de Constantinopla propôs formalmente a criação de uma “Liga das Igrejas” (*Koinonia ton Ekklesion*).

Em 1927, o movimento pela unidade doutrinal realizou sua primeira grande reunião: a Conferência de Lausanne, sob o título de “Fé e Ordem” (DIAS, 2010, p. 139). A conferência reuniu 400 participantes de 127 igrejas e dedicou-se a temas como doutrina do Batismo, Eucaristia, ministério ordenado e unidade da Igreja (DIAS, 2010, p. 139).

Em resumo, os movimentos iniciais forneceram os impulsos para a cooperação, demonstrando que a unidade ecumênica não foi um projeto teológico, mas sim uma necessidade ética e pragmática. A convicção de que “o serviço une” era uma verdade estabelecida antes que a convergência teológica fosse alcançada. Isso cimentou a compreensão de que o ecumenismo é solidariedade, um projeto de natureza inerentemente *diaconal*.

A trajetória dos três movimentos (Missão, Vida e Ação, e Fé e Ordem), juntamente com outras entidades cristãs globais, levou à necessidade de unificar seus esforços em um único organismo para dar maior coerência e permanência ao trabalho ecumênico.

Em 1938, narra Swinglio Dias (2010, p. 140), um comitê liderado pelo arcebispo William Temple preparou as bases constitucionais para a formação de um “Conselho Ecumênico de Igrejas”, em Utrecht, na Holanda. Mas o processo foi atrasado por causa da Segunda Guerra Mundial.

Foi só em 1948, em que tais movimentos se reuniram em assembleia na cidade de Amsterdã, também na Holanda, decidindo pela criação definitiva do Conselho Mundial de Igrejas, o CMI (DIAS, 2010, p. 140). A assembleia de Amsterdã reuniu 147 Igrejas Protestantes, Anglicanas e Ortodoxas com a base como de que “o Conselho Mundial de Igrejas é uma associação fraterna de Igrejas que aceitam nosso Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador” (DIAS, 2010, p. 140).

Todavia, segundo Swinglio Dias (2010, p. 140), a fundação do CMI gerou um temor generalizado de que a organização pudesse se transformar em uma “super-igreja” ou em um organismo normativo que impusesse doutrinas ou estruturas às igrejas-membro. Para amenizar tal preocupação, continua Dias (2010, p. 142), o Comitê Central do CMI, reunido em Toronto, no Canadá, em 1950, elaborou um documento crucial: a Declaração de Toronto.

Este texto definiu a natureza eclesiológica do CMI que afirma (DIAS, 2010, p. 142):

1. O CMI não é e não deve vir a se tornar uma super-Igreja;
2. O objetivo do CMI não é o de negociar a união entre as Igrejas, pois só pode ser feito por elas mesmas e por sua própria iniciativa;
3. O CMI não pode e não deve estar baseado numa concepção particular de Igreja. Ela não prejudica a questão eclesiológica;
4. Ser membro do CMI não supõe que uma Igreja considere sua própria concepção de Igreja como relativa, nem que cada Igreja deva considerar as outras Igrejas como Igrejas no sentido pleno e verdadeiro do termo;

5. Ser membro do CMI não implica que se deva aceitar uma doutrina específica relativa à natureza e à unidade da Igreja.

A Declaração de Toronto foi fundamental para o movimento, transformando-o de uma busca por uniformidade estrutural em uma busca por *koinonia* (comunhão) em testemunho e serviço, respeitando as diversas eclesiologias. Essa postura não-hierárquica, diz Swinglio Dias (2010, p. 142), foi essencial para garantir a adesão e o conforto das Igrejas Ortodoxas, que têm uma estrutura institucional muito particular.

Até a constituição do CMI, a Igreja Católica manteve-se, oficialmente, alheia aos movimentos pró-unidade das igrejas conduzidos por protestantes e ortodoxos. Mas nem por isso ela deixou de acompanhar o processo. Os primeiros sinais de mudança dessa atitude começaram a aparecer em 1949, quando foi promulgado um documento do Santo Ofício intitulado *Ecclesia Sancta*. Nesta declaração se reconhecia a legitimidade dos esforços ecumênicos das demais igrejas. Dentre outras coisas, afirmava-se neste documento que ali se tratava de um movimento “inspirado pelo Espírito Santo e fonte de alegria no Senhor para os filhos da verdadeira Igreja” (DIAS, 2010, p. 145).

Porém, a grande mudança de postura veio com a convocação do Concílio Vaticano II, em 1959, pelo Papa João XXIII. O Concílio, conta-nos Dias (2010, p. 145), teve como objetivos centrais a renovação (*aggiornamento*) da Igreja e sua abertura ao ecumenismo e ao mundo. Swinglio Dias (2010, p. 145) esclarece que o marco doutrinal da nova postura católica foi o Decreto *Unitatis Redintegratio*, de 1964, promulgado pelo Papa Paulo VI. Este decreto ampliou o horizonte eclesiológico de Roma, reconhecendo que não existia um ecumenismo católico em oposição aos demais, mas sim um único movimento ecumênico ao qual as diferentes Igrejas aderem a partir de suas próprias posições doutrinárias.

Apesar de um período de fechamento histórico, segundo André Luís da Rosa (2017, p. 390), o pentecostalismo sempre demonstrou alguma participação no movimento ecumênico, mesmo que mínima. Historicamente, essa presença se manifestou através de líderes como o pastor Donald Gee, da Assembleia de Deus dos EUA, que esteve nas primeira e segunda assembleias do Conselho Mundial de Igrejas, porém, de forma não oficial. Na terceira assembleia do CMI em 1961, Gee participou representando oficialmente a Conferência Pentecostal Mundial. Outra liderança pentecostal com participação no CMI foi o pastor sul-africano da Assembleia de Deus, David du Plessis. Quatro igrejas pentecostais se tornaram membros plenos do CMI na terceira Assembleia Geral (ROSA, 2017, p. 390), sendo duas delas latino-americanas: a Igreja Pentecostal do Chile e a Missão Igreja Pentecostal, também do Chile, que já possuíam experiência em reuniões ecumênicas regionais.

Na oitava Assembleia do CMI, em 1998, reconheceu-se a necessidade de consolidar as relações com as igrejas pentecostais, o que resultou na criação do Grupo Consultivo Misto entre o CMI e Pentecostais. Na América Latina, a decisão de formar o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) em 1978, como declara André Luís da Rosa (2017, p. 391), contou com 25% de participantes pentecostais. Quatro anos depois, na assembleia constitutiva do CLAI, os pentecostais constituíram a maior delegação por denominação, com 28 representantes. Rosa (2017, p. 391) ressalta que, apesar da reação crítica do pentecostalismo mundial, a participação de igrejas pentecostais latino-americanas no CMI e no CLAI foi pioneira no movimento ecumênico.

Entre as iniciativas contemporâneas, destaca-se o Fórum Pentecostal Latino-Americano e Caribenho (FPLYC), apoiado pelo Fórum Cristão Mundial (FCM), que busca a unidade pentecostal no continente, com o primeiro encontro realizado em Lima, no Peru, em 2011.

Ele [o FCM] surgiu em 1998 como uma tomada de consciência de que o Cristianismo mudou muito desde o início do movimento ecumênico, em especial com o surgimento do movimento pentecostal-carismático (ROSA, 2017, p. 392).

O FPLYC tem como objetivo “promover o encontro e o diálogo em nível nacional, sub-regional, regional e mundial dos pentecostais e entre eles e as demais famílias cristãs” (ROSA, 2017, p. 392). Outra iniciativa importante é a Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP), surgida em 1996, que se configura como uma “rede aberta, plural, inclusiva, multidisciplinar e ecumênica” (ROSA, 2017, p. 392), reunindo acadêmicos crentes e não crentes para aprofundar os estudos sobre o tema. Essa participação, segundo André Luís da Rosa (2017, p. 393) tem promovido o desenvolvimento de uma teologia pentecostal ecumênica.

2. A doutrina sobre o ecumenismo em perspectiva

A doutrina sobre o ecumenismo não é vista como uma estratégia diplomática ou uma opção pastoral secundária, mas como uma exigência intrínseca à natureza da Igreja, um imperativo do próprio Evangelho e um testemunho fundamental diante do mundo. Este empenho ecumênico funda-se no desígnio eterno de Deus de reunir toda a humanidade dispersa na unidade.

Com a promulgação do Decreto *Unitatis Redintegratio* e a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, ambos frutos do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica iniciou um caminho

de busca ecumênica, e a Encíclica *Ut Unum Sint*, de São João Paulo II, definiu como um “compromisso irreversível” (UUS 3).

Marcial Maçaneiro (2005, p. 42) recorda que para os gregos, *ecumene* designava a terra habitada, compreensão que o cristianismo herdou e reelaborou teologicamente. No âmbito religioso, o adjetivo “ecumênico” transcende significação meramente geográfica, denotando co-participação salvífica, unidade e comunhão, isto é, *koinonia* (MAÇANEIRO, 2005, p. 42). Toda relação ecumênica vincula-se à *koinonia* trinitária de modo fundamental:

Lembrem-se todos os cristãos de que tanto melhor promoverão e até realizarão a união dos cristãos quanto mais se esforçarem por levar uma vida mais pura, de acordo com o Evangelho. Porque, quanto mais unidos estiverem em comunhão estreita com o Pai, o Verbo e o Espírito, tanto mais íntima e facilmente conseguirão aumentar a fraternidade mútua (UR 7).

Desde 1948, quando surgiu o Conselho Mundial de Igrejas, a Santa Sé observava a evolução dos acontecimentos com reservas e esperanças. O Concílio Vaticano II reconheceu significativamente o diálogo ecumênico como um evento pneumatológico, como aponta Maçaneiro (2005, p. 43). É o Espírito Santo, dom pascal do Ressuscitado, quem chamou e congregou a Igreja na unidade da fé, esperança e caridade (p. 43). O Paráclito realiza a “admirável comunhão dos fiéis” e une todos intimamente em Cristo, sendo o princípio da unidade eclesial (UR 2).

A “teologia da unidade” desenvolvida desde o Concílio estrutura-se em um compasso ternário (MAÇANEIRO, 2005, p. 39) que fundamenta toda a reflexão ecumênica católica. Este tripé compreende a Trindade como princípio da comunhão, a Igreja como ícone da Trindade, e a humanidade redimida chamada em Cristo à unidade salvífica.

O Decreto *Unitatis redintegratio* define o ecumenismo como um “movimento da unidade” no qual participam aqueles que invocam o Deus Trino e confessam Jesus como Senhor e Salvador (UR 1). A fé trinitária constitui um patrimônio comum a todas as comunhões cristãs, enraizada nas Escrituras. A doutrina trinitária de três hipóstases na *koinonia* de uma só divindade representa um dos pilares fundamentais da Igreja Una (MAÇANEIRO, 2005, p. 40): “sua natureza, sacramentalidade, significado e realização da Igreja vinculam-se fundamentalmente à *koinonia* trinitária”.

A expressão “Igreja indivisa” refere-se ao primeiro milênio do cristianismo, em que “diversos ritos e disciplinas conviviam sem romper a unidade sacramental”, como explica Marcial Maçaneiro (2005, p. 42). Os sínodos, continua Maçaneiro (2005, p. 42), funcionavam regularmente e os bispos exerciam uma colegialidade fraterna, enquanto as sedes episcopais de

Jerusalém, Antioquia, Alexandria e Constantinopla mantinham reconhecimento mútuo ao lado de Roma (UR 14).

O *depositum fidei* (depósito da fé) e a *communio ecclesiarum* (comunhão das Igrejas) deste período permanecem como inspiração permanente para o discurso ecumênico moderno (MAÇANEIRO, 2005, p. 41-42).

O ponto de partida para a doutrina ecumênica reside na compreensão da Igreja Católica de si mesma, como o fez os padres conciliares na *Lumen Gentium*. A Igreja é estabelecida como sacramento, ou seja, “sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1). A unidade de todos os discípulos de Cristo é, portanto, a vocação fundamental de toda a Igreja.

Na teologia católica, o título de “Igreja” refere-se primordialmente à “Igreja de Cristo” (*Ecclesia Christi*) una, santa, universal e apostólica (MAÇANEIRO, 2005, p. 45). A Igreja de Cristo identifica-se como a comunidade messiânica da Nova Aliança, a videira que Deus cultiva, plantada no tempo com a Encarnação do Verbo, que floresceu na sua Páscoa e frutificou a partir de Pentecostes (MAÇANEIRO, 2005, p. 45).

O Decreto *Unitatis redintegratio* destaca a importância fundamental do batismo como sacramento que nos incorpora a Cristo e a sua Igreja (MAÇANEIRO, 2005, p. 44). O batismo constitui “o vínculo sacramental da unidade que liga todos os que foram regenerados por ele” (UR 22). Esta afirmação, segundo Marcial Maçaneiro (2005, p. 44), estabelece uma igualdade essencial no plano salvífico-trinitário entre os católicos e demais cristãos batizados. Todos os batizados vivem numa “real comunhão, embora imperfeita”.

O magistério católico reserva precisamente o título de Igreja às comunidades batismais que preservaram íntegra a Eucaristia em virtude do sacramento da Ordem em linha de sucessão apostólica (MAÇANEIRO, 2005, p. 45). O magistério católico, recorda Maçaneiro (2005, p. 45), distingue Igrejas de Comunidades eclesiais sem desprezar os autênticos valores de Igreja que outras Confissões possuem.

Considerando o sacramento do batismo, a ação do Espírito Santo e a Palavra de Deus vivida e proclamada nas outras Comunhões, a Igreja Católica reconhece “autênticos valores eclesiais presentes nas outras Igrejas e Comunidades cristãs” (MAÇANEIRO, 2005, p. 47). O *Unitatis redintegratio* enumera, conforme Maçaneiro (2005, p. 47), especificamente estes “valores eclesiais” presentes nas demais Confissões cristãs: o sacramento do batismo, a Palavra de Deus, a vida da graça, as virtudes teologais (fé, esperança, caridade), os dons interiores do Espírito Santo, o rito memorial da Ceia do Senhor, a contemplação do mistério de Cristo na

Palavra meditada, a oração, o culto congregacional de louvor e adoração, o zelo pela justiça, a fé operante testemunhada pela caridade, e o martírio (UR 1, 3, 4, 21, 22, 23 e 24).

Estes elementos “produzem realmente a vida da graça” e dão acesso à “comunhão salvífica” com Deus Trino (UUS 23). Constituem dons do Senhor Jesus para a edificação do seu Corpo no Espírito Santo: “elementos com os quais, em seu conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada” (UR 3 É por meio deles que a Igreja de Cristo mantém uma “presença operante” nas demais Igrejas e Comunidades eclesiais (UUS 11).

João Paulo II afirma que “para além dos limites da comunidade católica não existe o vazio eclesial. Pois muitos elementos e alguns de grande valor que estão integrados na Igreja Católica encontram-se também nas outras Comunidades cristãs” (UUS 13).

As confissões cristãs nascidas da Reforma cultivam a vida da graça, fazem memória do Senhor no rito da Ceia e possuem valores de Igreja, sendo chamadas Comunidades eclesiais. Enquanto que as comunidades ortodoxas e orientais, pela sucessão apostólica e pela Eucaristia que preservam integralmente, são chamadas Igrejas em sentido pleno e Igrejas irmãs em relação à Igreja Católica (MAÇANEIRO, 2005, p. 47).

Porém, a eclesiologia conciliar alcança sua formulação mais crucial no artigo 8 da *Lumen Gentium*, que trata da relação entre a Igreja de Cristo e a Igreja Católica. O magistério afirma que a única Igreja de Cristo subsiste na (*subsistit in*) Igreja Católica, a qual é governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele.

Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como sociedade, *subsiste na Igreja Católica*, governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em união com ele, embora, fora da sua comunidade, se encontrem muitos elementos de santificação e de verdade, os quais, por serem dons pertencentes à Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica (LG 8, grifo nosso).

Esta formulação permite o reconhecimento de uma comunhão real, embora incompleta, com outras comunidades (MAÇANEIRO, 2005, p. 46):

ao mesmo tempo em que perdura integralmente na Igreja Católica, constitui uma realidade que abraça as demais Igrejas Ortodoxas e Orientais em função da Eucaristia que elas celebram, e alcança inclusive os cristãos reformados e evangélicos em função do batismo que eles validamente ministram.

Estes vínculos sacramentais unem os fiéis a Cristo de tal modo que são realmente congregados na sua Igreja enquanto comunhão espiritual que une todos os batizados no único Corpo de Cristo (MAÇANEIRO, 2005, p. 47).

A escolha do verbo *subsistit* em vez do tradicional *est* (é) foi teologicamente intencional. A Congregação para a Doutrina da Fé, em 2007, clarificou que o Vaticano II não alterou a doutrina sobre a Igreja, mas aprofundou e a expos de forma mais orgânica, garantindo a continuidade doutrinal:

O uso desta expressão, que indica a plena identidade da Igreja de Cristo com a Igreja católica, não altera a doutrina sobre Igreja; encontra, todavia, a sua razão de verdade no facto de exprimir mais claramente como, fora do seu corpo, se encontram “diversos elementos de santificação e de verdade”, “que, sendo dons próprios da Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica” (CONGREGAÇÃO, 2007).

A plenitude da Igreja de Cristo continua a ser identificada exclusivamente com a Igreja Católica, mas a fórmula *subsistit in* reconhece que elementos de santificação e de verdade existem fora da sua estrutura visível. Onde existe a sucessão apostólica e sacramentos válidos, a Igreja de Cristo manifesta-se, embora imperfeitamente ligada ao seu centro visível.

O Decreto *Unitatis Redintegratio* fornece os princípios práticos e doutrinários do ecumenismo. O documento começa por reconhecer a obra do Espírito Santo nas Comunidades separadas que desejavam “a restauração da unidade de todos os cristãos” (UR 1).

Um princípio metodológico de importância capital estabelecido por *Unitatis Redintegratio* é a hierarquia das verdades (UR 11). Este princípio ensina que, no diálogo doutrinal, ao se confrontar as crenças, deve-se considerar a ordem e a relação das verdades com o fundamento da fé cristã. A aplicação desta hierarquia permite que as comissões mistas se concentrem em alcançar o *consensus in re* (consenso na coisa essencial) sobre as verdades centrais, aceitando que possam permanecer variações teológicas secundárias.

A doutrina católica sobre o ecumenismo estabelece que não pode ser reduzido a um esforço humano ou intelectual. O ecumenismo espiritual, que inclui a oração pela unidade e a busca incessante pela santidade de vida, é a “alma de todo o movimento ecumênico” (UR 8).

O primado espiritual, como afirma Maçaneiro (2005, p. 48), coroa de modo admirável a teologia da unidade e constitui “a plataforma de sustentação do diálogo entre as Igrejas e Comunidades Cristãs”. A oração em comum corrobora a comunhão espiritual que une os cristãos em Cristo, sustenta o testemunho compartilhado e possibilita um diálogo teológico frutuoso. “Investigar temas doutrinários em conjunto supõe orar em conjunto para que o Paráclito, artífice da unidade, presida os esforços ecumênicos com sua sabedoria e luz” (MAÇANEIRO, 2005, p. 48).

Unitatis redintegratio e *Ut unum sint* relacionam oração, conversão e reforma da Igreja

como fios que tecem a unidade cristã (MAÇANEIRO, 2005, p. 48). A oração caminha lado a lado com a conversão interior: ambas promovem a renovação ou reforma da Igreja. Esta reforma não é concebida como evento meramente histórico, recorda Marcial Maçaneiro (2005, p. 49), mas como evento pneumatológico e dimensão permanente da vida da Igreja, que é *Ecclesia semper reformanda* (UR 6).

O magistério conciliar estabelece umnexo claro entre renovação, conversão e reforma: “a Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma” (UR 6). Quando os cristãos rezam juntos, a meta da unidade fica mais próxima (UUS 22). A longa história dos cristãos, como interpreta Maçaneiro (2005, p. 49), marcada por múltiplas fragmentações, parece recompor-se tendendo para a fonte da sua unidade que é Jesus Cristo. Na comunhão de oração, Cristo está realmente presente.

O Magistério insiste que a busca da unidade não pode ser limitada a um esforço humano, por isso, o ecumenismo espiritual é o fundamento do ecumenismo. Esta dimensão espiritual, centrada na oração pela unidade e na busca incessante pela santidade de vida, é vital porque reconhece que o propósito de reconciliar todos os cristãos “excede as forças e a capacidade humana” (UR 24). Este enfoque místico sustenta a atividade ecumênica, garantindo que ela seja impulsionada pela graça e não apenas por acordos eclesiais.

É coisa habitual entre os católicos reunirem-se frequentemente para aquela oração pela unidade da Igreja que o próprio Salvador pediu ardentemente ao Pai, na vigília de sua morte: “Que todos sejam um” (Jo 17, 21). Em algumas circunstâncias peculiares, como por ocasião das orações prescritas *pro unitate* em reuniões ecumênicas, é lícito e até desejável que os católicos se associem aos irmãos separados na oração. Tais preces comuns são certamente um meio muito eficaz para impetrar a unidade. São uma genuína manifestação dos vínculos pelos quais ainda estão unidos os católicos com os irmãos separados: “Onde dois ou três estão congregados em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18, 20) (UR 8).

O *Vademecum* organiza a ação ecumênica em quatro formas interligadas:

O movimento ecumênico é uno e indivisível e deve ser sempre considerado como um todo. Todavia, assume diversas formas segundo as várias dimensões da vida eclesial. O *ecumenismo espiritual* promove a oração, a conversão e a santidade em prol da unidade dos cristãos. O *Diálogo de Amor* trata do encontro a nível dos contactos quotidianos de cooperação, alimenta e aprofunda a relação que já compartilhamos através do baptismo. O *Diálogo da Verdade* conduz ao respeito pelos aspectos doutrinais que são vitais para a cura das divisões entre os cristãos. O *Diálogo de vida* oferece oportunidades de encontro e de colaboração com os outros cristãos no cuidado pastoral, na

missão ao mundo e através da cultura. Estas formas de ecumenismo distinguem-se assim pela clareza da explicação, mas há que ter sempre presente que estão interligados e enriquecem mutuamente os aspectos da realidade comum (CONSELHO, 2020, p. 16, grifo nosso).

Contemplando a Trindade, aponta Maçaneiro (2005, p. 50), uma na diversidade das três Pessoas, entende-se que a unidade não se faz pela uniformidade, mas pela comunhão. A tese da unidade na diversidade é coerente com a fé trinitária e dela se deduz (UUS 61). A unidade da Igreja na variedade de ministérios é obra do Espírito Santo, como afirma o *Unitatis redintegratio* (n. 2).

Os maiores obstáculos à plena comunhão não são de ordem caritativa ou social, mas sim de natureza eclesiológica e sacramental. O Primado do Bispo de Roma constitui o mais significativo obstáculo para a plena comunhão, especialmente com as Igrejas Orientais, embora seja considerado pela Igreja Católica como requisito essencial para a plena comunhão visível (LG 23, UUS 88).

São João Paulo II lançou um apelo inédito em *Ut Unum Sint* (UUS 95-96), convidando líderes e teólogos das outras Igrejas a instaurarem um diálogo fraterno e paciente sobre a forma de exercer o ministério de unidade do Bispo de Roma. O objetivo era encontrar uma modalidade que, “sem renunciar de modo algum ao que é essencial à sua missão”, pudesse ser “reconhecida por uns e por outros” como serviço a favor da unidade.

Em suma, a doutrina católica do ecumenismo é caracterizada por um rigor teológico que se alia a uma profunda esperança caritativa. Ela é simultaneamente aberta, através do conceito de *subsistit in* e do Diálogo do Amor, e estritamente ligada à eclesiologia sacramental, pela hierarquia de reconhecimento das comunidades e a disciplinas.

Os obstáculos persistentes continuam a ser de natureza eclesiológica: a divergência em relação à autoridade do Magistério, a falta da plenitude do Sacramento da Ordem nas Comunidades eclesiais protestantes, e a necessidade de chegar a consenso sobre a forma dogmática e o exercício do Primado do Bispo de Roma.

O caminho para o restabelecimento da plena comunhão ainda não foi percorrido na totalidade, mas o progresso mais significativo reside no avanço do Diálogo da Verdade, que resultou em consenso em questões centrais, como a Doutrina da Justificação, e mais recentemente no diálogo sobre o exercício do Primado Petriano.

A busca pela unidade dos cristãos, no entanto, é sustentada pela convicção teológica de que a união com Cristo projeta o indivíduo para a união com todos os outros cristãos. O

ecumenismo, impulsionado pela oração e pela renovação interior, permanece um testemunho de fidelidade à vontade de Cristo para que “todos sejam um” (Jo 17,21).

CAPÍTULO III – DIÁLOGO ECUMÊNICO CATÓLICO-PENTECOSTAL

O diálogo internacional católico-pentecostal é um fenômeno ecumênico contemporâneo cuja emergência é intrinsecamente ligada à ação do Espírito Santo percebida em diferentes tradições cristãs ao longo do século XX. Segundo Marcial Maçaneiro (2015, p. 99), o movimento pentecostal, com mais de um século de existência, definiu-se por um duplo mover: a consolidação como uma corrente específica dentro das Igrejas evangélicas advindas da Reforma e, simultaneamente, a manutenção de uma abertura ao encontro com outras expressões confessionais.

O diálogo entre a Igreja Católica e os representantes das Igrejas pentecostais clássicas converge em múltiplos aspectos essenciais à vida cristã, como a aceitação da Palavra de Deus como normativa para a vida dos fiéis, a leitura conjunta do Novo Testamento baseada em uma hermenêutica de comunhão, a afirmação da presença renovadora do Paráclito na Igreja, e o reconhecimento mútuo dos frutos da graça manifestados em ambas as comunidades, conforme Maçaneiro nos aponta (2015, p. 100).

Além disso, continua Maçaneiro (2015, p. 100), há uma convergência no discernimento fraterno sobre o batismo no Espírito Santo e os carismas, na explicitação da dimensão pneumatológica da Igreja; no chamado comum à conversão; e, fundamentalmente, na consciência de que o Espírito do Ressuscitado impulsiona os cristãos a alcançar a unidade, no desejo expresso por Jesus: “ser um, para que o mundo creia” (Jo 17, 21-23).

Para além dessas convergências apontadas, o diálogo entre católicos e pentecostais no Brasil também se justifica pela transformação radical do cenário religioso nacional, impulsionada pelo expressivo crescimento do pentecostalismo e sua progressiva inserção em diversas esferas da sociedade brasileira, como aponta André Luis Rosa (2017, p. 70). Essa expansão demográfica e social tornou “praticamente impossível católicos e pentecostais não estabelecerem um mínimo de convivência” (ROSA, 2017, p. 70).

A convivência mínima necessária entre as duas tradições se manifesta em múltiplas áreas, transcendendo o âmbito estritamente eclesial. Por exemplo, na esfera cívica, com a participação de pentecostais em movimentos sociais, associações comunitárias e eventos políticos municipais (ROSA, 2017, p. 70). Além disso, a dimensão da caridade e da convivência prática oferece testemunhos de solidariedade (ROSA, 2017, p. 70). Tais atos, frequentemente “pouco divulgados”, servem como evidências de uma reconciliação que ocorre na base, mediada por práticas de fé comuns e ajuda mútua.

Outra área de aproximação recente e de grande visibilidade é a midiática, impulsionada pelo “universo gospel” (ROSA, 2017, p. 70). A plataforma midiática, ao focar em mensagens de amor e caridade e despolitizar a controvérsia teológica, atua como um potente mecanismo de legitimação prévia, acostumando o público de massa à ideia do diálogo e da unidade carismática, como aponta André Luis Rosa (2017, p. 70).

A persistência das divisões é reconhecida como um fator que compromete severamente o impacto e a credibilidade da Boa Nova. O diálogo, portanto, transforma a busca por unidade de uma questão dogmática para uma questão de obediência espiritual e moral, tornando a reconciliação (cf. 2Cor 5,18) indispensável para a eficácia missionária no mundo contemporâneo (MAÇANEIRO, 2015, p. 101). Para Marcial Maçaneiro (2015, p. 102), católicos e pentecostais, professando juntos a fé no Espírito de Deus, avaliam criticamente posições que, levadas ao extremo, poderiam restringir a obra do Espírito na Igreja.

1. A experiência histórica do Diálogo Ecumênico Católico-Pentecostal

O Diálogo Internacional Católico-Pentecostal emerge como um marco significativo no panorama ecumênico pós-Concílio Vaticano II. Este itinerário de trabalhos conjuntos e esforços mútuos manifesta uma clara vontade comum de restaurar a fraternidade entre as duas tradições.

Embora o diálogo formal seja recente, os encontros entre pentecostais e católicos remontam aos inícios do século XX, como escreve Marcial Maçaneiro (2015, p. 99), aproximando fiéis motivados por experiências espirituais similares, mesmo estando vinculados a denominações distintas. Contudo, a intensificação significativa dos contatos ocorreu nas décadas de 1960 e 1970, especialmente na América do Norte, por meio de reuniões locais de oração, estudo e partilha entre fiéis carismáticos (MAÇANEIRO, 2015, p. 99).

O contexto eclesial do mesmo período foi marcado por eventos capitais. Entre os evangélicos, manifestava-se um crescente zelo pela unidade da Igreja e a articulação do movimento pentecostal em conferências. No seio católico, ocorreu a recepção do Concílio Vaticano II (1962-1965) e o subsequente florescimento da Renovação Carismática Católica (MAÇANEIRO, 2015, p. 99).

Também José Antônio Boareto (*et al*, 2023, p. 2) identifica as raízes históricas do diálogo católico-pentecostal com a convocação do Concílio Vaticano II pelo Papa João XXIII, em 1959. Para este (BOARETO *et al*, 2023, p. 2), um elemento estrutural crucial foi o estabelecimento, entre as comissões preparatórias, do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, responsável por contatar líderes de outras igrejas e comunidades.

Em 1964, o pastor David du Plessis foi convidado como hóspede para participar da terceira sessão do Concílio e, durante essa experiência, constatou a presença do Espírito Santo na Igreja Católica (BOARETO *et al*, 2023, p. 2). Todavia, o diálogo formal entre pentecostais e cristãos católicos foi estabelecido em 1968, a pedido do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, seguindo o caminho ecumênico já percorrido com outras comunidades (BOARETO *et al*, 2023, p. 2).

Após duas reuniões exploratórias (1970-1971) que tiveram como objetivo averiguar a possibilidade de iniciar um diálogo teológico e definir os argumentos que seriam discutidos ao longo de um período de cinco anos, em 1972 o Diálogo teve início sob o patrocínio do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, do lado católico, e com a presença de líderes pentecostais (USMA GOMEZ, 1998, p. 450, tradução nossa).

O Padre Marcial Maçaneiro (2015, p. 101) aponta para a participação e identidade peculiar que diferencia a Comissão para o Diálogo Internacional Católico-Pentecostal de outras agendas ecumênicas. Enquanto outros diálogos são bilaterais e envolvem representações coletivas de famílias confessionais, o diálogo católico-pentecostal é multilateral em termos de denominação (MAÇANEIRO, 2015, p. 101).

Essa estrutura reflete a natureza do pentecostalismo:

[...] o diálogo católico-pentecostal é multilateral em termos de denominação: não representa, necessariamente, uma determinada igreja ou organização pentecostal coletiva, embora haja membros oficialmente designados por suas respectivas instituições e hierarquias. Ou seja: esse diálogo não se define estritamente pela oficialidade, mas pela profissão de fé trinitária na Pessoa do Espírito Santo como traço teológico e espiritual de agregação e convergência dos participantes (MAÇANEIRO, 2015, p. 101-102).

O Diálogo Católico-Pentecostal desde o início foi qualificado como “improvável”, de acordo com Usma Gomez (1998, p. 451), dadas as diferenças reais e profundas, especialmente no aspecto eclesiológico, onde as duas tradições se encontram em extremos. Além disso, as relações anteriores foram historicamente marcadas por “dolorosas experiências de desconhecimento, divisão, contradição, competição e violência” (USMA GOMEZ, 1998, p. 451, tradução nossa).

Apesar dessas tensões, o Diálogo foi estabelecido com um objetivo claro, mas limitado: desenvolver um “clima de entendimento mútuo em assuntos de fé e vida de fé; encontrar pontos de acordo genuíno assim como indicar as áreas nas quais se necessita seguir dialogando” (USMA GOMEZ, 1998, p. 453, tradução nossa).

É crucial destacar que, embora a Igreja Católica procure no ecumenismo a unidade visível e orgânica na fé, na vida sacramental e no ministério, o objetivo do Diálogo Internacional Católico-Pentecostal não é a unidade estrutural, como explica Juan Fernando Usma Gomez (1998, p. 452). O foco, continua Usma Gomez (1998, p. 452), reside na convicção compartilhada de que a unidade dos discípulos de Cristo é a Sua vontade (cf. Jo 17, 21).

Ainda que a unidade da Igreja constitua uma verdadeira preocupação para pentecostais e católicos, esse diálogo não tem o propósito de estabelecer alguma união orgânica ou estrutural. Quer-se, antes de tudo: criar um clima de recíproca compreensão em matéria de fé e de prática, explicitar os pontos de acordo entre católicos e pentecostais, indicar os temas que solicitam um estudo suplementar. Esperamos que a abordagem comum das temáticas possa resultar numa maior convergência teológica (DIALOGO CATTOLICO-PENTECOSTALE *apud* MAÇANEIRO, 2015, p. 105).

Usma Gomez (1998, p. 452) explica que a relação final de cada fase não representa a posição oficial da Igreja Católica nem das comunidades pentecostais, mas apenas o conteúdo das discussões. O estatuto dos documentos produzidos reflete esta natureza não-vinculante:

Embora as resoluções sejam o resultado de estudos sérios e diálogo entre indivíduos responsáveis, as posições teológicas nelas expressas não vinculam nenhuma das igrejas ou tradições, mas devem ser submetidas a elas para estudo, discussão e/ou eventual aceitação (USMA GOMEZ, 1998, p. 452, tradução nossa).

Os participantes do diálogo incluíram representantes da Igreja Católica e de algumas comunidades e grupos dos pentecostais clássicos. Uma característica distintiva da representação pentecostal é a ausência de uma organização internacional ou mundial que os reúna ou os represente globalmente (USMA GOMEZ, 1998, p. 452). Dessa forma, alguns líderes pentecostais representaram suas próprias denominações, enquanto outros participaram a título pessoal, como aponta Usma Gomez (1998, p. 450).

Esta dependência da convicção e da fidelidade pessoal dos membros do diálogo manifesta um obstáculo para o diálogo:

Ao longo desses anos, participar do diálogo tornou-se um sinal da convicção dos membros, que em alguns casos tiveram de se ausentar porque as comunidades a que pertencem proibiram ou impediram diretamente a sua participação. Esta situação representa um sério obstáculo, considerando que o objetivo do diálogo é “desenvolver um clima de entendimento mútuo em matéria de fé e vida de fé; encontrar pontos de convergência genuínos, bem

como indicar as áreas em que é necessário aprofundar o diálogo” (USMA GOMEZ, 1998, p. 453, tradução nossa).

Segundo Juan Fernando Usma Gomez (1998, p. 454), o itinerário inicial do Diálogo foi caracterizado pela urgência do conhecimento mútuo e pelo estabelecimento de confiança recíproca, elementos essenciais para o enfrentamento posterior de divergências teológicas substantivas.

O primeiro quinquênio (1972-1976) foi o único em que participaram, além dos pentecostais, carismáticos anglicanos e protestantes, como relata Usma Gomez (1998, p. 453). Esta fase inicial foi classificada como introdutório e introdutivo. O interesse primordial era o “conhecimento do outro em sua dimensão confessional” (USMA GOMEZ, 1998, p. 454).

O foco estava em argumentos centrais para as preocupações pentecostais, tais como: batismo no Espírito Santo; iniciação cristã e dons espirituais; o dom do Espírito Santo e a iniciação cristã; batismo (de crianças); a relação entre Escritura e Tradição; a renovação carismática; o culto público e sua relação com os dons espirituais; discernimento de espíritos, oração e louvor. Todos esses tópicos foram abordados brevemente e sem uma análise teológica aprofundada. Predominou uma abordagem descritiva (USMA GOMEZ, 1998, p. 453-454, tradução nossa).

Com o estabelecimento da confiança recíproca, a Comissão de Diálogo Católico-Pentecostal utilizou o segundo quinquênio (1977-1982) para buscar uma concretização mais adequada dos temas de discussão, mantendo o interesse por um intercâmbio de ordem espiritual e teológico (USMA GOMEZ, 1998, p. 454).

Permanece o interesse na troca de ideias espirituais e teológicas. Os temas escolhidos não foram fáceis de assimilar de forma comum: o dom de línguas e a relação entre experiência e fé; a relação entre Escritura e Tradição, e o ministério de cura na Igreja; a Igreja como comunidade de adoração; Tradição e tradições; e o papel de Maria (USMA GOMEZ, 1998, p. 453-454, tradução nossa).

Para Usma Gomez (1998, p. 454), a inclusão de temas como o “papel de Maria” no Segundo Quinquênio sugere uma tentativa estratégica de explorar os pilares doutrinários católicos mais distantes da teologia pentecostal. Isso forçou o diálogo a deixar o terreno seguro da experiência carismática para abordar as barreiras eclesiológicas e doutrinárias mais profundas.

O terceiro quinquênio (1985-1989) representou um avanço significativo na dinâmica interna do diálogo (USMA GOMEZ, 1998, p. 455). O tema central desta fase foi a busca por uma comum identidade como Igreja, inserindo o diálogo católico-pentecostal na dinâmica ecumênica mais ampla da década de 1980, centrada no conceito de *koinonia* (USMA GOMEZ, 1998, p. 455).

No documento *Perspectivas de la koinonia*, tanto católicos quanto pentecostais reconhecem que existe uma “unidade real, embora imperfeita” entre eles, mas as razões apresentadas são diferentes. Para a Igreja Católica, a unidade do batismo fundamenta a unidade dos batizados e a reivindica, nosso consenso sobre o fundamento trinitário do batismo nos aproxima e nos impulsiona em direção à unidade. Os pentecostais acreditam que a unidade entre os cristãos não se baseia em um batismo comum nas águas, mas sim que o fundamento é uma fé e uma experiência compartilhadas de Jesus como Senhor (USMA GOMEZ, 1998, p. 455, tradução nossa).

A análise sobre a comunhão eclesial, conforme aponta Usma Gomez (1998, p. 455), revelou uma distinção fundamental no entendimento de sua base e seu alcance, expondo o limite estrutural do ecumenismo neste contexto. Esta divergência sobre a base da *koinonia*, se é sacramental ou experiencial, revela que a divisão reside em uma compreensão radicalmente diferente do que constitui a Igreja, que a divisão não se limita a práticas secundárias, como o uso de carismas, mas atinge o núcleo da eclesiologia.

A quarta fase, intitulada *Evangelização, proselitismo e testemunho comum* (1990-1997), foi dedicada aos argumentos que não apenas tocam a razão de ser da Igreja, mas que também expõem a realidade e a gravidade da divisão cristã no contexto missionário (USMA GOMEZ, 1998, p. 455-456).

O Diálogo Católico-Pentecostal nesta fase buscou uma resposta crível ao Evangelho em meio a uma experiência de cristãos divididos. A Comissão Mista, da qual Juan Fernando Usma Gomez participou pessoalmente (USMA GOMEZ, 1998, p. 455), estabeleceu premissas fundamentais, incluindo a preocupação mútua com a unidade da Igreja. Embora não se busque a unidade estrutural, é consenso que o escândalo da divisão põe em questão a credibilidade do próprio Evangelho (USMA GOMEZ, 1998, p. 456).

O Relatório Final da Quarta Sessão de Diálogo não é apenas um relato da situação atual entre católicos e pentecostais em questões tão importantes como missão, evangelização em todas as suas dimensões, proselitismo, liberdade religiosa e testemunho comum. O documento pretende ser um apelo, um chamado à ação de um grupo de fiéis comprometidos que, por meio do diálogo, perceberam não apenas que têm mais em comum do que aquilo que os divide, mas também que é urgente mudar uma situação que, na verdade,

não reflete a verdade que professamos no único Senhor Jesus Cristo (USMA GOMEZ, 1998, p. 457).

A quinta fase, realizada entre 1998 e 2006, concentrou-se no tema *Tornar-se Cristão: Perspectivas Bíblicas e Patrísticas sobre a Iniciação Cristã* (MAÇANEIRO, 2015, p. 681), explorando conceitos como o batismo no Espírito Santo, a conversão, a fé e os sacramentos, com ênfase em como esses elementos moldam a identidade cristã em ambas as tradições. Para tal, segundo Marcial Maçaneiro (2013, p. 19), foram analisados textos bíblicos e escritos dos Pais da Igreja para enriquecer as teologias pentecostal e católica, destacando convergências em torno da ação do Espírito Santo na vida do crente, embora divergências persistissem quanto à compreensão do batismo e da experiência carismática. O relatório final dessa fase, publicado em 2007, enfatizou a importância da iniciação cristã como um processo integral que envolve não apenas rituais, mas também uma transformação espiritual contínua, promovendo um testemunho comum do Evangelho em um mundo secularizado (MAÇANEIRO, 2013, p. 20).

Já a sexta fase, desenvolvida entre 2011 e 2015, adotou o tema *Carismas na vida e missão da Igreja: significado espiritual, discernimento e implicações pastorais* (MAÇANEIRO, 2015, p. 681), inspirado em 1 Tessalonicenses 5,19. Essa etapa aprofundou o papel dos dons espirituais e carismas na vida eclesial, discutindo seu discernimento, exercício e integração na missão da Igreja, com reflexões sobre como os carismas promovem a unidade e o primado da caridade. Os diálogos destacaram convergências, como indica Marcial Maçaneiro (2015, p. 699-700), como a valorização dos dons proféticos e de cura em ambas as tradições, mas também desafios, incluindo o risco de excessos ou divisões causadas por interpretações divergentes. O relatório final, divulgado em 2015, incentivou práticas pastorais que fomentem os carismas sem extinguir o Espírito, propondo diretrizes para o discernimento comunitário e enfatizando que todos os dons servem ao bem comum e à evangelização (MAÇANEIRO, 2015, p. 700).

Sabemos que a Comissão para o Diálogo Internacional Católico-Pentecostal continua seu empenho em encontros ecumênicos e reflexões conjuntas, todavia, não se há bibliografia sobre esse trabalho mais recente da comissão, por isso, não a mencionamos aqui.

Mas um importante fato é que esses diálogos ecumênicos têm influenciado a relação e a prática ecumênica entre católicos e pentecostais, especialmente no Brasil. Haja vista que o Brasil é o país marcado histórica e socialmente pela presença massiva de ambos os grupos religiosos e tem se tornado palco para este diálogo que já tem produzido frutos.

Conforme identifica Rosa (2017, p. 71), o Movimento ENCRISTUS (Encontro de Cristãos em Busca da Unidade e da Santidade) é a principal iniciativa ecumênica voltada para católicos e pentecostais no Brasil. Este movimento centraliza as experiências de encontro, e todas as demais iniciativas de aproximação no país estão diretamente ligadas a ele, compartilhando os mesmos objetivos, continua Rosa (2017, p. 71).

O ENCRISTUS adota a metodologia do ecumenismo espiritual, ou seja, as iniciativas ecumênicas cujo objetivo primário é a prece e a oração em comum pelas igrejas divididas (ROSA, 2017, p. 71). Esta escolha metodológica delimita o escopo do diálogo, priorizando a dimensão experiencial e de adoração, em detrimento dos debates doutrinários e das ações sociais que caracterizam outras vertentes ecumênicas.

Os esforços para o diálogo católico-pentecostal no Brasil, que culminaram no ENCRISTUS, como fundamenta André Luis Rosa (2017, p. 71), são inspirados em iniciativas internacionais que encontraram seu ponto de partida no movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), nos Estados Unidos. Que se tornou o meio privilegiado para o encontro entre católicos e pentecostais, pois ambos os movimentos partilham de uma característica religiosa fundamental: a crença na experiência do batismo no Espírito Santo (ROSA, 2017, p. 71).

O movimento ENCRISTUS nasceu como uma reação interna, a partir de 2008, quando alguns membros da RCC e de comunidades de vida carismáticas sentiram o desejo de resgatar o aspecto ecumênico original do movimento (ROSA, 2017, p. 77).

De acordo com André Luis Rosa (2017, p. 77), o ENCRISTUS inspira-se em três grandes movimentos internacionais de ecumenismo espiritual: o *Unithed in Cristh*, na América do Norte, o *Kairós*, na Itália, e o *CRECES (Comunión Renovada de Evangélicos e Católicos en el Espíritu Santo)*. A figura central na origem dessas plataformas de diálogo é Matteo Calisi, líder ecumênico do movimento carismático católico e fundador da Comunidade de Jesus (ROSA, 2017, p. 78).

Segundo André Luis Rosa (2017, p. 79), a origem do ENCRISTUS no Brasil é marcada pela primeira visita de Matteo Calisi em 2006, porém só em 2008, oficializou-se o ENCRISTUS no Brasil. Rosa (ROSA, 2017, p. 79-80) destaca ainda que o evento foi “apoiado oficialmente pela CNBB, até mesmo com a publicação de uma carta de convite”.

No site oficial do ENCRISTUS (ENCRISTUS, 2025), encontramos seu objetivo:

O ENCRISTUS favorece o encontro de evangélicos e católicos, que desejam buscar a santidade e a unidade fraternalmente, movidos pela efusão do Espírito Santo que experimentam em suas Comunidades. Este encontro tem um sentido espiritual, discipular, bíblico e apostólico. Não se trata de uma “comissão”

interconfessional, nem de uma instância representativa dos dirigentes das Comunidades participantes – embora algumas se fazem representar por presidentes, bispos ou delegados oficiais. Trata-se, sobretudo, de um encontro de irmãos e irmãs que se reconhecem chamados pelo Senhor Jesus Cristo a uma vida de santidade e unidade, conforme o Evangelho.

O diálogo no ENCRISTUS, como descreve Rosa (2017, p. 81), não representa uma iniciativa generalizada das cúpulas eclesiais, mas sim um encontro entre grupos bem específicos de católicos e pentecostais.

Do lado católico, a participação provém de um pequeno grupo de carismáticos, destacando-se membros da Renovação Carismática Católica (RCC) e, principalmente, das comunidades de vida carismáticas, as quais cultivam a espiritualidade da RCC, mas possuem um carisma explícito voltado para a unidade cristã (ROSA, 2017, p. 81-82). Do lado pentecostal é predominantemente composto por membros autônomos que não representam oficialmente suas grandes denominações (ROSA, 2017, p. 81), frequentando o evento de modo fraterno.

Conforme análise de André Luis Rosa (2017, p. 87), o ENCRISTUS delinea um novo modelo de diálogo ecumênico no Brasil que se diferencia marcadamente da tradição ecumênica clássica latino-americana e reproduz a cultura do movimento pentecostal-carismático. O movimento nasceu para ser uma experiência de ecumenismo espiritual (ROSA, 2017, p. 87), evitando o envolvimento em debates doutrinários já conduzidos por outras instâncias. Por isso, como aponta Rosa (2017, p. 88), o diálogo ecumênico do ENCRISTUS está nos encontros frequentes para a oração em comum e o compartilhamento de experiências.

Outro exemplo notável do diálogo prático entre católicos e pentecostais no Brasil, de acordo com Boareto (*et al*, 2023, p. 3), é a Comunidade Coração Novo, fundada em 2002, no Rio de Janeiro, por Izaías de Souza Carneiro. Izaías, que também é idealizador da Missão Somos Um (BOARETO *et al*, 2023, p. 3), observou que a vivência cotidiana com cristãos de variadas denominações constitui um ecumenismo prático e real. Ele identificou que o batismo com o Espírito Santo é um fator comum e transversal que une católicos e pentecostais:

Pela vivência da experiência ecumênica dentro de casa, Izaías percebeu que a maneira como se relacionava com os pentecostais poderia ser o caminho para estabelecer vínculos sob o ponto de vista pastoral. A vivência do cotidiano com cristãos de variadas denominações é o ecumenismo prático e real. Com isso, percebeu que um fator em comum entre católicos e pentecostais é o batismo com o Espírito Santo. Essa é uma característica transversal que os une. Até mesmo em denominações mais tradicionais, como os ortodoxos, é possível identificar diversas experiências de efusão no Espírito Santo (BOARETO *et al*, 2023, p. 3).

A Comunidade Coração Novo, reconhecida desde 2017 como Associação Pública de Fiéis pela Igreja Católica, sob a orientação do Cardeal do Rio de Janeiro, descobriu seu carisma em 2006: a reconciliação (BOARETO *et al*, 2023, p. 3). Seu propósito é participar da missão de Jesus de reconciliar todas as coisas com o Pai por meio da cruz (cf. Cl 1,20).

Segundo Boareto (BOARETO *et al*, 2023, p. 3), a unidade é buscada ativamente por meio do encontro, em consonância com a *cultura do encontro* sugerida pelo Papa Francisco. A comunidade realiza os “Cafés Espirituais” desde 2012, onde cristãos de diversas denominações se reúnem para comensalidade, partilha da Palavra e promoção de ações sociais, em um ambiente fraterno.

A Missão Somos Um, existente desde 2008, promove a unidade, o respeito à liberdade religiosa e a cultura do encontro, como expõe Boareto (BOARETO *et al*, 2023, p. 4):

O Movimento Somos Um é uma plataforma fraterna de comunhão e missão que se organiza a partir de uma presidência compartilhada entre católicos e evangélicos e por conselhos fraternos. Já a Missão Somos Um tem uma diretriz, denominada Carta de Intenções, que norteia as ações da missão. O documento foi assinado por diversos líderes religiosos cristãos e avalizado pelo Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos.

Para Boareto (*et al*, 2023, p. 6), o diálogo ecumênico encontrou seu fio condutor teológico na dimensão do Espírito Santo, superando as divergências eclesiológicas e sacramentais. O diálogo, portanto, não buscou uma “superposição ou acomodação de elementos” (BOARETO *et al*, 2023, p. 7), mas o efetivo diálogo teológico, consolidando a relação entre a Pneumatologia e a Eclesiologia.

Entretanto, o diálogo católico-pentecostal, apesar dos avanços teológicos, enfrenta grandes barreiras práticas e estruturais, conforme analisa Boareto (*et al*, 2023, p. 5), por exemplo, “o termo ‘ecumenismo’ vem carregado de más experiências vividas pelo lado pentecostal”, especialmente pela confusão com o diálogo inter-religioso.

“Outra questão observada foi que o esforço ecumênico, na maioria das vezes, só é realizado pela pastoral ecumênica, enquanto as demais pastorais acabam não se envolvendo no movimento de diálogo” (BOARETO *et al*, 2023, p. 5) e tal ausência no empenho orgânico eclesial impede, segundo Boareto (*et al*, 2023, p.), que o diálogo se torne um estilo de vida eclesial.

Outro grande impasse reside nas denominadas igrejas eletrônicas ou televisivas, destacando-se a Igreja Universal, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Mundial

do Poder de Deus. Conforme aponta Boareto (BOARETO *et al*, 2023, p. 5), “essas igrejas não estão abertas a um diálogo com outras denominações evangélicas e muito menos com os católicos, representando, assim, um impasse na delicada relação ecumênica”. A resistência dessas igrejas é predominantemente estrutural, pois elas operam sob uma lógica de territorialidade e expansão agressiva, onde o proselitismo é central ao seu modelo de crescimento. O diálogo ecumênico, ao advogar pelo anti-proselitismo, é percebido como uma ameaça direta à sua hegemonia e economia (BOARETO *et al*, 2023, p. 5).

A identificação dos valores cristãos com a política partidária é outra fonte significativa de divisão, especialmente exacerbada em períodos eleitorais (BOARETO *et al*, 2023, p. 5). A politização da fé transforma as diferenças religiosas em rígidas ferramentas de identidade ideológica, adicionando uma camada de divisão que dificulta a comunhão de base.

De acordo com Boareto (*et al*, 2023, p. 5), o proselitismo é um problema persistente: “Ninguém quer perder suas próprias ovelhas, nem ver o vizinho pescando peixe no seu açude. Há o receio de que o ecumenismo acabará numa conversão - ainda que a intenção do diálogo ecumênico seja a conversão”. A combinação da politização com o proselitismo gera uma guerra cultural que é mais destrutiva do que as meras divergências doutrinárias.

Somado a isto, Boareto (*et al*, 2023, p. 5) ainda aponta a barreira prática da liturgia e os ritos distintos, portanto, a unidade buscada na dimensão prática se concentra no que é comum: “na experiência das missões carismáticas-pentecostais, o carisma pentecostal dos louvores, o modo de fazer as orações, a experiência do batismo com o Espírito Santo e o testemunho genuíno de busca pela vida de santidade é que são compartilhados”.

2. A unidade cristã na teologia ecumênica pentecostal

O Diálogo Internacional Católico-Pentecostal emerge como um marco significativo no O teólogo do Dicastério para a Unidade dos Cristãos para o Diálogo Internacional Católico-Pentecostal, padre brasileiro Marcial Maçaneiro (2015, p. 103), argumenta que o dom do Espírito aproxima as fronteiras confessionais, manifestando-se com dons e carismas entre evangélicos, reformados e católicos, suscitando conversão em diferentes ambientes eclesiais. Este fato leva ao reconhecimento grato da obra da graça nas diversas Igrejas, reforçando que o Espírito de Deus concorre para a unidade na diversidade do Corpo de Cristo.

Ainda, segundo Maçaneiro (2015, p. 103), o derramamento do Espírito Santo caracteriza a Igreja como comunidade ungida e escatológica, apontando para o tempo vindouro do Messias em glória: “a unidade no Espírito é um dom a ser acolhido por nós, em atitude de

esperança ativa, para que a Igreja-Esposa se realize em comunhão” (MAÇANEIRO, 2015, p. 103).

À luz do Pentecostes, o paradigma da comunidade apostólica é entendido não como um emblema do passado, mas como um processo em ato contínuo pela ação do Paráclito (MAÇANEIRO, 2015, p. 103-104), que “rejuvenesce a Igreja, renova-a perpetuamente e a conduz à união consumada com seu Esposo” (LG 4). Esta perspectiva permite que católicos e pentecostais reconheçam a reforma e a renovação da Igreja como um evento pneumatológico que define suas congregações como *ecclesia semper reformanda* (MAÇANEIRO, 2015, p. 104).

Para Maçaneiro (2015, p. 115), o fato de existir um diálogo internacional focado na experiência do “novo Pentecostes” remete à declaração do Decreto conciliar *Unitatis redintegratio* (n. 2): “O Espírito Santo que habita nos crentes, que enche e governa toda a Igreja, é quem realiza a admirável comunhão dos fiéis e une todos tão intimamente a Cristo, de modo a ser o princípio da unidade da Igreja”.

A persistente divisão dos cristãos, juntamente com a mercantilização da fé e a insensibilidade ao diálogo, expõe as fragilidades do cristianismo atual:

ou nós, católicos e pentecostais clássicos – de larga presença no mundo – nos dispomos a dar passos significativos de reconciliação, ou deveríamos admitir sinceramente a falência do que pretendemos anunciar, provavelmente por culpa nossa, já que seria temerário delegar ao Espírito Santo o débito de nossas divisões (MAÇANEIRO, 2015, p. 115).

O diálogo católico-pentecostal proporcionou uma compreensão mais profunda da fé em Cristo e um respeito mútuo, como aponta Maçaneiro (2015, p. 116). O foco estratégico do diálogo não reside na produção de relatórios finais, mas na comunhão já existente, que está fundada no Espírito Santo, na confissão de Jesus Cristo e no batismo partilhado.

É a partir da comunhão, já existente entre nós – manifesta na profissão de fé, na obediência ao Evangelho e na partilha dos dons da graça –, que prosseguimos juntos rumo à comunhão plena, não esperada como “produto” de convenções, mas dom do Espírito acolhido na oração, conversão e testemunho, conjuntamente assumidos (MAÇANEIRO, 2015, p. 116).

Neste cenário de urgência ecumênica, Adriano Lima e Bernardo Campos (2019) propõem o conceito de *pentecostalidade* como uma categoria teológica que oferece elementos significativos para promover a unidade entre as diversas Igrejas cristãs. Conseqüentemente, o

conceito e seus desdobramentos filosóficos e práticos são significativos e contribuem decisivamente para a unidade da Igreja.

O pastor assembleiano e teólogo pentecostal peruano, Bernardo Campos (1955-2024), em sua obra *De la reforma protestante a la Pentecostalidat de la Iglesia*, de 1997, cunha o conceito de pentecostalidat como

aquele princípio e aquela prática religiosa moldados pelo acontecimento de Pentecoste. Trata-se de uma experiência universal que eleva à categoria de “princípio” (arque ordenador) as práticas pentecostais que procuram ser concretizações históricas dessa experiência primordial. Do ponto de vista cristológico, a pentecostalidat é a “força do Espírito” que torna possível a Igreja como corpo de Cristo e como povo de Deus na história concreta da humanidade. Em sua qualidade de “princípio”, a pentecostalidat em si mesma rejeita qualquer concretização histórica do tipo pentecostal que pretenda ser sua expressão única (exclusiva) ou que pretenda convertê-la em seu absoluto, negando a outros a possibilidade de fundamentar-se também nela (inclusividade). Sustentamos a tese de que no fundo de toda Igreja professamente cristã há uma pentecostalidat latente ou manifesta (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 734-735).

O cerne da proposta de Campos reside na tese de que no fundo de toda Igreja professamente cristã há uma pentecostalidat latente ou manifesta. Esta afirmação é solidificada em dois argumentos.

Em primeiro lugar, o acontecimento de Pentecostes é classificado como um profenômeno do cristianismo historicamente constituído (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 735). Não é um evento posterior (*epifenômeno*), mas o cumprimento de uma promessa que sustenta e permeia o testemunho da presença do Jesus ressuscitado. Pentecostes é o evento cristológico que inaugura o “começo escatológico à Igreja” (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 735). O derramamento do Espírito em Pentecostes, que reuniu pessoas de diferentes culturas em torno de um propósito comum, marca a constituição do cristianismo e sua subsequente difusão (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 735).

Em segundo lugar, o acontecimento pentecostal serve como o “lugar simbólico” de remissão ao qual se refere toda a mediação histórica da Igreja Universal de Jesus Cristo (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 736). Ele funciona como um *arquétipo* e “lugar de referência” para as comunidades, permitindo-lhes se autoentenderem e autocriticarem-se “em virtude da pentecostalidat” (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 736).

O conceito de pentecostalidat, ao se ligar ao evento que espalha a Igreja pelo mundo, adquire um sentido semelhante ao da catolicidade ou universalidade (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 736). A relação entre os dois princípios é de mútua formação e consubstanciação. Se toda

Igreja cristã é católica, no sentido universal, ela é, conseqüentemente, marcada pelas práticas religiosas moldadas pelo Pentecostes (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 736).

Campos ressalta que “ali onde existe uma comunidade religiosa formada pela 'catolicidade', ali haverá também uma pentecostalidade latente ou manifesta” (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 737). A pentecostalidade é, em essência, a universalidade do Espírito de Cristo, que possibilita a Igreja como uma comunidade pentecostal e que confere à comunidade de Jerusalém a “consciência, o sentido e a experiência de missão universal” (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 737).

Para estruturar a categoria da pentecostalidade e auxiliar no debate sobre a unidade, Campos delinea quatro linhas mestras que atuam como critérios epistemológicos e de ação. Estas linhas demonstram como a experiência do Pentecostes se manifesta de forma ativa e lógica na vida da Igreja.

A primeira linha mestra é a práxis pentecostal, definida como uma “ação humana que torna presente na história concreta dos seres humanos a presença do Cristo ressuscitado como salvação do ser humano e como suscitador de sua libertação escatológica” (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 738). Esta práxis exige um compromisso sólido com a humanização e se configura como uma atividade “social e religiosa, ativa e lógica” no cotidiano dos cristãos, contribuindo significativamente para a unidade cristã através da ação no mundo (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 738).

O princípio pentecostal constitui a segunda linha, sendo a força interna que move a práxis. É a “força do Espírito que outorga poder ao ser humano para superar os condicionamentos que querem reduzi-lo à desumanidade” (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 738). Este princípio possui uma dupla função crística: é o *principium ascendi* (princípio do ser) e o *principium cognoscendi* (princípio do conhecer), conferindo à Igreja tanto sua historicidade quanto sua transcendentalidade (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 739). Socialmente, a força do Espírito opera a dinâmica da inversão, pois “torna forte o débil e exalta o humilde, ao mesmo tempo em que debilita o forte e humilha os exaltados” (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 739). Em sua realização histórica, o princípio pentecostal se traduz em um imperativo ético e moral social (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740).

A terceira linha mestra é o imperativo pentecostal, que possui um valor universal, pois sua finalidade última alinha-se aos imperativos categóricos da humanidade (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740). O imperativo está sempre em uma tensão dialética: é universal, indicando o ato do Cristo ressuscitado, e particular, traduzindo este ato na diversidade das expressões culturais

(CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740). O seu propósito é transformar a comunidade pentecostal em uma “comunidade ética” (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740).

A quarta linha é a hermenêutica pentecostal, reconhecida como crucial para a teologia cristã no combate ao fundamentalismo (LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740). A hermenêutica pentecostal é o processo de interpretação e atualização do princípio pentecostal, tornando-o imperativo. Ela é fundamentalmente uma “hermenêutica do Espírito”, que busca a compreensão mais profunda do sentido messiânico nas Sagradas Escrituras, nos acontecimentos e na experiência dos crentes (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740-741). Este ato hermenêutico não é um fato noético ou explicativo, mas também prático e performativo, capacitando o cristão a atuar no horizonte da salvação (CAMPOS *apud* LIMA; CAMPOS, 2019, p. 740).

Patricio Merino Beas (2018, p. 306-307) afirma que Bernardo Campos associa a ideia de unidade pneumatológica à categoria de *pentecostalidade* em sua reflexão para o diálogo ecumênico. Este conceito atua como mediador, superando a tentação de um entendimento exclusivista, ao afirmar que nenhuma expressão eclesial singular esgota a dimensão pneumatológica de toda a Igreja (MERINO BEAS, 2018, p. 307).

A experiência da pentecostalidade é um paradigma de comunicação entre diferentes, promovendo a superação de barreiras culturais e a inclusão de gênero e classes sociais. Assim, ela manifesta profeticamente o encontro de todas as nações e atua como um movimento cósmico do Espírito (MERINO BEAS, 2018, p. 307).

Merino Beas argumenta que Bernardo Campos, ao conceber a pentecostalidade como um princípio ordenador universal, estabelece uma base eclesiológica que legitima o diálogo ao nível das notas constitutivas da Igreja, oferecendo um sólido ponto de encontro com a Eclesiológica de Comunhão Católica (MERINO BEAS, 2018, p. 308).

A compreensão da Igreja como mistério de comunhão (*koinonía, communio*), é chave para identificar a eclesialidade das diferentes denominações cristãs, inclusive a pentecostal. Tal comunhão é avaliada por meio dos três vínculos visíveis da unidade: a profissão de fé, a economia sacramental e o ministério pastoral, os quais se mantiveram íntegros na Igreja Católica. No entanto, como recorda Merino Beas (2018, p. 311), a Constituição *Lumen Gentium* (n. 13-17) se pronuncia sobre a existência de distintos graus de pertença à unidade da Igreja.

Essa unidade não é uniformidade de qualquer tipo e tem a capacidade de abarcar a diversidade, assim como a unidade divina não é quebrada pela diversidade das pessoas divinas. Lembremo-nos de que fomos batizados em

um só “nome” de Deus, mas esse nome é Pai, Filho e Espírito Santo (cf. Mt 28,19) (MERINO BEAS, 2018, p. 312).

Dessa maneira, a eclesiologia da comunhão, juntamente com a identidade trinitário-batistal, como fundamenta Merino Beas (2018, p. 311), oferece bases teológicas sólidas para realizar um diálogo entre diferentes denominações cristãs.

Embora o diálogo católico-pentecostal tenha evoluído notavelmente desde o pós-concílio, grandiosas barreiras estruturais e culturais ainda dificultam sua efetivação. O maior contratestemunho do cristianismo para o mundo é a falta de unidade e de caridade entre aqueles que professam o mesmo Cristo como Senhor.

A consolidação do diálogo, ao longo da história recente, ocorreu através do aprendizado comum entre os membros. O caminho, portanto, é a busca pelas coisas em comum, aquilo que nos une, não aquilo que nos separa, para alcançar a efetiva realização do empenho ecumênico. A unidade almejada deve ser um exercício da “diversidade reconciliada”, para além de realidade exclusivista ou ainda inclusivista. O equilíbrio entre manter a integridade doutrinária e engajar-se na missão comum é crucial.

Para tal, faz-se necessário a valorização das identidades particulares e da comunhão estabelecida a partir dos valores comuns que brotam de cada comunidade. O diálogo se estabelece, assim, como um imperativo ético e teológico para a missão e a credibilidade do Evangelho.

CONCLUSÃO

O percurso realizado nesta pesquisa permitiu uma análise aprofundada das complexas relações entre a Igreja Católica e o Pentecostalismo, confirmando que a unidade dos cristãos, embora desafiadora, encontra fundamentos sólidos na própria natureza da Igreja e na ação do Espírito Santo.

Retomando a problemática levantada e os objetivos propostos, o Capítulo I demonstrou que o Pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica (RCC) compartilham raízes espirituais comuns na experiência de Pentecostes. Contudo, barreiras históricas, culturais e teológicas, como o proselitismo agressivo, o preconceito e a “teologia do domínio”, consolidaram um cenário de anti-ecumenismo que obscurece a ecumenicidade original.

No Capítulo II, verificou-se que a Igreja Católica, através do Concílio Vaticano II, forneceu as bases doutrinárias indispensáveis para o diálogo, reconhecendo os elementos de santificação presentes nas outras comunidades e propondo uma eclesiologia de comunhão. A análise histórica do movimento ecumênico revelou que a busca pela unidade não é uma opção, mas um imperativo evangélico.

Finalmente, no Capítulo III, ao examinar o Diálogo Internacional Católico-Pentecostal e iniciativas práticas como o ENCRISTUS e a Missão Somos Um, a pesquisa chegou ao seu ponto culminante: a identificação de uma base teológica para a unidade. Apresentamos o conceito de “pentecostalidade”, formulado por Bernardo Campos, como a resposta teológica mais promissora para o dilema ecumênico. Conclui-se que a “pentecostalidade” não é exclusividade de uma denominação, mas um princípio universal e uma “força do Espírito” que constitui a Igreja.

Portanto, a pesquisa conclui que a superação das divisões não se dará pela mera uniformidade institucional, mas pelo reconhecimento de que existe uma “pentecostalidade latente ou manifesta” em toda Igreja cristã. Esta categoria teológica permite validar o diálogo, pois reconhece que tanto a estrutura sacramental católica quanto a práxis pentecostal-carismática são manifestações legítimas do mesmo Espírito. A unidade, assim, é vislumbrada como uma diversidade reconciliada, onde o imperativo ético e a hermenêutica do Espírito conduzem à comunhão e à missão conjunta.

Como contribuição, este estudo aponta que o futuro do ecumenismo entre esses dois gigantes do cristianismo brasileiro depende da adoção desta eclesiologia pneumatológica, capaz de transformar a convivência hostil em uma fraternidade baseada no reconhecimento mútuo da ação de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. Pentecostalismos & Ecumenismos: Deus e o Diabo se (des)entendendo na terra do Sol. **Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia**, Brasil, v. 12, n. 2, p. 220–239, jan./jun. 2014. Disponível em: <<https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/3624/2116>>. Acesso em: 03 abr. 2025.

BAKER, J. Uma abordagem histórica do ecumenismo pentecostal na América Latina. **Caminhos de Diálogo**, [S. l.], v. 8, n. 13, p. 287–307, 2020. DOI: 10.7213/cd.a8n13p287-307. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/27538>>. Acesso em: 28 abr. 2025

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOARETO, José Antônio *et al.* A missão da Igreja no diálogo católico-pentecostal: histórico, problemas e perspectivas. **Cadernos de Fé e Cultura**, [S. l.], v. 8, p. 1–10, 2024. Disponível em: <<https://periodicos.puc-campinas.edu.br/cadernos/article/view/10597/9370>>. Acesso em: 23 mai. 2025.

BONINO, José Míguez. Pentecostalismo. *In*: TAMAYO, Juan José (Org.). **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set-nov 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458/15276>> Acesso em: 21 mar 2025.

CANTALAMESSA, Raniero. **Vem, Espírito Criador!** Meditações sobre o *Veni Creator*. [S. l.]: Editorial A. O., 2009.

CARRANZA, Brenda. Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências. *In*: ANJOS, Márcio Fabris dos (Org.). **Sob o fogo do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 39-60.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a igreja**. 21 nov. 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 7 nov. 2025.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo**. 21 nov. 1964. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acesso em: 7 nov. 2025.

CONGAR, Yves. **“Ele é o Senhor e dá a vida”**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010 (Coleção creio no Espírito Santo; n. 2).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Respostas a questões relativas a alguns aspectos da doutrina sobre a Igreja**. 29 jun. 2007. Disponível em: <

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_po.html>. Acesso em: 7 nov. 2025.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS.

Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o Ecumenismo. 25 mar. 1993.

Disponível em: < <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/direttorio-per-lapplicazione-dei-principi-e-delle-norme-sullecum.html> >. Acesso em: 7 nov. 2025.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **O**

Bispo e a Unidade dos cristãos: Vademecum Ecumênico. 5 jun. 2020. Disponível em: < <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/documenti/2020-l-veveque-et-l-unitedes-chretiens---vademecum-cumenique.html>>. Acesso em: 7 nov. 2025.

DIAS, Júlio César Tavares. O Movimento Pentecostal: algumas notas após os seus cem anos. **Politeia - História E Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 18, n. 1, p. 77-94, mai/2018.

Disponível em: < <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/5169/3944>>. Acesso em: 24 mar 2025.

DIAS, Zwinglio Mota. Sobre o pentecostalismo brasileiro: suas contradições e desafios.

Reflexus, [S. l.], v. 10, n. 15, 2016. Disponível em: <

<https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/348/341>>. Acesso em: 23 mai. 2025.

ENCRISTUS. Quem somos?. Disponível em: <<https://encristus.com.br/quem-somos/>>. Acesso em: 12 nov. 2025.

GALINDO, Florencio. Igreja e grupos evangélicos: Análise teológica. **Medellín. Bíblia,**

Teologia e Pastoral para a América Latina e o Caribe, [S. l.], v. 22, n. 87, p. 49-64, 1996.

Disponível em: <<https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/884/802>>. Acesso em: 07 abr. 2025.

HOCKEN, Peter. A Renovação Carismática Católica. In: SYNAN, Wilson. **O século do**

Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Editora Vida, 2009.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica *Ut Unum Sint* sobre o empenho ecumênico.** 25 mai.

1995. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>. Acesso em: 7 nov.

2025.

LIMA, Adriano. **Teologia pentecostal.** Curitiba: Intersaberes, 2016. *E-book*. Disponível em:

<<https://plataforma.bvirtual.com.br>>. Acesso em: 19 mar. 2025.

LIMA, Adriano; CAMPOS, Bernardo. O conceito de pentecostalidade: uma contribuição pentecostal para a unidade da Igreja. **Revista Pistis & Praxis**, [S. l.], v. 11, n. 3, 2019.

Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/25948>>. Acesso em: 31 mar. 2025.

MAÇANEIRO, Marcial. Na unidade do Espírito Santo: observações sobre diálogo internacional católico-pentecostal. In: MESQUIATI, David de Oliveria. (Org.).

Pentecostalismos e unidade. 1ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 99-117.

MAÇANEIRO, Marcial. O caminho ecumênico aos quarenta anos do Concílio Vaticano II. **TQ. Teologia em Questão**, Taubaté, v. 4, n.7, p. 39-62, 2005. Disponível em: <<https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/53/57>>. Acesso em: 03 abr. 2025.

MAÇANEIRO, Marcial. O diálogo católico-pentecostal no Brasil: entre desafios e possibilidades. **Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB**, 2009. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/2020/03/files_48a33355e83f1.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2025.

MAÇANEIRO, Marcial. Uma aproximação ao diálogo internacional católico-pentecostal. **Revista de Cultura Teológica**, n. 82, p. 11-31, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/17378/12896>>. Acesso em: 01 abr. 2025

MARIANO, Ricardo. Diálogo Ecumênico entre Católicos Protestantes e Pentecostais do Brasil. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 16, p. 69-77, dez. jul./set 1996. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14284/12015>>. Acesso em: 25 abr. 2025.

MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 381-408, Jul./Dez. 2015. <<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/348/154>>. Acesso em: 01 abr. 2025.

MATOS, Alderi Souza de. O Movimento Pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 23-50, 2006. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/2-O-movimento-pentecostal-reflexões-a-propósito-do-seu-primeiro-centenário-Alderisouza-de-Matos.pdf>. Acesso em: 20 mar 2025.

MERINO BEAS, Patrício. Diálogo ecumênico entre católicos e pentecostais. Discípulos construtores de uma cultura del encuentro en una sociedad plural. **Pregunta. teol.**, Bogotá, v. 104, pág. 299-322, dezembro de 2018. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-131X2018000200299&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 abr. 2025. <https://doi.org/10.18566/cuetea.v45n104.a01>

MERINO BEAS, Patricio. Diálogo Pentecostal Católico. Exercício da fraternidade cristã e credibilidade do Evangelho. **Medellín. Bíblia, Teologia e Pastoral para a América Latina e o Caribe**, [S. l.], v. 38, n. 152, p. 577-594, 2016. Disponível em: <<https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/53/55>>. Acesso em: 07 abr. 2025.

NASCIMENTO, Matheus Linnekan de Sousa. O Pentecostalismo na História da Igreja: de Jerusalém à Azusa. **Teologia Em Revista - Revista Acadêmica Da FAESP**, 2.ed. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 36-53, 2021. Disponível em: <<https://teologiaemrevista.emnuvens.com.br/teologia/article/view/37/25>>. Acesso em: 18 mar 2025.

NAVARRO, Juan Bosch. **Para entender o Ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Movimentos pentecostais, carismáticos e mística cristã: Desafios teológicos e pastorais. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 28, n. 76, p. 339-364, 1996. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/915>>. Acesso em: 31 mar. 2025.

ROSA, André Luís da. A Comissão Internacional de Diálogo Católico-Pentecostal e o contexto brasileiro. **Último Andar**, [S. l.], n. 32, p. 84-101, dez. 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/39076/27418>>. Acesso em: 25 abr. 2025.

ROSA, André Luís da. Ecumenismo espiritual: um encontro entre pentecostais e católicos carismáticos. **Caminhos de Diálogo**, [S. l.], v. 4, n. 6, p. 39-49, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/24587>>. Acesso em: 26 abr. 2025.

ROSA, André Luís da. Pentecostalismo e ecumenismo: algumas observações. **Reflexus**, [S. l.], v. 11, n. 18, p. 385-400, 2017. Disponível em: <<https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/518/462>>. Acesso em 01 abr. 2025.

ROSA, André Luís da. **Um novo tempo? O diálogo católico-pentecostal no Brasil**. Orientador: Dr. David Mesquiati de Oliveira. set. 2017. 156 f. Trabalho final de Mestrado (dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Faculdade Unidas, Vitória-ES, 2017. Disponível em: <<http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/124>>. Acesso em: 25 abr. 2025.

SCAMPINI, Jorge A. Algumas reflexões sobre a presença pentecostal. **Medellín. Bíblia, Teologia e Pastoral para a América Latina e o Caribe**, [S. l.], v. 24, n. 95, p. 407-433, 1998. Disponível em: <<https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/812/733>>. Acesso em: 07 abr. 2025.

SCHOONENBERG, Piet. O Batismo no Espírito Santo. *In*: VOZES, Editora (Org). **A experiência do Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 90-112.

SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – O diabo está no meio**: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2005. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/Schultz_a_td48.pdf>. Acesso em: 21 mar 2025.

SYNAN, Vilson. **O século do Espírito Santo**: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Editora Vida, 2009.

USMA GOMEZ, Juan Fernando. Diálogo Internacional Católico-Pentecostal 1972-1998: Revisão histórica, apresentação do relatório final da quarta fase: Evangelização, proselitismo e testemunho comum, e perspectivas. **Medellín. Bíblia, Teologia e Pastoral para a América Latina e o Caribe**, [S. l.], v. 24, n. 95, p. 449-470, 1998. Disponível em: <<https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/814/735>>. Acesso em: 07 abr. 2025.

USMA GÓMEZ, Juan Fernando. El pentecostalismo en Latinoamérica: identidad y perspectiva ecumênica. **Teologia em Questão**. Taubaté, v. 7, n. 14, p. 79-93, 2008.