

**FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO**

Luciano Carvalho Maciel

**A LITURGIA DAS SENSações: CRÍTICA TEOLÓGICA E  
DESAFIOS PASTORAIS  
NO CONTEXTO DAS IGREJAS CONTEMPORÂNEAS**

SÃO PAULO

2026

Luciano Carvalho Maciel

**A LITURGIA DAS SENSações: CRÍTICA TEOLÓGICA E  
DESAFIOS PASTORAIS  
NO CONTEXTO DAS IGREJAS CONTEMPORÂNEAS**

Trabalho de Conclusão de  
Curso apresentado como  
requisito parcial para  
obtenção do grau de Bacharel  
em Teologia pela Faculdade  
Teológica Batista de São  
Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Luciano  
Alves Silva

SÃO PAULO

2026

*Dedico este trabalho a minha querida esposa Aline e minhas doces filhas, Ana Luiza e Maria Lídia, que sempre muito compreensíveis me apoiam no chamado pastoral e não medem esforços para me acompanhar e se envolverem totalmente nele, tendo-o como seu também. Mais do que amor à igreja, vocês me inspiram com sua paixão por Jesus e seu Reino.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus por me proporcionar essa oportunidade de formação teológica formal. Minha gratidão à nossa comunidade Igreja Bíblica Bethel, que sempre me encoraja a aprender e recebe com avidez minha pregação, mesmo depois de décadas. Aos nossos pastores e líderes locais, por acreditarem no chamado e se verem parte dele ao meu lado.

Ao Prof. Dr. Luciano Alves Silva, pela sábia direção e correção, que me fizeram repensar muito ao longo deste projeto — e para a glória de Deus posso afirmar que me tornaram melhor.

Agradeço à minha saudosa mãe, Maria Imaculada Carvalho Maciel, por me apresentar Jesus com tanta paixão e zelo pelas Escrituras — ainda que semianalfabeta, fazendo catecismo bíblico comigo diariamente, sem ter métodos ou mesmo ideia disso, mas com uma dedicação que foi crucial para meu desenvolvimento espiritual e minha devoção.

*"À igreja que não consegue  
adorar deve ser entretida. E  
homens que não conseguem  
conduzir uma igreja à  
adoração devem  
providenciar o  
entretenimento."*

A. W. Tozer

## RESUMO

O presente trabalho investiga o fenômeno do experiencialismo nas práticas litúrgicas de igrejas cristãs contemporâneas no Brasil, com ênfase no contexto do neopentecostalismo e da teologia da prosperidade. A pesquisa parte da distinção entre experiência mística genuína — constitutiva da fé cristã desde os Padres do Deserto até os reformadores protestantes — e o experiencialismo contemporâneo, caracterizado pela busca da emoção como fim em si mesma e pela produção deliberada de estados afetivos no contexto litúrgico. Por meio de pesquisa bibliográfica qualitativa, articulando perspectivas histórico-teológica, sociológico-cultural e bíblico-pastoral, o trabalho demonstra que a tradição cristã histórica sempre afirmou a dimensão experiencial da fé, subordinando-a à autoridade das Escrituras e ao fruto de caráter que dela deve resultar. Conclui-se que a resposta ao experiencialismo não é a negação da experiência espiritual, mas sua normatização pela Palavra e pelo Espírito, orientada por critérios bíblicos de discernimento e voltada para a transformação integral do crente e o serviço ao próximo.

**Palavras-chave:** Experiencialismo. Neopentecostalismo. Adoração. Discernimento espiritual e Liturgia.

## **ABSTRACT**

This research investigates the phenomenon of experientialism in the liturgical practices of contemporary Christian churches in Brazil, with emphasis on the context of neo-Pentecostalism and the prosperity theology. The study begins with the distinction between genuine mystical experience — constitutive of the Christian faith from the Desert Fathers through the Protestant reformers — and contemporary experientialism, characterized by the pursuit of emotion as an end in itself and the deliberate production of affective states in liturgical contexts. Through qualitative bibliographic research, articulating historical-theological, sociological-cultural, and biblical-pastoral perspectives, the work demonstrates that the historical Christian tradition has always affirmed the experiential dimension of faith, while subordinating it to the authority of Scripture and to the fruit of character that should result from it. The conclusion is that the response to experientialism is not the denial of spiritual experience, but its normalization by the Word and the Spirit, guided by biblical criteria of discernment and directed toward the integral transformation of the believer and service to one's neighbor.

**Keywords:** Experientialism. Neo-Pentecostalism. Worship. Spiritual discernment and Liturgy.

**SUMÁRIO**

|                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUÇÃO                                                                              | 10 |
| 1 FUNDAMENTOS DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ: DO MISTICISMO CLÁSSICO À ESPIRITUALIDADE REFORMADA | 12 |
| 1.1 O Misticismo nos Padres do Deserto e na Tradição Medieval                           | 13 |
| 1.2 A Espiritualidade na Reforma Protestante                                            | 19 |
| 1.3 Experiência Mística e Experiencialismo: Uma Distinção Necessária                    | 22 |
| 2 A CULTURA DO SENTIR E O CONTEXTO RELIGIOSO BRASILEIRO                                 | 25 |
| 2.1 Religiosidade Brasileira e Apelo Emocional                                          | 26 |
| 2.2 O Neopentecostalismo e a Teologia da Prosperidade no Brasil                         | 28 |
| 2.3 A Liturgia como Produto de Consumo Emocional                                        | 31 |
| 3 POR UMA ESPIRITUALIDADE EQUILIBRADA: A PALAVRA COMO BASE DA EXPERIÊNCIA               | 33 |
| 3.1 Critérios Bíblicos para o Discernimento Espiritual                                  | 36 |
| 3.2 A Palavra como Base e Norma da Experiência                                          | 38 |
| 3.3 Fundamentos para uma Espiritualidade Integrada                                      | 39 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS                                                                    | 43 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS                                                              | 46 |

## INTRODUÇÃO

A fé cristã sempre teve dois lados que precisam andar juntos: o que se acredita e o que se vive. Um sem o outro não funciona. A doutrina sem experiência vira religião fria. A experiência sem doutrina vira emoção sem rumo. O problema que esta pesquisa quer investigar é exatamente esse segundo caso — quando a emoção religiosa passa a ser o centro de tudo, substituindo a Palavra de Deus como guia da vida espiritual.

Esse fenômeno, que chamamos de experiencialismo, pode ser visto em muitas igrejas evangélicas brasileiras hoje. São cultos que parecem mais shows do que encontros com Deus. Pregadores que prometem cura, prosperidade e milagres em troca de ofertas. Músicas e luzes cuidadosamente planejadas para provocar emoção. Pessoas que medem sua fé pelo quanto sentiram na reunião do domingo. Isso não é algo pequeno — é um desvio sério que afeta a vida de muitas famílias e comunidades.

A relevância deste estudo é tanto teológica quanto pastoral. Do ponto de vista teológico, o problema toca questões fundamentais: quem é Deus, o que é adoração verdadeira e qual é o papel do Espírito Santo na Igreja. Do ponto de vista pastoral, as consequências são concretas: pessoas manipuladas, famílias endividadas por promessas não cumpridas, e fiéis que confundem emoção com fé.

A pergunta central desta pesquisa é: em que medida a centralidade das sensações emocionais nas práticas litúrgicas contemporâneas representa um desvio da espiritualidade bíblica, e quais são os desafios teológicos e pastorais resultantes para as igrejas no Brasil? É importante esclarecer desde o início o papel que a história da Igreja ocupa nesta investigação. Ela não funciona

como critério normativo — a Escritura é o único balizador final do que constitui espiritualidade autêntica. A tradição histórica aparece aqui como testemunha: ela mostra como diferentes gerações de cristãos responderam — ou deixaram de responder — ao que a Palavra de Deus orienta. Ouvir essas vozes é útil. Mas é a Bíblia que julga, não a tradição. Dessa pergunta surgem outras: qual é a diferença entre a experiência espiritual genuína — que sempre existiu na história da Igreja — e o experiencialismo moderno? Como o jeito de ser do povo brasileiro favorece esse tipo de prática religiosa? Quais critérios a Bíblia oferece para discernir o que é do Espírito e o que é manipulação? E como propor uma espiritualidade que equilibre experiência e Palavra?

O objetivo geral é analisar o fenômeno do experiencialismo nas igrejas cristãs contemporâneas, distinguindo-o da experiência espiritual legítima presente na história da fé cristã, e propor critérios bíblicos para uma espiritualidade saudável. Para isso, os objetivos específicos são: resgatar a dimensão experiencial do cristianismo histórico; definir e distinguir experiência mística genuína de experiencialismo; analisar o neopentecostalismo e a teologia da prosperidade no Brasil; examinar critérios bíblicos de discernimento espiritual; e propor fundamentos para uma espiritualidade equilibrada.

A pesquisa é bibliográfica e qualitativa, com abordagem analítico-descritiva. Três perspectivas orientam a análise: histórico-teológica, olhando para como a Igreja viveu a experiência espiritual ao longo dos séculos; sociológico-cultural, entendendo o contexto religioso brasileiro; e bíblico-pastoral, buscando nas Escrituras os critérios para discernir e propor caminhos saudáveis. Não há pesquisa de campo com pessoas — o trabalho é baseado em obras bibliográficas.

É importante deixar claro o que esta pesquisa não pretende fazer. Ela não questiona a validade do movimento pentecostal e carismático em sentido amplo. A experiência genuína do Espírito Santo é real, bíblica e necessária — e será defendida ao longo do trabalho. O foco da crítica está nos abusos e distorções específicos do neopentecostalismo e da teologia da prosperidade. Ficam também fora do escopo uma comparação com outras religiões e uma análise detalhada do papel das redes sociais nesse fenômeno — temas que ficam como sugestão para pesquisas futuras.

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro resgata a experiência espiritual na história da Igreja — dos Padres do Deserto aos reformadores protestantes — para mostrar que a fé cristã sempre foi experiencial, mas com critérios claros. O segundo analisa o contexto brasileiro e o fenômeno do neopentecostalismo, mostrando como a fé foi transformada em produto de consumo emocional. O terceiro propõe uma resposta: critérios bíblicos para o discernimento espiritual e os fundamentos de uma espiritualidade que integre Palavra e Espírito, doutrina e vida.

A questão central que percorre todo este trabalho não é se a experiência espiritual é legítima — ela é, e a história da Igreja prova isso em cada século. A questão é se essa experiência está sendo orientada pela Palavra de Deus e pela busca da glória de Deus, ou se virou um fim em si mesma. Essa diferença, que pode parecer pequena, muda tudo.

## **1 FUNDAMENTOS DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ: DO MISTICISMO CLÁSSICO À ESPIRITUALIDADE REFORMADA**

A fé cristã é, desde suas origens, marcada por uma dimensão experiencial que atravessa séculos e culturas. Ao longo da história, verifica-

se que homens e mulheres sustentaram suas convicções mesmo diante de perseguições e martírio — fenômeno que não se explica satisfatoriamente apenas por adesão intelectual a um conjunto de doutrinas, mas que aponta para algo vivido de forma profunda e pessoal.

O relato do evangelho de João sobre o homem curado de cegueira ilustra essa dimensão com precisão. Pressionado pelos líderes religiosos a negar sua experiência, o homem responde com uma afirmação que se tornou paradigmática: "Se ele é pecador, eu não sei. De uma coisa eu sei: eu era cego e agora vejo!" (Jo 9.25). A experiência verificável, com fruto concreto e testemunho público, funciona aqui como critério de autenticidade — não em oposição à doutrina, mas em consonância com ela.

Observa-se nas Escrituras e na história da Igreja que essa mensagem — espalhada por pessoas comuns, sem recursos políticos ou militares — atravessou continentes e motivou centenas de pessoas a entregarem a própria vida. Como argumenta N. T. Wright ao investigar as origens do cristianismo, a transformação radical dos primeiros discípulos — do isolamento e do medo para a disposição inabalável de enfrentar a morte — é historicamente inexplicável se baseada em algo que eles próprios soubessem ser falso (WRIGHT, 2003, p. 686). O martírio constitui, nesse sentido, um documento histórico da seriedade do que os primeiros cristãos afirmavam ter vivido.

Paulo de Tarso representa outro exemplo emblemático. Dotado de rigorosa formação intelectual, passa a considerar tudo o que estudou como "esterco" diante da revelação recebida (Fp 3.8) — não uma energia vaga ou um delírio, mas o encontro com uma Pessoa: Jesus, o Cristo. A partir daí, dedicou o restante de sua vida a tornar acessível a outros o que ele mesmo havia experienciado.

Antes de adentrar o misticismo dos Padres do Deserto, é necessário reconhecer que as categorias que o cristianismo usou para descrever e organizar a experiência espiritual não nasceram no vácuo. Conceitos como ascese, apatheia e a própria busca pelo domínio das paixões já circulavam no mundo mediterrâneo séculos antes de Cristo, especialmente nas tradições cínica e estoica. Os cínicos, como Diógenes de Sínope, pregavam o desapego radical dos bens materiais, da opinião alheia e dos confortos do corpo como caminho para a autossuficiência e a liberdade interior. Os estoicos, por sua vez — de Zenão a Marco Aurélio — elevaram a apatheia à condição de ideal filosófico supremo: a indiferença completa diante dos eventos externos, o estado em que o sábio permanece inabalável tanto diante do prazer quanto da dor.

Quando os primeiros cristãos, especialmente a partir do século III, começaram a elaborar uma linguagem para descrever a vida espiritual no deserto, dialogaram com esse vocabulário que já era conhecido. Mas fizeram algo decisivo: ressignificaram esses conceitos. A ascese cristã não visava a autossuficiência do sábio estoico — visava o esvaziamento de si para a abertura a Deus. A apatheia dos Padres do Deserto não era indiferença como fim em si mesma — era libertação das paixões desordenadas para que o amor a Deus pudesse ocupar o centro da alma. O estoico busca não precisar de nada. O monge cristão busca precisar apenas de Deus. É uma diferença pequena na palavra e enorme na direção: um caminho aponta para dentro de si, o outro aponta para além de si.

### 1.1 O Misticismo nos Padres do Deserto e na Tradição Medieval

Para compreender os Padres do Deserto é necessário considerar o seu contexto histórico. No século IV, o cristianismo vivia uma transformação radical: de religião perseguida pelo Império Romano, tornava-se sua religião oficial, a partir do Edito de Milão em 313 d.C. e, posteriormente, sob

Teodósio I. Para muitos cristãos fervorosos, essa aproximação com o poder imperial representava uma ruptura com a radicalidade evangélica das origens. A tensão entre o Reino de Deus e os reinos deste mundo, antes sustentada pelo sangue dos perseguidos, precisava de uma outra forma de resolução.

A esse cenário somava-se uma expectativa escatológica intensa. O deserto surge, nesse quadro, não como uma fuga covarde, mas como uma resposta teológica coerente a um mundo percebido em crise.

Jacques Lacarrière observa que a própria palavra que designa esse gesto de partida — anacorese — não nasceu no vocabulário religioso. Era o termo usado para descrever camponeses e escravos que fugiam para o deserto a fim de escapar de impostos abusivos ou da perseguição da justiça imperial (LACARRIÈRE, 1996, p. 23). Os Padres do Deserto se apropriaram desse gesto social e o ressignificaram espiritualmente: a fuga não era do Império, mas do mundo; não em direção à impunidade, mas em direção a Deus.

A figura central desse movimento é Santo Antão do Egito, que viveu de 251 a 356 d.C., e cuja vida foi narrada por Atanásio de Alexandria, tornando-se o texto fundador da espiritualidade monástica cristã. Por trás de toda a lenda que se formou ao seu redor, destaca-se a sua humanidade. Antão era um camponês copta, iletrado no sentido formal, mas dotado de uma sabedoria que deixava sem resposta teólogos e filósofos que faziam a viagem até o deserto para encontrá-lo.

O episódio mais revelador é a saída de Antão da fortaleza de Pispir, onde vivera enclausurado por vinte anos. As fontes da época registram a expectativa dos que o aguardavam: esperavam encontrar um homem consumido, mentalmente desequilibrado, fisicamente arruinado. O que

encontraram foi o oposto. Antão emergiu sereno, com o rosto tranquilo e o espírito equilibrado — em um estado de harmonia interior que as fontes descrevem como uma alma conforme à natureza (LACARRIÈRE, 1996, p. 67).

Para esses monges, o deserto era um campo de batalha, habitado por forças obscuras que se manifestavam em visões e tentações — o que Lacarrière chama de bestiário fantástico (LACARRIÈRE, 1996, p. 89). Longe de ser mera alegoria, essa linguagem expressa uma convicção teológica: o mal possui uma dimensão pessoal e ativa, e o encontro com Deus passa necessariamente pelo confronto com as próprias profundezas.

Macário do Egito ilustra essa pedagogia do interior com uma das histórias mais citadas da literatura monástica. Perguntado por um discípulo sobre como salvar a própria alma, Macário o enviou ao cemitério com a instrução de insultar os mortos e depois elogiá-los. O discípulo relatou que os mortos não responderam a nada. A conclusão de Macário foi: "Sê como os mortos. Não julgues ninguém, e aprende a calar-te" (LACARRIÈRE, 1996, p. 112). Essa sabedoria, transmitida não em tratados teológicos mas em gestos e parábolas, revela um método de formação espiritual radicalmente diferente do que a modernidade religiosa viria a produzir: não se trata de estimular emoções, mas de purificá-las.

O horizonte final de toda essa ascese — jejum, vigílias, silêncio, trabalho manual — era o que os Padres denominavam apatheia: libertação das paixões desordenadas, o estado em que a alma não é mais governada por seus impulsos, mas os governa. Dessa apatheia brotava a hesychia, a paz profunda do silêncio interior — não ausência de sentimentos, mas sua ordenação em torno de Deus. Lacarrière reconhece nesse movimento algo surpreendente:

esses homens não fugiram do mundo por ódio à vida, mas por um amor tão transbordante que o mundo comum não conseguia mais contê-lo (LACARRIÈRE, 1996, p. 189). A perseverança de Antão — mais de oitenta anos de busca, até morrer aos 105 anos — não era teimosia, mas fidelidade a um encontro que ele sabia ser real.

O movimento dos Padres do Deserto não permaneceu apenas no Egito. João Cassiano (360–435 d.C.) visitou as comunidades monásticas do Egito e da Palestina e transmitiu esse ensinamento ao Ocidente de forma sistematizada, fundando mosteiros na Gália e escrevendo as Conferências — diálogos com os anciãos que se tornaram um dos textos mais influentes da espiritualidade cristã de todos os tempos.

Nas Conferências, Cassiano distingue dois conceitos fundamentais: o escopos e o telos. O escopos é o objetivo imediato da jornada — a pureza do coração. O telos é o fim último — o Reino de Deus. Cassiano é preciso: sem a pureza do coração, o fim último torna-se inalcançável, e todas as práticas ascéticas perdem o sentido (CASSIAN, 1997, p. 44). Essa distinção aponta diretamente para o problema que este trabalho investiga: quando a experiência espiritual — o êxtase, a emoção, a manifestação — se torna o telos em vez do escopos, toda a jornada se desvirtua. É como alguém que deveria usar a escada para chegar ao andar de cima, mas que passa o tempo subindo e descendo — até começar a admirar as próprias panturrilhas. O instrumento virou destino.

Cassiano eleva a discricção — o discernimento — à condição de virtude suprema: geradora, guardiã e moderadora de todas as demais (CASSIAN, 1997, p. 57). Propõe que o buscador aja como um cambista experiente, examinando cada pensamento para verificar sua origem antes de

aceitá-lo (CASSIAN, 1997, p. 83). O ápice da vida interior é a oração contínua que em seus momentos mais elevados se torna o que ele chama de oração de fogo — um êxtase além das palavras e da compreensão intelectual (CASSIAN, 1997, p. 379). Mas essa experiência não é o objetivo a ser perseguido — é o fruto que brota naturalmente de uma vida orientada para a pureza do coração.

Se os Padres do Deserto ensinaram que o encontro com Deus começa pelo esvaziamento e pelo silêncio, Teresa d'Ávila — Teresa de Jesus — demonstra que esse encontro tem um endereço: o centro da própria alma. Nascida em 1515 e falecida em 1582, ela fundou dezessete mosteiros e deixou uma obra que a Igreja reconheceria séculos depois como Doutora da Fé. Lúcia Pedrosa-Pádua, em seu estudo sobre a mística e a humanização de Teresa, destaca que ela era descendente de judeus convertidos, o que a colocava numa posição de vulnerabilidade social constante numa Espanha dominada pela Inquisição (PEDROSA-PÁDUA, 2012, p. 38). É a partir dessa fragilidade que ela constrói um profundo caminho de autoconhecimento.

A metáfora central de Teresa para descrever a alma é a de um castelo de cristal, com muitos aposentos, onde Deus habita o centro — não como uma ideia distante, mas como uma presença viva, por potência, por presença e por essência. A vida espiritual é o percurso por dentro desse castelo, num processo de amadurecimento afetivo que culmina no matrimônio espiritual — a compreensão mística do mistério da Trindade não como doutrina a ser aprendida, mas como realidade a ser habitada.

O que distingue a experiência de Teresa é a combinação de profundidade mística com senso prático. Ela registra fenômenos espirituais intensos — visões, êxtases, arrebatamentos — mas subordina tudo a uma

orientação de missão. A própria Teresa é explícita: o verdadeiro proveito das graças não é o deleite pessoal, mas a força para servir. Em uma de suas descrições mais conhecidas, ela narra sentir um impacto repentino como se uma flecha de fogo a tivesse atingido no mais profundo do seu ser:

É como se o braseiro aceso que é o meu Deus saltasse uma fagulha que cai na alma, fazendo-a sentir o abrasamento intenso. E esse dardo, ao ser retirado, parece arrastar as entranhas da alma junto com ele, deixando-a totalmente consumida por um desejo de Deus. (TERESA DE ÁVILA, 2019, p. 194)

O ponto mais revelador é que ao atingir o ápice da experiência mística, Teresa não passa a querer morrer para estar com Deus — passa a querer viver para servi-lo. Insiste que Marta e Maria devem andar sempre juntas: a contemplação não se separa do serviço e da vida comum. Pedrosa-Pádua observa ainda o que denomina feminismo teológico de Teresa: numa época em que a virtude feminina era olhada com suspeita, ela defendeu o direito das mulheres de ler as Escrituras e de ter uma vida interior profunda (PEDROSA-PÁDUA, 2012, p. 112).

Francisco de Assis ilustra esse mesmo princípio por um caminho radicalmente diferente. Filho de um próspero comerciante de tecidos, apaixonado pela poesia dos trovadores franceses, ele não inicia sua história como um homem ascético. G. K. Chesterton enfatiza que mesmo após sua conversão Francisco nunca deixou de ser um trovador — apenas mudou o objeto de sua devoção: em vez de cantar para uma dama terrena, torna-se o amante de Deus e da senhora pobreza (CHESTERTON, 2014, p. 67). A transição ocorre de forma dramática num tribunal diante do bispo: Francisco devolve não apenas o dinheiro do pai, mas até as roupas que vestia, e sai pela

neve cantando em francês — não como um homem miserável, mas como um amante em êxtase.

Chesterton usa uma imagem precisa: Francisco era como um acróbata de Deus, andando de cabeça para baixo, vendo o mundo de um ângulo que os outros não conseguiam ver (CHESTERTON, 2014, p. 98). Nesse ângulo invertido, percebia que todas as coisas estavam penduradas por um fio de cabelo da misericórdia de Deus. Chamava cada criatura de irmão e irmã não como figura de linguagem, mas como convicção. Francisco morre deitado na terra nua, afirmando que não possuía nada. Cada gesto de sua vida era, nas palavras de Chesterton, uma estrofe de adoração (CHESTERTON, 2014, p. 143).

O que Antônio, Cassiano, Teresa e Francisco têm em comum é que em nenhum deles a experiência de Deus produziu passividade ou fuga da realidade. Pelo contrário: produziu ação, coragem, serviço e uma humanidade mais plena. A intensidade do encontro com o Transcendente não os tornou menos humanos — os tornou mais. Esse é o critério com o qual o fenômeno contemporâneo será avaliado nos capítulos seguintes: a experiência que não humaniza, que não serve, que não gera frutos concretos de amor e transformação, pode ser muita coisa — mas não corresponde ao que a tradição cristã histórica entende por encontro com o Deus vivo.

## 1.2 A Espiritualidade na Reforma Protestante

Se a tradição patrística e medieval demonstra que a experiência de Deus é constitutiva da fé cristã, a Reforma Protestante do século XVI confirma essa realidade por um caminho diferente. Longe de representar apenas uma revisão doutrinária intelectual, a Reforma produziu homens que experimentaram Deus de forma profunda e pessoal, reorientando a vida cristã

para um encontro direto com Deus — não mais mediado pelos sacramentos e pelas indulgências, mas pela Palavra e pelo Espírito Santo.

Martinho Lutero representa o exemplo mais dramático dessa reorientação. Sua jornada começa com uma crise existencial profunda — o medo da morte durante uma tempestade o leva a fazer votos a Santa Ana e a entrar no mosteiro agostiniano de Erfurt em busca de paz para sua alma. Ali, pela leitura de Romanos, compreende que a justiça de Deus não é um padrão punitivo, mas o meio pelo qual Ele justifica o pecador pela fé. Lutero descreve essa descoberta como passar pelas portas abertas para dentro do Paraíso (MCGRATH, 2018, p. 243). Trata-se de uma experiência de libertação que redefine toda a sua trajetória.

Embora frequentemente associado à oposição aos excessos dos entusiastas de seu tempo, Lutero afirmava crer na direção pessoal e direta do Espírito Santo. A recuperação de Filipe Melanchthon após oração fervorosa baseada nas promessas bíblicas é um exemplo documentado. E as músicas que compôs — como Castelo Forte é Nosso Deus, cujo texto afirma que o Espírito e os dons são nossos — revelam uma vida interior muito mais rica do que a imagem do polemista que chegou até a posteridade.

João Calvino descreve sua conversão como um ato súbito e soberano de Deus que subjugou sua mente — e é a partir daí que estudiosos o caracterizam como o teólogo do Espírito Santo (STOTT, 1999, p. 178). Para Calvino, é o Espírito que ilumina os eleitos para crerem no evangelho e que sela a união entre o crente e Cristo. Sua piedade não era apenas interior — era comunitária. Ele via Genebra como uma escola de Cristo, onde a pregação expositiva e a disciplina eclesiástica visavam santificar todos os aspectos da vida.

Ulrico Zuínglio representa uma ênfase distinta. Em Zurique, conduz a reforma com foco rigoroso na autoridade bíblica, removendo imagens e ritos sem fundamento textual explícito. Seu racionalismo teológico mais acentuado o leva ao célebre rompimento com Lutero no Colóquio de Marburgo. Já a Reforma Radical — os anabatistas — buscava reproduzir a pureza da igreja apostólica, com foco na regeneração interior e no batismo do crente como sinal de uma decisão consciente de seguir a Cristo. Em todos eles, havia a convicção de que o Espírito Santo habita cada membro do corpo de Cristo e distribui dons para a edificação de todos.

Em todas as correntes da Reforma, verifica-se uma convicção compartilhada: a experiência de Deus é real, pessoal e transformadora, e se dá pela obra do Espírito Santo mediada pela Palavra. Como observa McGrath, a Reforma não extinguiu a mística — ela a re-ancorou na Escritura (MCGRATH, 2018, p. 312).

Essa reorientação espiritual não ficou restrita à experiência interior dos reformadores — ela transformou profundamente a maneira como o povo de Deus se reunia para adorar. Para Lutero, a liturgia não era especulação cerebral, mas um encontro vivo onde Deus servia ao povo e o povo respondia. Diferente da missa medieval, centrada na visão — aquele olhar para a hóstia elevada —, Lutero transformou o espaço de culto em algo fundamentalmente auditivo. "O Evangelho é uma voz, não um escrito", afirmava. Os hinos que compôs, como Castelo Forte, não eram meros cânticos — eram brados de batalha espiritual que geravam catarse emocional e consolo contra a angústia. O povo não apenas escutava a doutrina, mas a internalizava cantando, sentindo o som ressoar no peito junto com a congregação. Havia choro público, arrependimento audível e um júbilo coletivo no cântico — experiência genuína, normatizada pela

Palavra. Calvino, frequentemente mal interpretado como frio e racionalista, via o coração humano como a sede central do culto e enfatizava que a liturgia deve mover os corretos afetos do crente. Em Genebra, toda a congregação — homens, mulheres e crianças — cantava os Salmos a uma só voz, sem acompanhamento instrumental. Visitantes relatavam o choro audível durante as orações de confissão e a comoção profunda quando a assembleia inteira entoava o Salmo 51. Zuínglio, por sua vez, promoveu um despojamento radical, removendo imagens e música para concentrar a atenção na Palavra — e na Ceia, os fiéis passavam os elementos de mão em mão, numa experiência deliberadamente comunitária e tátil. Já os anabatistas viveram o culto numa dimensão completamente diferente.

Perseguidos pela Igreja e pelo Estado, reuniam-se em florestas, cavernas, celeiros e casas escuras. O ambiente em si já era uma experiência total: o crepitar do fogo, o som do vento nas árvores, a proximidade física dos corpos numa sala apertada, o risco real de serem descobertos a qualquer momento. Nesse contexto de tensão e expectativa, o Espírito Santo não era apenas um tema doutrinário — era uma presença aguardada e sentida.

Cantavam os hinos compostos pelos mártires nas prisões, aguardando a execução, e quando esses cânticos ecoavam nas florestas, havia uma identificação visceral com o sofrimento de Cristo que poucos movimentos na história da Igreja produziram com tanta intensidade. E foi nesse ambiente que certas vertentes anabatistas registraram algo que vai além da emoção coletiva: visões, profecias, êxtases — experiências de iluminação direta do Espírito Santo que, para eles, não contradiziam a Escritura, mas a confirmavam e a tornavam viva. Havia choro convulsivo, prostração em oração fervorosa, brados de intercessão coletiva. O batismo de adultos — realizado sob risco de morte — era ele mesmo uma experiência de novo nascimento que envolvia o corpo inteiro, a emoção, a fé

e o compromisso radical com Cristo. O que os anabatistas mostram é que a experiência espiritual profunda — incluindo manifestações extraordinárias — não é invenção moderna. Ela existia, ancorada num contexto de entrega total, sofrimento real e fidelidade à Palavra. A diferença entre isso e o experiencialismo contemporâneo não está na intensidade da experiência — está no solo em que ela brota.

Essa herança chega ao mundo evangélico posterior por meio de autores como A. W. Tozer, que diagnostica: a igreja que não consegue adorar deve ser entretida, e homens que não conseguem conduzir a adoração devem providenciar o entretenimento (TOZER, 2009, p. 15). Richard Foster, em *Celebração da Disciplina*, resgata as disciplinas espirituais clássicas como caminhos concretos de abertura à graça (FOSTER, 2007). Dallas Willard, em *A Conspiração Divina*, argumenta que a vida cristã não é uma série de comportamentos corretos, mas uma transformação interior progressiva operada pelo Espírito (WILLARD, 2010). D. M. Lloyd-Jones insiste que a experiência cristã genuína não é emotivismo — é encontro real com o Deus vivo, com evidências concretas na vida do crente (LLOYD-JONES, 2009). Todos convergem para a mesma convicção: a fé cristã é, em sua essência, experiencial — mas essa experiência tem uma norma, uma direção e um fruto reconhecível.

### 1.3 Experiência Mística e Experiencialismo: Uma Distinção Necessária

Se a experiência de Deus é tão central à fé cristã, a questão que se coloca é: em que consiste a crítica ao que este trabalho denomina experiencialismo? A resposta está numa distinção que a história da Igreja sempre soube fazer, mas que o cenário contemporâneo tem sistematicamente apagado: a diferença entre experiência mística genuína e experiencialismo.

A experiência mística — como a que se verifica em Antão, Cassiano, Teresa, Francisco e Lutero — é sempre orientada para além de si mesma. Seu ponto de chegada é Deus, não o próprio sentimento. Seus frutos são humildade, serviço, transformação de caráter e amor ao próximo. Ela suporta o exame da Escritura. E não depende de um ambiente controlado para acontecer — ao contrário, frequentemente se manifesta no deserto, na solidão e no sofrimento.

O experiencialismo, por outro lado, constitui a busca pela experiência em si mesma. O sentimento torna-se o critério de validade da espiritualidade. O culto é avaliado como bem-sucedido quando os participantes relatam ter "sentido algo". A fé é medida pela intensidade das emoções produzidas. E quando o ambiente — a música, a luz, a retórica, a pressão de grupo — precisa ser cuidadosamente montado para garantir que a experiência aconteça, configura-se não uma abertura ao Espírito, mas uma engenharia da emoção.

John White, psiquiatra e teólogo, oferece uma contribuição metodologicamente valiosa para esse discernimento. Em sua investigação sobre manifestações em avivamentos históricos e contemporâneos, White recusa tanto o ceticismo que descarta tudo quanto o entusiasmo que aceita tudo. Sua conclusão é que, diante de certos fenômenos, a experiência psiquiátrica se vê impotente (WHITE, 1990, p. 23). Há algo que não cabe nas categorias clínicas.

White estabelece que as manifestações não devem ser julgadas por si mesmas. O julgamento deve ser feito em duas dimensões: o pomar e o fruto. O pomar é o cenário onde a manifestação ocorre: o tipo de pregação, se ela exalta a Cristo, se é fiel às Escrituras, se confronta o pecado. O fruto é o efeito duradouro na vida da pessoa: o testemunho, a mudança de caráter, a

permanência da transformação. Uma emoção intensa que não deixa fruto duradouro não constitui evidência de encontro com Deus (WHITE, 1990, p. 67).

Para esse discernimento, White recupera os cinco sinais propostos por Jonathan Edwards — teólogo e pregador do Primeiro Grande Avivamento americano do século XVIII — para identificar uma obra genuína do Espírito Santo: dar honra a Jesus histórico como Salvador; agir contra o reino de Satanás, combatendo o pecado; ter as Escrituras em alta consideração; despertar a consciência sobre a eternidade e a necessidade de Cristo; e expressar amor genuíno a Deus e ao próximo (WHITE, 1990, p. 89).

White mapeia ainda as causas possíveis de comportamentos anormais em reuniões religiosas: causas psicológicas; causas humanas induzidas pelo pregador (exaustão física, pressão das multidões); possibilidade de manifestações de origem demoníaca; e o que chama de o dedo de Deus agindo de forma extraordinária — muitas vezes surpreendendo exatamente os que eram céticos (WHITE, 1990, p. 134). Conclui que os avivamentos históricos de João Wesley e George Whitefield não podem ser explicados apenas pelas primeiras categorias (WHITE, 1990, p. 167).

A prova final da autenticidade, para White, não é a manifestação física em si — tremores, risos, quedas — mas se a experiência conduz a uma vida de santidade, arrependimento e comunhão íntima com Deus (WHITE, 1990, p. 189). Não é o que a pessoa sente ou deixa de sentir que valida a experiência — é o resultado: ela glorifica a Deus e leva a uma vida de santidade e serviço.

A distinção, portanto, não é entre experiência e ausência de experiência. É entre experiência orientada por Deus e experiência orientada

pelo eu. Entre o encontro que transforma e o espetáculo que entretém. Essa distinção constitui o critério com o qual se analisará, no capítulo seguinte, o que aconteceu com a espiritualidade cristã no contexto das igrejas contemporâneas brasileiras.

## **2 A CULTURA DO SENTIR E O CONTEXTO RELIGIOSO BRASILEIRO**

O relato que abre este capítulo é autobiográfico. Ele é registrado aqui não como recurso retórico, mas como ponto de partida legítimo de uma investigação: foi diante de uma experiência pessoal de dor e vulnerabilidade que a pergunta central desta pesquisa ganhou urgência real.

São 23 horas e não consigo dormir. Decido ligar a televisão — não para assistir a nada, mas para me distrair de um pensamento que não para: o laudo do médico confirma que o câncer já tomou o útero todo da minha mãe. Metástase. Pela manhã falaremos com o oncologista para saber qual o tratamento paliativo indicado.

Estou orando, clamando por um milagre, quando a televisão apresenta um pregador. Ele afirma, com convicção, que se alguém sacrificar algo que realmente custe, Deus secará o câncer que está corroendo quem se ama. E acrescenta: "Se você não tiver fé, eu tenho por mim e por você. Se Deus não curar, eu rasgo a minha Bíblia." O número da conta bancária aparece na tela. Um testemunho emocionante é exibido. A câmera volta ao pregador, que convida o telespectador a fazer uma prova de fé como Abraão ao estar disposto a sacrificar Isaque: o que você pode colocar no altar agora? Uma casa? Um carro?

Registro algo que me surpreende: mesmo conhecendo a Palavra de Deus desde criança, sinto naquele momento uma tentação real de tomar alguma atitude como demonstração de fé. A dor é uma força poderosa. E quem sabe manipular a dor dispõe de uma ferramenta formidável.

Naquela madrugada, depois de orar e entregar minha mãe nas mãos de Deus, a TV continuou ligada. Agora uma pessoa enferma era apresentada

como possuída por demônios, e o pregador afirmava que a causa de todos os cânceres é espiritual. Logo depois, uma oração para que o telespectador se tornasse alguém de sucesso, enquanto imagens de carros, iates e mansões passavam na tela. E um convite: Deus te chamou para governar.

É diante desse cenário que milhões de brasileiros se veem cotidianamente. Uma oferta constante de cura e prosperidade — oferecida por quem se apresenta como o único canal autorizado entre o fiel e Deus. O mecanismo que move essa máquina é sempre o mesmo: culpa, medo e ganância. Essas três forças, nas mãos erradas, deixam de ser caminhos de abertura a Deus e se tornam pedágios no meio do caminho.

Como observa o Eclesiastes, Deus colocou a eternidade no coração humano (Ec 3.11) — há em cada pessoa uma curiosidade pelo transcendente que nenhuma explicação puramente material consegue satisfazer. Naquela madrugada, a busca por distração era, no fundo, a busca por um anestésico para a dor. E a religião — pelo menos a que estava na tela — enxergou essa necessidade como oportunidade de negócio.

Quando a fé é reembalada como produto que entrega experiência imediata, emoção garantida e resultado prometido, ela deixa de ser o caminho estreito que leva à vida e se torna mais um item no mercado do bem-estar. Um hedonismo com verniz sagrado. Uma experiência com fim em si mesma, voltada para dentro de si mesma. É a partir desse cenário que se analisa, a seguir, como essa busca chegou ao interior das igrejas evangélicas brasileiras.

## 2.1 Religiosidade Brasileira e Apelo Emocional

O Brasil é um país de fé. Não no sentido vago e decorativo da expressão, mas num sentido profundo e constitutivo: a religiosidade faz parte

do modo como o brasileiro lida com a vida, com a morte, com o sofrimento e com a esperança — fato confirmado pelos dados do Censo 2022 do IBGE, que registrou que mais de 88% da população brasileira se declara pertencente a alguma religião (IBGE, 2023).

Essa religiosidade é naturalmente afetiva, sensorial e comunitária — não por fraqueza intelectual, mas por uma forma de estar no mundo que integra corpo, emoção e espírito de maneira que culturas mais racionalistas frequentemente dissociam.

Peter Berger, em *O Dossel Sagrado*, demonstra como a religião funciona como um sistema de legitimação da realidade — um conjunto de significados que uma sociedade constrói para dar sentido à sua existência (BERGER, 2017, p. 41). No Brasil, esse sistema sempre foi marcado por uma permeabilidade entre o sagrado e o cotidiano. O catolicismo popular, o espiritismo, as religiões de matriz africana e agora o evangelicalismo compartilham, cada um à sua maneira, essa característica: Deus — ou os espíritos, ou as entidades — não está distante e indiferente, mas presente, atuante, disponível para intervir na vida concreta das pessoas.

Charles Taylor, em *A Era Secular*, descreve como a modernidade ocidental produziu um sujeito fechado em si mesmo — um eu que se tornou a medida de todas as coisas, inclusive da experiência religiosa (TAYLOR, 2015, p. 38). Nesse contexto, a religião deixa de ser uma realidade objetiva à qual o crente se submete e passa a ser uma experiência subjetiva que o crente consome. Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, completa esse quadro: numa sociedade onde os vínculos são frágeis e as identidades fluidas, a busca por experiências intensas e imediatas torna-se uma forma de compensar a ausência de sentido permanente (BAUMAN, 2001, p. 73). O fiel

contemporâneo não quer pertencer — quer sentir. Não quer compromisso — quer emoção.

Essa combinação — uma religiosidade brasileira naturalmente afetiva com um sujeito moderno sedento de experiência imediata — criou um terreno fértil para o que se analisa nas seções seguintes. O problema surge quando essa afetividade é deliberadamente explorada como mecanismo de atração e retenção de fiéis, substituindo a formação espiritual pela produção de emoções.

## 2.2 O Neopentecostalismo e a Teologia da Prosperidade no Brasil

O anseio pelo transcendente que o Eclesiastes descreve (Ec 3.11) é legítimo e profundo. O problema não é esse anseio — o problema é o que acontece quando ele é explorado em vez de nutrido, manipulado em vez de orientado.

O termo neopentecostalismo designa uma vertente do protestantismo brasileiro surgida a partir dos anos 1970 e consolidada nas décadas seguintes, distinguindo-se do pentecostalismo clássico por características teológicas e litúrgicas específicas. Enquanto o pentecostalismo histórico enfatizava a santidade de vida, a glossolalia e a expectativa escatológica, o neopentecostalismo incorporou elementos externos ao universo evangélico tradicional: a teologia da prosperidade — segundo a qual a bênção financeira e a saúde física são direitos do crente fiel —, a guerra espiritual como estrutura central da cosmovisão, e uma liturgia voltada para o espetáculo e a experiência emocional imediata. Ricardo Mariano define esse segmento como marcado pela "mundanização" do sagrado, pela flexibilização dos costumes e pela adoção de uma lógica de mercado na gestão das comunidades religiosas (MARIANO, 1999, p. 44). É nesse contexto — e não no

pentecostalismo em sentido amplo — que esta pesquisa situa sua crítica ao experiencialismo litúrgico.

Paulo Romeiro, em *Evangélicos em Crise*, documenta com rigor o processo pelo qual movimentos religiosos passaram a tratar a fé como um negócio, explorando a ignorância e a boa fé das massas (ROMEIRO, 1995, p. 34). Do ponto de vista sociológico, Ricardo Mariano demonstra em *Neopentecostais* como essas novas igrejas realizaram profundas acomodações à sociedade de consumo, abandonando o ascetismo tradicional para adotar a lógica do mercado (MARIANO, 1999, p. 89). A modernização da igreja, nesse processo, não foi evangelização da cultura — foi sacralização do consumo.

O engano central que emerge desse movimento é uma inversão profunda: Deus deixa de ser o objeto da adoração para se tornar um instrumento da vontade humana. A teologia da prosperidade transforma a fé em uma barganha: o fiel pode exigir, decretar e cobrar de Deus, tratando a relação com o Criador como um contrato comercial onde o dízimo é o investimento que obriga a retribuição divina. Como demonstra Mariano, essas igrejas passaram a priorizar o "aqui e agora", transformando o evangelho em recurso puramente imediatista e pragmático (MARIANO, 1999, p. 147).

Em todos esses cenários de manipulação e mercantilização, verifica-se um denominador comum: o abandono da Bíblia Sagrada como autoridade. Pregadores oferecem respostas imediatas e revelações extrabíblicas que beiram o esoterismo. A Palavra de Deus, quando aparece, é usada como instrumento de convencimento emocional, não como norma de vida e fé.

Isso tem gerado danos que vão muito além do espiritual. O envolvimento na política, os escândalos financeiros de líderes, a cobertura institucional de abusos dentro de comunidades evangélicas — tudo isso tem comprometido a integridade da testemunha cristã na sociedade. Igrejas que mais parecem franquias do que comunidades de fé, onde líderes constroem impérios pessoais e se tornam intocáveis sob o argumento de que "não se toca nos ungidos do Senhor" — criando um ambiente onde ninguém pode questionar e qualquer discordância é revestida de pecado.

Há ainda uma dimensão desse fenômeno que precisa ser nomeada: a exacerbação da guerra espiritual. A Bíblia afirma que "não temos que lutar contra o sangue e a carne, mas contra os principados e potestades" (Ef 6.12). O problema é quando essa realidade bíblica é distorcida a ponto de criar uma paranoia coletiva, onde o mal é visto em cada canto, em imóveis, objetos e utensílios domésticos. As guerras espirituais bíblicas são travadas entre criaturas — anjos celestes e anjos caídos — e não entre Deus e o diabo como forças equivalentes, o que coloca a soberania de Deus em uma posição teologicamente insustentável.

Essa distorção alimenta um conflito social grave. A demonização de religiões como Umbanda e Candomblé não fica apenas no discurso — Mariano documenta casos de invasões de terreiros e agressões físicas a adeptos (MARIANO, 1999, p. 213). O episódio que ficou conhecido como o "chute na santa" é apenas o exemplo mais emblemático de uma postura que destrói a convivência pacífica, transformando vizinhos em inimigos espirituais.

O culto à personalidade é outro sintoma grave. Titulações que a história da Igreja nunca conheceu — ou conheceu com muito mais critério —

se multiplicam: já não basta ser pastor, é preciso ser bispo, apóstolo, profeta. E os próprios homens que ao longo da história viveram experiências genuínas com Deus — como os que foram estudados no capítulo anterior — jamais se valeram desses títulos para exercer sua autoridade espiritual.

No fundo, o que está em jogo é a teologia da retribuição: a ideia de que a aprovação de Deus se mede pela ausência de sofrimento, de que toda dificuldade é sinal de pecado ou de falta de fé. Os cinco solas da Reforma — *Sola fide*, *Sola gratia*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, *Soli Deo gloria* — conquistados a um custo altíssimo, estão sendo esquecidos como se nunca tivessem existido.

O que Romeiro e Mariano ajudam a ver, cada um com sua perspectiva — um como teólogo evangélico que fala de dentro da fé, preocupado pastoralmente com os danos causados ao próprio corpo da Igreja, e outro como sociólogo da religião que analisa o fenômeno com distância acadêmica e rigor empírico —, é que o problema não é o crescimento da fé evangélica em si, é que o problema não é o crescimento da fé evangélica em si. O problema é como essa fé foi mercantilizada e usada como ferramenta de dominação, atingindo justamente os que mais precisam de amparo real. As pessoas chegam com uma fome genuína — o mesmo anseio pelo transcendente que o *Eclesiastes* descreve. E em vez de encontrar pão, encontram pedra.

### 2.3 A Liturgia como Produto de Consumo Emocional

Se o neopentecostalismo oferece o contexto teológico e sociológico do problema, é na liturgia — nas práticas concretas do culto — que o experiencialismo encontra sua expressão mais visível e eficaz. O culto não é apenas o espelho de uma teologia: ele é também o seu principal formador. O que as pessoas fazem repetidamente aos domingos vai moldando o que elas acreditam, o que esperam de Deus e o que entendem por vida espiritual.

Leonildo Silveira Campos, em *Teatro, Templo e Mercado*, demonstra como as grandes igrejas neopentecostais reproduzem deliberadamente a lógica do espetáculo: o culto é um produto, o fiel é um consumidor, e o objetivo é a satisfação imediata da demanda emocional (CAMPOS, 1997, p. 78). A iluminação cênica, o som calibrado, a retórica de impacto, as promessas de cura — tudo isso compõe uma engenharia da emoção que tem muito mais em comum com a indústria do entretenimento do que com a tradição litúrgica cristã.

Isso não significa que toda emoção no culto seja manipulação. Como demonstrado ao longo do primeiro capítulo, a emoção é legítima e pode ser fruto genuíno da ação do Espírito — os próprios Padres do Deserto, Teresa d'Ávila e os reformadores experimentaram e validaram essa dimensão afetiva da fé.

O problema é quando a emoção deixa de ser consequência do encontro com Deus e passa a ser o objetivo do culto — quando o sucesso da reunião é medido pela intensidade das reações produzidas, e não pelo fruto na vida dos participantes.

Scot McKnight, em *Uma Igreja Chamada Tov*, analisa como culturas institucionais de abuso se sustentam dentro de igrejas, e um de seus achados mais perturbadores é o papel da experiência emocional nesse processo (MCKNIGHT, 2022, p. 112). Em ambientes onde a liderança é carismática e incontestável, a experiência emocional intensa funciona como um cimento que mantém os fiéis presos: quem já "sentiu tanto" naquele lugar tem dificuldade de questionar o que acontece ali, porque questionar seria, nessa lógica, questionar a própria experiência de Deus.

O quadro que emerge é preocupante: uma geração inteira de cristãos brasileiros está sendo formada por uma compreensão da fé que a reduz à gestão das próprias emoções. A oração vira técnica de autoajuda. O louvor vira aquecimento emocional para o sermão. O sermão vira gatilho para a oferta. E Deus — o Deus vivo, soberano, que fala pela Escritura e age pelo Espírito — vai sendo paulatinamente substituído por uma experiência que o homem produz para si mesmo.

É diante desse diagnóstico que o próximo capítulo propõe não apenas uma crítica, mas uma resposta: a recuperação de uma espiritualidade que integra Palavra, Espírito e vida concreta, ancorada nos critérios que a própria Escritura oferece para discernir o autêntico do falso, o encontro do espetáculo, o pão da pedra.

### **3 POR UMA ESPIRITUALIDADE EQUILIBRADA: A PALAVRA COMO BASE DA EXPERIÊNCIA**

Descobri muito cedo, ao ensinar minhas duas filhas a andar de bicicleta, um princípio que ficou comigo. Quando olhamos apenas para onde estamos — para os pedais, para o pneu, para o chão logo à frente — acabamos nos desequilibrando e caindo. Mas quando trocamos o foco de onde estamos para onde vamos, as coisas começam a mudar. Minhas filhas não conseguiam equilibrar porque fixavam os olhos nos pedais. Quando olharam para a linha de chegada, o equilíbrio veio quase sozinho.

A neurociência do movimento confirma esse princípio: quando o aprendiz foca num alvo estável à frente em vez de monitorar os próprios pés, o sistema motor consegue fazer os ajustes necessários de forma quase automática (SCHMIDT; WRISBERG, 2010, p. 134). O equilíbrio depende do alvo futuro — não da obsessão com o passo imediato.

Essa lógica vale também para a vida espiritual. D. M. Lloyd-Jones acreditava que a única regra de fé e conduta é a Palavra de Deus — mas que a história da Igreja deve ser como uma mãe para os cristãos (LLOYD-JONES, 2009, p. 23). Não para prender ao passado, mas para dar perspectiva sobre onde se está e para onde se vai.

Quando se olha para essa história com atenção, não se encontra uma fé sem experiência. Encontra-se o contrário. Moisés diante da sarça ardente, o monte que fumegava e soltava relâmpagos, homens que profetizavam em estados que as próprias Escrituras descrevem de forma surpreendente — como no episódio em que o próprio Saul, em Ramá, despiu a túnica e ficou prostrado em terra o dia todo e a noite toda, profetizando diante de Samuel (1 Sm 19.23-24). Ezequiel, junto ao rio Quebar, teve visões dos céus abertos tão

intensas que seu corpo não suportou — ele precisou ser colocado em pé por uma ação sobrenatural (Ez 1.1; 2.2).

O livro de Atos é, de ponta a ponta, um relato de manifestações do Espírito Santo sobre homens improváveis. E homens que, por causa do que haviam experimentado, estavam dispostos a não ter a própria vida como preciosa, contanto que pudessem testemunhar do amor de Deus ao mundo. Como argumenta N. T. Wright, a transformação radical dos discípulos do pavor para a disposição inabalável de enfrentar o martírio é historicamente inexplicável se a experiência que relatavam não tivesse sido real (WRIGHT, 2003, p. 686).

Ao longo da história, essa marca — homens e mulheres que experimentaram um toque sobrenatural que os impulsionou além dos seus próprios limites — aparece repetidamente, sempre com frutos que vão muito além da emoção passageira. No Avivamento do País de Gales, em 1904 e 1905, o jovem Evan Roberts decidiu simplesmente orar em reuniões, esperando uma manifestação baseada na oração "venha o teu reino". O movimento gerou transformação de comunidades inteiras e redução da criminalidade, documentada pelos jornais da época (ORR, 1973).

Na África do Sul, o missionário Erlo Stegen atuava entre os Zulus sentindo-se profundamente frustrado. Percebeu que o conhecimento teológico e a didática humana não eram suficientes para mudar a vida de pessoas tão oprimidas. Foi após uma busca intensa por Deus que uma experiência sobrenatural desencadeou o que ficou conhecido como o Avivamento entre os Zulus, centralizado na Missão KwaSizabantu a partir de 1970. O impacto foi tão concreto que chegou a afetar a produção agrícola da

região — fenômeno estudado por missiólogos e cientistas sociais (KOCH, 1981).

Fenômeno semelhante ocorreu em Almolonga, na Guatemala, a partir da década de 1970. A cidade estava destruída pelo alcoolismo e pela violência. Depois de um movimento de busca e clamor por Deus, a comunidade viveu um avivamento que fechou as quatro prisões locais por falta de presos e transformou a economia da região — Almolonga tornou-se uma das maiores exportadoras de produtos agrícolas da América Central (OTIS, 1999).

Há ainda o exemplo da Coreia do Sul. Após o armistício da Guerra da Coreia em 1953, o país estava em ruínas, com um PIB per capita inferior a 67 dólares. Em poucas décadas, protagonizou uma das maiores transformações econômicas da história moderna. Pesquisadores do desenvolvimento identificaram que essa transformação foi precedida e acompanhada por uma profunda reconfiguração espiritual — o crescimento do protestantismo coreano, impulsionado pelo histórico Avivamento de Pyongyang e pelos movimentos de oração de madrugada, gerou uma mudança comportamental e ética que funcionou como catalisador para a erradicação do analfabetismo e a elevação da integridade pública (KIM; KIM, 2014). A Coreia do Sul tornou-se também a segunda maior nação enviada de missionários do mundo. Experiência espiritual que produz esse tipo de fruto não é entretenimento emocional — é outra coisa completamente diferente.

É a partir desse horizonte histórico e bíblico que se propõem os fundamentos de uma espiritualidade equilibrada — que não nega a experiência, mas a orienta; que não teme o Espírito, mas discerne os espíritos;

que não produz emoção artificialmente, mas recebe com gratidão e humildade o que o Espírito verdadeiramente faz.

### 3.1 Critérios Bíblicos para o Discernimento Espiritual

*"O culto ao Deus vivo e verdadeiro é essencialmente um engajamento com Ele nos termos que Ele propõe e da maneira que apenas Ele torna possível."*  
— David Peterson

A pergunta que se coloca diante do diagnóstico realizado nos capítulos anteriores é: como identificar, com bases bíblicas e históricas, uma experiência espiritual genuína? David Peterson, em Teologia Bíblica da Adoração, oferece uma definição que redefine o problema na raiz: a adoração ao Deus vivo e verdadeiro é essencialmente um engajamento com Ele nos termos que Ele propõe e da maneira que apenas Ele torna possível (PETERSON, 2019, p. 21). Essa afirmação desloca o controle da adoração das mãos do homem para as mãos de Deus. Adoração não é o que o crente inventa para expressar o que sente por Deus — é o que Deus torna possível para que o crente possa se aproximar Dele.

Quando se examina o Antigo Testamento com esse olhar, algo se torna claro: a adoração aceitável sempre começa com a ação de Deus, não com a criatividade humana. Antes da adoração, há redenção. Deus liberta Israel do Egito para que depois possam servir com exclusividade. O tabernáculo e os sacrifícios não eram meios de manipular a Deus — eram provisões bondosas de Deus para um povo pecador que precisava de um caminho para habitar na Sua presença (PETERSON, 2019, p. 67).

No Novo Testamento, Jesus é o cumprimento e a substituição de todas essas instituições. Ele é o verdadeiro Templo — nele a glória de Deus se torna visível e acessível. Ele oferece a Deus a adoração perfeita por meio de sua obediência total, que culmina na cruz. E agora, por meio Dele, o caminho para a presença de Deus está aberto (PETERSON, 2019, p. 143).

É dentro desse horizonte que o apóstolo Paulo descreve o que é a adoração cristã em Romanos 12.1-2: em vez de oferecermos animais, somos chamados a oferecer os nossos próprios corpos — nossa vida inteira — como sacrifício vivo. Paulo chama isso de *logikē latreia*: adoração racional, adoração que faz sentido para quem realmente entendeu a misericórdia de Deus em Cristo (PETERSON, 2019, p. 189). Adorar a Deus significa servi-Lo no local de trabalho, na família, na sociedade — fugindo da conformidade com os valores deste mundo e sendo transformado pela renovação da mente.

Disso decorre um critério prático e bíblico para o discernimento: se uma experiência espiritual não produz essa orientação de vida — se não leva ao serviço, à transformação do caráter, à submissão à Palavra —, há algo errado, independentemente da intensidade emocional que produziu. O critério não é a emoção sentida, mas o fruto gerado. A Escritura é explícita: pelos frutos os conhecereis (Mt 7.16); o amor a Deus se prova pelo amor ao próximo (1 Jo 4.20); o Espírito Santo produz frutos de caráter, não apenas manifestações de poder (Gl 5.22-23).

Paulo deixa claro em 1 Coríntios 14 que tudo deve ser feito para edificação e com decência e ordem (v. 26.40). Um culto que depende do caos emocional para se sentir espiritual está medindo a presença de Deus pela intensidade da desordem — o que não tem respaldo bíblico sério. E em 1 João 4.1, o apóstolo é direto: não acrediteis em todo espírito, mas provai se os

espíritos são de Deus. O mandato do discernimento não é opcional — é uma responsabilidade de todo crente. Uma experiência genuína do Espírito Santo sempre aponta para Cristo, nunca para si mesma.

### 3.1.1 O contraste com os avivamentos históricos

A história da Igreja registra momentos em que o Espírito Santo visitou o Seu povo de maneira inegável — e o que se observa nesses registros é precisamente o oposto do que se produz nos cultos contemporâneos marcados pelo experiencialismo. Em Herrnhut, em 1727, o chamado "Pentecoste Moraviano" tomou a congregação de maneira espontânea, resultando num choro coletivo e numa comunhão que ninguém havia programado, e que deu origem a uma vigília de oração ininterrupta de cem anos. Nas pregações de George Whitefield e John Wesley ao ar livre, mineiros e trabalhadores braçais caíam por terra em profundo arrependimento — não porque o pregador mandasse cair, mas porque a santidade de Deus confrontava a consciência do pecado. No diário de David Brainerd, a exposição simples do Evangelho entre indígenas americanos, sem recursos cênicos de nenhum tipo, levava homens e mulheres a agonizarem por dias em angústia de alma genuína. O denominador comum desses avivamentos não é a ausência de emoção — é a ausência de fabricação. A experiência nasce do encontro com Deus mediado pela Palavra; não é convocada por técnica.

### 3.1.2 A engenharia das sensações

O contraste com o cenário neopentecostal contemporâneo é agudo. O que se observa em grande parte dos cultos atuais não é o quebrantamento espontâneo diante da santidade de Deus, mas o que se pode descrever como uma engenharia deliberada das sensações — a substituição da ação do Espírito pela manipulação neuroemocional e pela aplicação de técnicas de indução no altar. O ministro constrói um ambiente de alta carga emocional por meio do som repetitivo, do ritmo da fala e da modulação calculada da voz,

lançando mão de comandos que conduzem o comportamento coletivo: *"Olha um anjo passando ali atrás!", "Feche os olhos e imagine agora!", "Grite mais alto... mais alto... é para o Senhor!", "Quando eu soprar no três, vocês vão cair!", "Vou passar o paletó que tem unção e todos vão sentir o que eu carrego de Deus!"* Essas expressões não emergem de uma experiência espontânea — são a produção deliberada de um estado emocional coletivo que se confunde com espiritualidade. O resultado a longo prazo é uma tragédia pastoral que se manifesta em três dimensões: a culpa lançada sobre o fiel quando a emoção passa e a promessa não se confirma, pois sempre "faltou fé" ou "houve dúvida no coração"; o esgotamento espiritual de quem, submetido a sucessivos picos de catarse emocional, desenvolve uma espécie de anestesia — e passa a enxergar a exposição bíblica séria como algo "frio" e sem vida; e o esvaziamento do Evangelho em si, substituído por um show de ilusionismo espiritual voltado para a satisfação imediata, no lugar do chamado radical de Jesus ao arrependimento, à negação do eu e à santificação.

### 3.1.3 Ressalva Teológica

Diante desse diagnóstico, é indispensável uma ressalva teológica. Por Sua soberana misericórdia e por fidelidade à Sua própria Palavra, Deus não deixa de agir. Há casos reais de pessoas que foram genuinamente salvas ou curadas dentro dessas reuniões — não por causa do método, mas apesar dele. Deus, em Sua graça condescendente, alcança o coração sincero e faminto mesmo através das falhas e das intenções tortas do pregador. A eficácia da Palavra de Deus não fica refém da integridade do ministro. No entanto, a exceção da graça divina não justifica a perversidade do método. A questão não é se Deus pode agir num ambiente assim — é se esse ambiente honra a Deus, edifica genuinamente o Seu povo e produz o fruto que o próprio Cristo descreveu como evidência de uma obra verdadeira. E é precisamente esse fruto — transformação de caráter, submissão à Palavra, serviço ao próximo — que os critérios bíblicos examinados nesta seção nos ensinam a discernir.

### 3.2 A Palavra como Base e Norma da Experiência

Uma das afirmações mais precisas de Peterson é esta: a adoração não é um evento que se produz — é uma vida que se recebe (PETERSON, 2019, p. 234). Só se pode adorar porque Deus, em sua misericórdia, purificou o crente pelo sangue de Jesus e lhe deu seu Espírito para que sua consciência fosse liberta para servi-Lo com alegria. Isso inverte completamente a lógica do experiencialismo, que coloca o homem como produtor da experiência e Deus como seu destinatário passivo.

Russell Shedd, em *Adoração Bíblica*, aponta que a tendência moderna de concentrar o culto no homem — no sentir-se bem — transforma Deus num espectador das atividades humanas (SHEDD, 1987, p. 47). Na adoração verdadeira, porém, Deus é o personagem central e transformador. Não o facilitador da experiência emocional do crente, mas o Senhor que vem ao encontro do Seu povo pela Palavra, pela pregação, pela Ceia, pela oração — e que por esse encontro confronta, conforta e transforma.

Shedd também adverte sobre a confusão entre experiência estética e experiência espiritual (SHEDD, 1987, p. 89). Beleza, arquitetura, música bem executada — tudo isso pode tocar profundamente um ser humano. O problema surge quando o adorador recusa elevar os olhos acima da criação para o Criador — quando o prazer de ouvir boa música é confundido com adoração, e o conteúdo da Palavra e a presença de Deus são ignorados em favor da experiência sensorial.

Isso não significa que as experiências físicas no culto sejam automaticamente falsas. Como demonstrado na seção 1.3, a emoção é legítima e pode ser fruto genuíno da ação do Espírito. O que Shedd ensina é

que essas experiências não devem ser o termômetro da espiritualidade: apenas o coração submetido a Deus pode fazer esse tipo de medição (SHEDD, 1987, p. 134).

Peterson, apoiado em Atos 2.42, propõe que as práticas fundamentais do culto cristão — o ensino apostólico, a comunhão, o partir do pão e as orações — são o ambiente em que a adoração genuína acontece (PETERSON, 2019, p. 267). Um culto sem substância bíblica se evapora. O ensino deve levar ao pleno conhecimento da vontade de Deus e à maturidade. A Ceia do Senhor não é um ritual místico isolado, mas uma refeição de comunhão que expressa a participação comum nos benefícios da morte de Cristo e a unidade com seu povo.

O efeito final de uma adoração centrada na Palavra e no Espírito é duplo: Deus se agrada dos verdadeiros adoradores, e estes encontram seu descanso e satisfação plena nele. Na presença do Deus santo, o adorador sente o desconforto com seus deslizes — o que gera um desejo ardente de purificação e obediência, não de repetição do estado emocional. A adoração verdadeira sempre transborda em missão.

### 3.3 Fundamentos para uma Espiritualidade Integrada

A pergunta que este trabalho inteiro preparou é: como seria uma espiritualidade cristã que integre, com equilíbrio, a Palavra, a experiência legítima do Espírito e a vida concreta no mundo? Não uma espiritualidade que nega a experiência por medo do excesso, nem uma que abraça o excesso por medo do racionalismo — mas uma terceira via, ancorada no evangelho.

Timothy Keller, em *Igreja Centrada*, propõe que o coração do povo de Deus deve ser moldado pelo próprio evangelho — que funciona como uma

terceira via entre o legalismo da religiosidade e o relativismo da irreligião (KELLER, 2014, p. 44). Essa terceira via não é um meio-termo frouxo: está ancorada numa realidade que nenhum dos dois extremos possui: a graça.

O evangelho ensina que somos tão pecadores que Jesus precisou morrer por nós — o que destrói qualquer sentimento de superioridade moral. Ao mesmo tempo, afirma que somos tão amados que Jesus se alegrou em morrer por nós — o que gera uma confiança que não depende da aprovação das pessoas, permitindo que o povo de Deus aja com coragem e sem medo de ser diferente (KELLER, 2014, p. 67). É essa dupla convicção que produz a humildade sem fraqueza e a confiança sem arrogância que caracterizam uma espiritualidade madura.

Para Keller, a igreja que vive esse evangelho deve carregar uma marca de contracultura para o bem comum (KELLER, 2014, p. 234). Ela mostra ao mundo uma forma alternativa de lidar com o dinheiro — generosidade radical. Com a sexualidade — castidade e fidelidade. Com o poder — serviço sacrificial. A comunidade cristã não é uma bolha de isolamento nem um camaleão que se assimila à cultura — ela é igual, diferente e engajada ao mesmo tempo: presente na cidade, falando sua linguagem, entendendo suas aspirações — mas com uma vida tão transformada pelo evangelho que sua própria existência desperta curiosidade.

McKnight, em *Uma Igreja Chamada Tov*, acrescenta a essa visão uma dimensão indispensável: a cultura interna da comunidade (MCKNIGHT, 2022, p. 78). Uma espiritualidade integrada não é apenas uma teologia correta — é uma prática de bondade concreta dentro da comunidade. Igrejas que pregam o evangelho da graça mas constroem culturas internas de medo e controle não estão vivendo o que pregam. A prova da espiritualidade não está

no púlpito — está no corredor, na conversa entre membros, na maneira como os líderes respondem quando são questionados.

O que todos esses autores convergem para afirmar é o seguinte: uma espiritualidade integrada não é uma fórmula, é uma direção. É a direção de uma vida que foi tocada pelo evangelho e que, por isso, não consegue mais separar o que sente de Deus do que faz pelo próximo. Que adora no domingo e serve na segunda. Que canta com o coração e pensa com a mente. Que abre espaço para que o Espírito aja — mas examina tudo à luz da Palavra.

Antão ficou oitenta anos no deserto e saiu mais humano, não menos. Teresa foi arrebatada até o ponto da morte e voltou querendo servir. Francisco abraçou a pobreza total e encontrou alegria que o mundo não compreendia. Lutero teve sua consciência libertada pela graça e reformou a Igreja. Evan Roberts orou em silêncio e o País de Gales acordou. O que esses homens e essa mulher têm em comum não é uma técnica, uma atmosfera ou um método de produção de emoções. Têm um encontro — real, pessoal, transformador — com o Deus vivo. E esse encontro, quando genuíno, não deixa a pessoa igual.

O critério final e o horizonte pastoral são, portanto: não a ausência de experiência, mas a presença de fruto. Não o silêncio do Espírito, mas a soberania da Palavra sobre o Espírito que age. Não a repetição de emoções, mas a transformação progressiva à imagem de Cristo. Uma espiritualidade que não precise de luzes especiais para acontecer — mas que, quando acontece, ilumine tudo ao redor.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa partiu de uma pergunta que incomodava há anos: em que medida a centralidade das sensações emocionais nas práticas litúrgicas contemporâneas representa um desvio da espiritualidade bíblica? O critério adotado ao longo de todo o percurso foi a Palavra de Deus — não a tradição em si, embora a tradição tenha sido ouvida com atenção e respeito. A história da Igreja aparece neste trabalho como testemunha qualificada, não como tribunal. Ela confirma, ilustra e enriquece — mas é a Escritura que normatiza. A resposta encontrada ao longo desse percurso não é simples — e talvez seja exatamente por isso que parece verdadeira. As sensações emocionais são reais, legítimas e fazem parte da fé cristã desde os seus primórdios. O problema não é sentir. O problema é quando o sentir se torna o destino — quando a escada que deveria levar a Deus se transforma no objeto de admiração em si mesma, e o crente, em vez de subir, passa o tempo admirando as próprias panturrilhas.

O primeiro capítulo revelou algo inesperado. Esperava-se encontrar nos Padres do Deserto, nos místicos medievais e nos reformadores uma espiritualidade austera e emocionalmente contida — e encontrou-se exatamente o oposto. Antão emergiu de vinte anos de isolamento mais humano, não menos. Teresa d'Ávila descreveu experiências que fariam corar qualquer pregador contemporâneo de êxtases. Francisco de Assis pregava para os pássaros e abraçava lobos com uma alegria que beirava o escândalo. Lutero chorava em oração e afirmava ter recebido direção pessoal do Espírito. O que esses homens e essa mulher têm em comum não é a ausência de experiência — é a orientação dela. João Cassiano, que sistematizou o ensinamento dos Padres do Deserto para o Ocidente, fornece a categoria mais precisa: a distinção entre escopos e telos. O escopos — o objetivo imediato — é a pureza do coração. O telos — o fim último — é o Reino de Deus. Quando a experiência se torna o telos, toda a jornada se desvirtua.

O segundo capítulo trouxe um desafio mais pessoal. A cena da madrugada com a mãe enferma e a televisão ligada não estava no roteiro original desta pesquisa — mas foi ela que mostrou com mais clareza do que qualquer teoria o mecanismo do experiencialismo: ele se alimenta da dor real de pessoas reais. Culpa, medo e ganância são as ferramentas de um mercado que aprendeu a empacotar a esperança e vendê-la em prestações. Ricardo Mariano e Paulo Romeiro demonstraram que esse fenômeno não é acidental — é o resultado de um processo deliberado de acomodação da fé à lógica do consumo. As pessoas chegam com uma fome genuína, com o mesmo anseio pelo transcendente que o Eclesiastes descreve. E em vez de encontrar pão, encontram pedra.

O terceiro capítulo foi onde se encontrou não apenas o diagnóstico, mas a proposta. David Peterson demonstrou que a adoração verdadeira não é um evento que se produz — é uma vida que se recebe. Russell Shedd lembrou que Deus não é espectador das atividades emocionais dos crentes — Ele é o personagem central e transformador do culto. E Timothy Keller ajudou a enxergar que uma espiritualidade equilibrada não é uma fórmula de meio-termo — é uma terceira via moldada pelo evangelho, onde somos ao mesmo tempo mais pecadores do que pensávamos e mais amados do que merecemos. Uma fé madura não tem medo da experiência — ela simplesmente sabe que a experiência verdadeira sempre produz fruto, sempre aponta para Cristo, sempre transborda em amor ao próximo.

Esta pesquisa trouxe também uma contribuição pessoal inesperada: a paz de quem entende que o trem precisa dos dois trilhos para andar. A Palavra sem o Espírito esfria. O Espírito sem a Palavra queima. E os dois juntos — ancorados na história, normatizados pela Escritura e produtores de fruto real

— são o caminho que a tradição cristã sempre conheceu, mesmo quando não sabia nomear.

Para aqueles que, cansados dos excessos, correm o risco de jogar fora algo genuíno: Deus não destituiu os cristãos dos seus sentimentos. Eles são ferramentas, não fins em si mesmos. A fé cristã não tem seu fim em experiências sensoriais — tem seu fim no deleite total em Deus, que busca os verdadeiros adoradores e que nesses adoradores encontra o seu prazer. Não porque sempre sintam algo extraordinário — mas porque descobriram que o Deus que se encontra na Palavra, na Ceia, na oração e no serviço ao próximo é suficiente. Sempre foi. E sempre será.

Este trabalho tem limites que precisam ser reconhecidos. A pesquisa é essencialmente bibliográfica e não incluiu pesquisa de campo com congregações específicas — o que seria um passo natural para aprofundar as conclusões pastorais aqui apresentadas. Ficaram de fora também um estudo mais detalhado do pentecostalismo clássico e seu contraste com o neopentecostalismo, bem como uma análise do papel das mídias digitais na aceleração do experiencialismo contemporâneo. Sugere-se que pesquisas futuras se debrucem sobre esses temas — especialmente sobre como as plataformas digitais estão reconfigurando as práticas litúrgicas e a formação espiritual de uma geração inteira que aprendeu a buscar uma experiência de Deus através de uma tela.

A pergunta que iniciou esta pesquisa permanece viva — não como questão sem resposta, mas como desafio pastoral permanente. Em cada geração, a Igreja precisa perguntar: adoramos a Deus nas condições que Ele estabelece na Sua Palavra, ou produzimos experiências que nos agradam? E é a Palavra que responde — não a tradição, não o sentimento, não o sucesso do

ministério. A resposta a essa pergunta não determina apenas a qualidade do culto. Determina a qualidade da fé.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Espiritualidade cristã histórica, adoração e formação espiritual

CASSIAN, John.. *The Conferences*. Tradução e anotações de Boniface Ramsey, O.P. New York: Paulist Press, 1997. (Ancient Christian Writers, n. 57)

FOSTER, Richard J.. *Celebração da disciplina*. São Paulo: Vida, 2007.

KELLER, Timothy.. *Igreja centrada*. : desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LACARRIÈRE, Jacques.. *Padres do Deserto*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

LLOYD-JONES, D. M.. *A vida no Espírito*. São Paulo: PES, 2009.

McKNIGHT, Scot.. *Uma igreja chamada Tov*. : resistindo a uma cultura de abusos e estabelecendo uma bondade que cura. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia.. *Santa Teresa de Jesus*. : mística e humanização. São Paulo: Paulinas, 2012.

PETERSON, David.. *Teologia bíblica da adoração*. : cultuando a Deus como ele orienta e deseja. São Paulo: Vida Nova, 2019.

PIPER, John.. *Em busca de Deus*. : a satisfação de Deus em nós. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

SHEDD, Russell P.. *Adoração bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 1987.

STOTT, John.. *O cristão contemporâneo*. São Paulo: ABU, 1999.

TERESA DE ÁVILA .. *As Moradas do Castelo Interior*. 2. ed. Curitiba: ed. digital, 2019.

TOZER, A. W.. *O conhecimento do Santo*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

WILLARD, Dallas.. *A conspiração divina*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

### 2. Fenomenologia e experiência religiosa

ELIADE, Mircea.. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAMES, William.. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.

OTTO, Rudolf.. *O sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2017.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich.. *Sobre a religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- TILLICH, Paul.. *Dinâmica da fé*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TILLICH, Paul.. *Teologia sistemática*. São Paulo: Sinodal, 2005.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: Religião**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: set. 2026.

### **3. Teologia sistemática, bíblica e pneumatologia**

- BARTH, Karl.. *A epístola aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2012.
- CARSON, D. A.. *A suficiência das Escrituras*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- CHESTERTON, G. K.. *São Francisco de Assis*. Campinas: Ecclesiae, 2014.
- GRUDEM, Wayne.. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- McGRATH, Alister.. *Teologia. : fundamentos e temas*. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.
- STORM, Sam.. *O Espírito Santo e os dons espirituais*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- WHITE, John.. *Quando o espírito vem com poder. : sinais e maravilhas entre o povo de Deus*. São Paulo: ABU, 1990.
- WRIGHT, N. T.. *A ressurreição do Filho de Deus*. São Paulo: Paulus, 2003. (Série As Origens Cristãs e a Questão de Deus, v. 3)

### **4. História da Igreja**

- EUSÉBIO DE CESAREIA .. *História eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.
- LATOURETTE, Kenneth Scott.. *História do Cristianismo*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1958. 2 v.
- WALKER, Williston.. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006.

### **5. Neopentecostalismo e campo religioso brasileiro**

- ALMEIDA, Ronaldo de.. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Edusp, 2009.
- CAMPOS, Leonildo Silveira.. *Teatro, templo e mercado. : organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO.. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER.

MARIANO, Ricardo.. *Neopentecostais*. : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

ROMEIRO, Paulo.. *Evangélicos em crise*. : decadência doutrinária na igreja brasileira. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

## **6. Sociologia da religião e modernidade**

BAUMAN, Zygmunt.. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, Peter.. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 2017.

GIDDENS, Anthony.. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

TAYLOR, Charles.. *A era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

## **7. Avivamentos e transformação social**

KIM, Sebastian C. H.; KIM, Kirsteen.. *A History of Korean Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KOCH, Kurt E.. *God Among the Zulus*. KSB Publishers, 1981.

OTIS, George Jr.. *Informed Intercession*. Renewal Publishing, 1999.

ORR, J. Edwin.. *The Flaming Tongue*. : the Evangelical Awakening 1900-1911. Chicago: Moody Press, 1973.

BRAINERD, David. **Diário de David Brainerd**. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

EDWARDS, Jonathan. **Afeições religiosas**. São Paulo: Os Puritanos, 2012.

WHITEFIELD, George. **Journals**. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1960.

## **8. Discernimento espiritual**

FABRICIO, Ismael.. *Discernimento espiritual*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

## **9. Ciências do movimento**

SCHMIDT, Richard A.; WRISBERG, Craig A.. *Aprendizagem e Performance Motora*. : uma abordagem da situação para a prática. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.