

ISSN 1806563-5



TEOLOGIA

SOCIEDADE

Nº 1

Agosto de 2004 ■ São Paulo - SP

▶ O EVANGELHO DE MARCOS

*Archibald Mulford
Woodruff*

▶ A CRIAÇÃO MANIFESTA A GRAÇA DE DEUS

Eduardo Galasso Faria

▶ NOTAS SOBRE A ESPIRITUALIDADE
EM CALVINO

Áureo Rodrigues de Oliveira

▶ “SE ROMA PERECER, O QUE SE
HÁ DE SALVAR?” SANTO AGOSTINHO
E A QUEDA DE ROMA

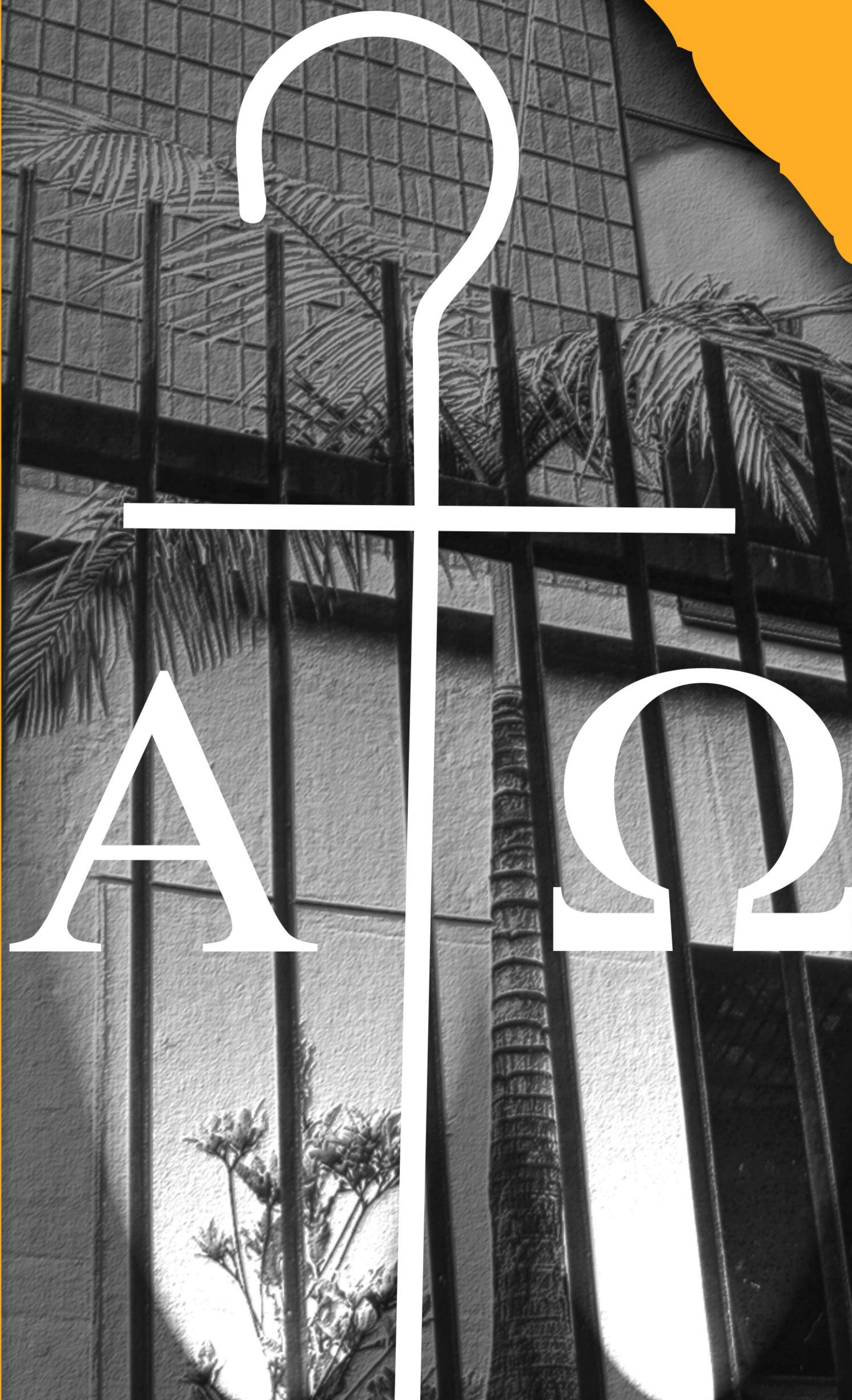
Gerson Correia de Lacerda

▶ A BÍBLIA NO
ACONSELHAMENTO
PASTORAL

*Shirley Maria dos Santos
Proença*

▶ DESENCANTAMENTO
DO MUNDO
EM MAX WEBER

*Valdinei Aparecido
Ferreira*





Editor

Valdinei Aparecido Ferreira

Comissão Editorial

Eduardo Galasso Faria, Fernando Bortoleto Filho,
Gerson Correia de Lacerda, Shirley Maria dos Santos
Proença, Paulo Proença e Valdinei Aparecido Ferreira.

Teologia e Sociedade é editada pelo
Seminário Teológico de São Paulo da
Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
E-mail: teologiaesociedade@seminariosaopaulo.org.br
Endereço: Rua Genebra, 180 – CEP 01316-010
São Paulo, SP, Brasil
Telefone (11) 3106-2026
www.seminariosaopaulo.org.br

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA
PUBLICAÇÃO

Teologia e Sociedade / Seminário Teológico de São Paulo /
Vol. 1, nº 1 (agosto 2004). São Paulo: Pendão Real, 2004.

Publicação Semestral
ISSN 1806-5635

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.

Revisão: Gerson Correia de Lacerda
Planejamento Gráfico, Capa e
Editoração eletrônica: Sheila de Amorim Souza
Impressão: Potyguara

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados
são de inteira responsabilidade de seus autores.

Apresentação

O primeiro número da Revista Teologia e Sociedade é a materialização de um sonho antigo do Seminário Teológico de São Paulo e a ocasião para o lançamento não poderia ser melhor – o ano do Centenário do Seminário. Em geral os seminários protestantes trabalham numa constante tensão entre o serviço que prestam à igreja, na formação de pastores, e sua vocação propriamente acadêmica. Sabe-se que, em alguns momentos, formação e pesquisa se aproximam e que, em outros, se distanciam. Não poderia ser diferente com a nossa Centenária Casa de Profetas. Teologia e Sociedade deseja oferecer sua contribuição, ainda que modesta, ao labor teológico feito no Brasil.

Os artigos deste número estão divididos nas principais áreas do trabalho teológico. No primeiro, o Rev. Archibald M. Woodruff, exegeticamente, examina as ocorrências e o significado da expressão “Evangelho de Deus”, no Evangelho de Marcos. No

Valdinei Aparecido Ferreira - Editor

segundo artigo, o Rev. Eduardo Galasso Faria discute a relação entre a teologia da criação e a crise ecológica. A discussão é feita na perspectiva da teologia sistemática. O terceiro artigo, escrito pelo Rev. Áureo Rodrigues de Oliveira, destaca a visão de João Calvino a respeito da espiritualidade cristã. O autor descreve detalhadamente aspectos da espiritualidade medieval popular e, com base na proposta de João Calvino, apresenta sugestões para a espiritualidade contemporânea. A visão de Santo Agostinho sobre a História é objeto de exame no artigo intitulado “Se Roma perecer, o que se há de salvar? - Santo Agostinho e a Queda de Roma”. O autor, Rev. Gerson Correia de Lacerda, demonstra que a resposta elaborada por Santo Agostinho em a “Cidade de Deus”

sobre a queda de Roma é uma verdadeira filosofia da história. Deixando o campo da história, encontramos o quinto artigo, escrito pela Reva. Shirley Maria dos Santos Proença, que examina os “usos” da Bíblia no aconselhamento pastoral. Por fim, no campo da sociologia, temos o artigo sobre o “desencantamento do mundo em Max Weber”. Max Weber é um dos fundadores da sociologia da religião e um autor fundamental para a compreensão das afinidades entre protestantismo e modernidade.

Esperamos que Teologia e Sociedade continue caminhando na fecunda tensão entre formação e vida acadêmica. Afinal de contas, todo extremismo está fadado ao fracasso diante da plenitude da vida!

Sumário

6 ► O EVANGELHO DE MARCOS
Archibald Mulford
Woodruff

16 ► A CRIAÇÃO MANIFESTA A
GRAÇA DE DEUS
Eduardo Galasso Faria

28 ► NOTAS SOBRE A ESPIRITUALIDADE
EM CALVINO
Áureo Rodrigues de Oliveira

46 ► “SE ROMA PERECER, O QUE SE
HÁ DE SALVAR?” SANTO AGOSTINHO
E A QUEDA DE ROMA
Gerson Correia de Lacerda

60 ► A BÍBLIA NO ACONSELHAMENTO
PASTORAL
Shirley Maria dos Santos Proença

74 ► DESENCANTAMENTO
DO MUNDO EM MAX WEBER
Valdinei Aparecido
Ferreira

O Evangelho de Marcos como evangelho de Deus¹



Evangelho de Deus² é uma frase encontrada no trecho programático do Evangelho de Marcos, logo no início (1.14). A frase pode nos surpreender. **Evangelho de Jesus Cristo** (1.1) é uma frase melhor conhecida e soa mais natural para os nossos ouvidos. Somos, ainda, filhos do século XX, o século da teologia cristocêntrica. Entendemos, de antemão, que o Evangelho de Marcos procura responder à pergunta: “Quem é Jesus?” Nada nos surpreende menos que a existência de uma

¹ A pesquisa deste artigo se baseia em uma palestra intitulada “God, Mission and Partnership in the Gospel of Mark”, proferida em inglês em 30 de outubro de 2002 em Águas de Lindóia – SP num retiro chamado “Mission Co-Workers’ Retreat”, da PC(USA).

² As traduções do grego neste artigo são do autor.

³ Ver esp. Jack Dean KINGSBURY, *The Christology of Mark’s Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1989).

⁴ A bibliografia sobre Marcos é enorme, e o autor deste ensaio tem trabalhado com Marcos durante os últimos 15 anos. Um relato completo da bibliografia usada seria difícil de se fornecer aqui. As propostas são originais? Esperamos que o sejam. Pelo menos, o que está relatado aqui foi por mim observado.

Archibald Mulford Woodruff

farta literatura científica sobre a cristologia do Evangelho de Marcos³ e a quase inexistência de literatura sobre a *teologia* de Marcos. Mas justamente esta frase surpreendente, **Evangelho de Deus**, pode ser frutífera quando usada como ponto de partida para uma leitura deste Evangelho que procura ressaltar as linhas mestras da mensagem de Marcos. É esse o objetivo do presente ensaio. Outras colocações gerais sobre Marcos, como sendo uma narrativa da Paixão com longa introdução, uma biografia, um romance grego ou uma novela judaica, servem a fins que são alheios a este ensaio, e não precisamos nos deter nelas.⁴

O método empregado é eclético, mas tira proveito da “estrutura” ou “textura” do Evangelho de Marcos na sua íntegra, entendendo que Marcos tem uma coerência considerável, desde 1.1 até 16.8, seja a coerência de uma composição literária, seja a coerência de um mosaico muito bem feito.

O título do livro já abre o jogo

O nome de **Deus** já está destacado na parte final do primeiro versículo de Marcos, que caracteriza Jesus Cristo como **Filho de Deus**. Este primeiro versículo serve como título da obra, e a frase **Filho de Deus** já abre uma questão, pois o seu sentido não era tão óbvio para os primeiros leitores/ouvintes. Eles não eram, como nós, filhos de uma cultura e de uma educação cristãs. Para eles, um filho de Deus pode ser um rei, um grande místico ou uma pessoa muito fiel a Deus. Os primeiros leitores/ouvintes de Marcos por certo vislumbravam algo, mas ficou a cargo de Marcos explicar isto. Ou melhor, mostrar.

Ao ver este título, o ouvinte pode recordar um outro, o “título” que Pilatos pendurou sobre o homem Jesus ao condená-lo: **rei dos judeus**. O título outorgado por Pilatos não é errado, mas também não capta o que mais importa no homem Jesus. Porém Marcos, ao corrigir o outro título, destaca aquilo que,

na perspectiva dele, mais importa. E o que mais importa tem algo a ver com Deus.

Deus fala, ora por um profeta, ora diretamente do céu

Não demora muito, e o leitor/ouvinte de Marcos ouve as palavras **Eis que eu mando...** (1.2). São palavras de profecia pelo tom e pelo contexto e o **eu** da frase só pode ser Deus mesmo. Marcos primeiro promete uma palavra escrita do profeta Isaías e, ainda antes de citar as palavras famosas sobre **voz** e **deserto** (Isaías 40.3), insere outras palavras de profecia, de Êxodo 23 e Malaquias 3, criando assim um contexto para Isaías, que identifica a voz com o **mensageiro** (ou **anjo**)⁵ que Deus prometeu, primeiro, para o êxodo do Egito e depois, para o tempo final.

Desta forma, após a voz autoral do título e a referência ao **profeta Isaías**, a primeira voz ouvida no Evangelho de Marcos é a voz de Deus, ouvida através de profecia.

⁵ A palavra normalmente traduzida por **anjo**, no fundo, significa **mensageiro**, tanto no grego como no hebraico. Em consequência, um “**anjo**” prometido pode ser um **mensagerio** humano, João Batista. De fato, o mensageiro de Mc 1,2 pode ser ou João ou o próprio Jesus.

Entende-se que os profetas ouviram a voz de Deus no contexto de visões. Marcos não tarda em trazer o leitor/ouvinte o mais próximo possível de uma experiência semelhante à que foi vivida pelos profetas. O que Jesus viu é descrito para o leitor/ouvinte: o céu abre e não só abre, como abre de cima em baixo. Falta pouco para Jesus ver um trono. Enquanto o Espírito desce sobre ele (o Espírito tem semblante de pomba ou a descida é semelhante à de uma pomba), Jesus ouve a voz que diz **Tu és meu filho, o bem-amado, resolvi favorecer-te** (1.11). A voz retorna bem depois, no meio do evangelho, quando a transfiguração fornece um outro momento, com visual extraordinário (9.7): **Este é meu filho, o bem-amado. Dai ouvidos para ele.**

Obviamente, Deus vai se fazer presente no Evangelho de Marcos através de Jesus. Mas, primeiro, Deus age e fala diretamente. Em seguida, Jesus vai representar a presença de Deus.

O anúncio e o reino são dele

A frase citada no início deste artigo aparece em Marcos 1.14-15. As palavras: **Jesus foi para a Galiléia, proclamando o evangelho de Deus** servem como “resumo”⁶ de um período de atividade de Jesus antes do chamamento dos pescadores e antes da sua estréia em

Cafarnaum. Ganhamos perspectiva ao perceber que **evangelho** é um quase-sinônimo de **anúncio**. Um **evangelho** é um **anúncio** bom, forte, oficial. O **evangelho** de Deus é o **anúncio** de Deus. É o **anúncio** que anuncia a **Deus** ou o **anúncio** que **Deus** anuncia?⁷ Considerando que Deus já entrou nesta história falando, a segunda opção deve ser a certa. Se o anúncio no seu conteúdo versa sobre Deus e o que Deus está fazendo, este fato é simples consequência do fato primário que é: Deus está falando e se revelando.

Como a narrativa nesta perícopa tem caráter de resumo, as palavras de Jesus resumem a mensagem que ele proclamou naquela fase. Neste resumo-de-ensino figura o **reino**. O **reino** também é **de Deus**. Jesus fala, ao longo da primeira fase do seu ministério: **O tempo cumpriu-se e o reino de Deus chegou perto**. Não é nosso objetivo neste ensaio resolver todas as questões relacionadas ao termo reino, mas tentaremos contribuir com algumas observações. É uma palavra que se encontra bem pouco no Evangelho de Marcos, nem mesmo no cap. 13, que trata das tribulações e das glórias do futuro. Existem duas fortes referências à vinda futura do Reino, em

⁶ Como outros “resumos” em Marcos, 1,14-15 não resume informações que são fornecidas de outra maneira. Apesar da generalidade, estes resumos são bem informativos.

⁷ Em termos de gramática, trata-se de um genitivo objetivo ou um genitivo subjetivo? A resposta deste ensaio será: um genitivo subjetivo.

9.1 e 11.10. As duas parábolas do Reino tratam, na verdade, da *vinda* do Reino (4.26-29.30-32). Várias vezes aparece a expressão **entrar no Reino** (9.47; 10.23-25), ao lado da expressão **receber o Reino** (10.15). O Reino chegou (ou quase) ao bom escriba, que **não está longe do reino de Deus** (12.34). Os discípulos já receberam o “mistério” do **reino**, que nada mais precisa ser do que a informação que Deus já estabeleceu o propósito de que o Reino chegue. Realmente, o que podemos dizer refere-se à *vinda* do Reino, não respondendo à questão sobre “O que é o Reino?” mas “O que é o Reino chegar?” O Reino é de Deus, e o que Deus quer e o que vai trazer saberemos de outra maneira e sem precisar de muita retórica. Mais ainda: este termo parece ter um lugar especial no encontro entre Jesus e os que o encontram para valer, pela primeira vez. Esta linguagem é central no início de sua pregação. Para aqueles que ouvem só parábolas de Jesus, o mistério não lhes é dado ainda (4.11), talvez porque a hora vai chegar para eles num outro momento (4.26-29). O Reino tem que ser recebido como por uma criança (10.15) – como novidade. Em Jerusalém é aclamado o reino, quando Jesus vem chegando de fora (11.10). Para o bom escriba, ouvir que não está longe do reino (12.34), deve ser uma grande surpresa. Finalmente, José de Arimatéia é caracterizado como “esperando pelo Reino” (15.43) pois ele é simpaticante, menos chegado a Jesus do que os seus discípulos. Os discípulos de Je-

sus também têm que entrar, mas a ênfase em Marcos não cai sobre isto, pois o que precisa acontecer com eles está acontecendo com uma outra linguagem.⁸

A consequência da proximidade do Reino é a necessidade do arrependimento. Arrepende-se e crer no anúncio estão muito ligados, são quase a mesma coisa. O Reino está próximo, Deus está próximo, tudo muda, inclusive você.

Oração a Deus importa

No Evangelho de Marcos a oração a Deus é um dos fatores mais dramáticos, se não o maior. Jesus olha para o céu ao abençoar os pães e os peixes quando da alimentação dos cinco mil (6.41), e faz questão de orar em outros momentos (1.35; 14.32-39). O último clamor de Jesus é dirigido a Deus (15.34). No entanto, é possível olhar para o céu de maneira errada, como fazem os fariseus de Dalmanuta, que querem um sinal do céu (8.11). A oração certa é feita com fé, e mais especificamente com fé em Deus (11.22)⁹, o que não surpreende o leitor/ouvinte.

⁸ Em Mateus e Lucas, a linguagem do Reino é mais freqüente, aparecendo muito em textos da Fonte Q. A análise proposta aqui é somente para Marcos.

⁹ A expressão em grego, *pistis theou*, merece um comentário maior, que não podemos fornecer neste momento, por causa do genitivo *theou*. Cf. *dia pisteos iesou Christou*, em Rm 3.22.

O conflito é sobre Deus, o Poder

Que o evangelho de Marcos está repleto de conflitos, disso ninguém duvida. Intérpretes divergem, no entanto, sobre a natureza destes conflitos. Os conflitos de Jesus registrados em Marcos seriam todos com o império romano, ou com o judaísmo, ou com Satanás, ou com o Templo e os sacerdotes. Na verdade, os conflitos envolvem vários grupos diferentes e a particularidade de cada grupo recebe um tratamento diferenciado. Os escribas, quando cumprem bem a sua vocação, não estão longe do reino, e os seguidores de João Batista recebem um tratamento brando (2.18-22). Jesus manda os fariseus entregarem a Deus o que é de Deus (12.17). Somente um grupo Jesus diz que é **muito errado**: o dos saduceus (12.27). E por que são eles **muito errados**? Porque eles desconhecem as **Escrituras e o poder de Deus** (12.24). Considerando que os saduceus são muito versados nas Escrituras, seu desconhecimento deve ser explicado pelo segundo termo do binômio: eles desconhecem o **poder de Deus**. O fato está visível no comportamento deles, não só

negando a ressurreição mas ridicularizando-a. O Deus deles é distante, muito sagrado mas inoperante no mundo.

O mesmo assunto volta no momento dramático do confronto entre Jesus e o sumo-sacerdote, em que este, desesperado porque o interrogatório vai mal, pergunta (14.61) **És tu o Messias, o filho do Bendito?** O Deus deste sacerdote é o **Bendito**, sagrado, no céu, gozando de uma perfeição que não existe na terra. O Deus dos epicureus gregos é também assim. Jesus replica: **Eu sou, e tu verás o Filho da Humanidade assentado à direita do Poder e vindo com as nuvens do céu** (14.62). Para Jesus, não é o **Bendito** mas o **Poder**, que não fica longe da bagunça que é este mundo, mas manda um ser interessante, que *vem*. Engana-se quem despreza o poder de Deus, e engana-se quem não espera que Deus aja.

O motivo do poder de Deus também aparece em 10.27 (“Tudo é possível para Deus”) e em 9.1 (“até que vejamos o reino de Deus vindo em poder”).

Os conflitos do Filho de Deus

O Evangelho de Marcos relata dois grandes ciclos de conflitos: o primeiro, de 1.40 a 3.6 e o segundo, no capítulo 12 do qual, parcialmente, acabamos de tratar.¹⁰ Em geral, o início do evangelho de Marcos prepara o leitor/ouvinte para

¹⁰ Os conflitos de Jesus em Marcos não se esgotam nos dois grandes ciclos. Os outros são grandes conflitos com autoridades vindas de Jerusalém para a Galiléia, em 3.22-30; 7.11-21.

o final, e os dois ciclos de conflitos cabem plenamente neste esquema. No capítulo 2, um desfile de opositores diferentes vão entrar em conflito com Jesus: escribas, escribas dos fariseus, discípulos de João Batista junto com discípulos dos fariseus, os fariseus, uma combinação de farsiseus e herodianos, uma combinação não só improvável como marcante. No capítulo 12 o desfile é uma combinação de fariseus e herodianos, saduceus e um escriba. Considerados juntos, estes dois blocos têm uma estrutura maior: o primeiro desfile começa com escribas, e o segundo termina com escribas; o primeiro desfile termina com uma combinação de fariseus e herodianos e o segundo desfile, retomando o tema dos conflitos, começa com a mesma combinação.

O leitor pode perguntar então: os dois ciclos de conflito tratam da mesma questão? A questão seria, talvez, sobre a pessoa de Jesus, de aceitá-lo ou não, ou de aceitá-lo ou não como Messias. A julgar pela moldura¹¹ do primeiro ciclo, a questão envolve a pessoa de Jesus mesmo. Na primeira perícope do ciclo (2.1-12), foi afirmada a autoridade do Filho da Humanidade para perdoar pecados (2.10), e na penúltima perícope do ciclo foi afirmado que o Filho da Humanidade é Senhor do Sábado (2.28). A questão do primeiro ciclo, portanto, refere-se justamente à autoridade do Filho da Humanidade, que só pode ser Jesus.¹² Jesus, por sua vez, acaba de demonstrar a sua autoridade (a mesma palavra de 2.10)

na sua estréia em Cafarnaum (1.22,27), autoridade esta que se manifesta no ensino e nos exorcismos, sendo sempre a mesma.

Se o primeiro ciclo trata da autoridade do Filho da Humanidade, o segundo ciclo não trataria da mesma questão? A resposta, embasada na moldura do segundo ciclo, aponta para uma diferença entre os dois ciclos. O título de Jesus que está em jogo é diferente, e a diferença vai ter uma conseqüência enorme. O título em jogo no segundo ciclo é “Filho de Deus”.

Na parábola dos vinhateiros, o sentido do título **Filho de Deus** está saindo do armário, por assim dizer. O leitor/ouvinte já conhece o armário. Na parábola dos vinhateiros, o sentido do título **Filho de Deus** está se tornando claro. O leitor/ouvinte já conhece o contexto. Por um lado, a voz do céu já anunciou o fato (1.11; 9.7). Os demônios também sabem da filiação de Jesus (3,11; 5,7). A curiosa colocação do demônio de Cafarnaum (1.24), de que Jesus é “o Santo de Deus” deve ser vista como uma variante do mesmo título. O Santo de Deus ou Filho de Deus enlouquece os demônios

¹¹ Por moldura (em inglês, “framing”), entendo o início e o fim de um trecho maior, tomados juntos, ou uma feição específica deste início e fim, que fornece o contexto do trecho e marca os seus limites.

¹² Pelo contexto em Marcos, o Filho da Humanidade deve ser Jesus. Existem textos nos Evangelhos em que o Filho da Humanidade, representado como uma figura apocalíptica, não tem identidade garantida com o Jesus que fala sobre o futuro escatológico.

porque *Deus* enlouquece os demônios, e com a presença de Jesus o próprio Deus se faz presente. Ainda mais: os demônios são usurpadores de espaços (sinagoga, terra) que são de Deus e Jesus expulsa-os. No templo Jesus também expulsa usurpadores de um espaço, a começar pelos cambistas (11.15-17).

A moldura do ciclo de Marcos 12 abre com a parábola dos vinhateiros e o desafio sobre a pedra rejeitada. Na parábola, o filho do dono do vinhedo vem receber o aluguel em nome do pai. Os alvos da parábola são as autoridades do templo que acabaram de questionar a Jesus sobre a expulsão dos cambistas (11.27). Esses sacerdotes aristocráticos¹³, escribas e anciãos são também donos de propriedades, vinhedos e outras fazendas.¹⁴ Eles naturalmente torceriam pelo dono do vinhedo, que tem dificuldades para receber o aluguel; eles também mandam servos e filhos para receberem aluguéis. Mas esta parábola é uma parábola de inversão¹⁵, e eles vão perceber logo que torcer pelo dono do vinhedo da parábola é cair numa armadilha. O vinhedo é, na verdade, a Judéia e o templo em particular; os maus vinhateiros são *eles*, encarregados dos cuidados com o templo de Deus, a quem desrespeitam. No fim, entendem que a parábola é contra eles (12.12). O Filho de Deus acabou de chegar ao templo, que é o vinhedo de Deus, para fazer cobranças. Quais cobranças, o leitor/ouvinte aguarda para saber.

O leitor vai se lembrar do motivo Filho de Deus ao chegar a Marcos 12.35-

37, depois do diálogo com o bom escriba. Esta pequena perícope vai fechar a moldura. Acabou-se a fila, já passaram os fariseus com herodianos, saduceus e o bom escriba e, diz o texto, ninguém mais ousava questioná-lo (12,34b). Com isso, o leitor/ouvinte deverá perceber que Jesus está agora saindo das controvérsias como tais e passando a oferecer o seu ensino, ensinando o que ele quer. Quando isto aconteceu na primeira parte de Marcos, Jesus passou a ensinar por parábolas (capítulo 4), depois de passar pelo primeiro desfile de opositores (2.1-3,6), receber a primeira ameaça de morte (por parte de incompetentes, 3,6; cf. 6.14-29), fulminar contra a inquisição vinda de Jerusalém (3.22-30), e mostrar-se imune às idéias de sua família (3.21,31-35). Dali para a frente vêm as parábolas, que são ensinamentos não provocados pelos conflitos.

Desta vez (12.35-37) é diferente: Jesus toma a iniciativa de desafiar os escribas sobre a questão do Messias. “Os escribas” dizem que o Messias é Filho de Davi (descendente de Davi) e Jesus questiona-os citando o Salmo 110. Entende-se que o autor do Salmo é Davi, e

¹³ “Sacerdotes aristocráticos” é uma tradução de *archiereis*, normalmente traduzido como “sumos sacerdotes”. O termo aparece repetidas vezes no plural e se refere aos membros das famílias sacerdotais mais prestigiadas de Jerusalém.

¹⁴ Em tese, sacerdotes não devem possuir terras, “pois Javé é a herança” deles. Na prática, como Flávio Josefo demonstra, eles possuíam terras.

¹⁵ Adaptação da expressão em inglês “parable of reversal”.

o Salmista chama o Messias de “meu Senhor”, o que é incompatível com a opinião dos escribas. O Messias é também Senhor, sentado à direita de Deus. Filho de Deus no início do desfile, à direita de Deus depois do desfile, Jesus é marcado como estando bem próximo a Deus. Assim se fecha a moldura do desfile de opositores. Que Jesus é Filho de Deus, a confissão do Centurião (15.39) vai reforçar.

Dentro desta moldura, o Filho de Deus, se não estiver exatamente cobrando aluguel do vinhedo, está fazendo cobranças, em duas perícopes separadas (12.13-17,28-34a), que por sua vez formam a moldura que cerca (e, cercando, destaca) a primeira afirmação do poder de Deus (12.18-27, já apresentada).¹⁶ Na primeira destas cobranças, o assunto é tributação, pois os fariseus e herodianos questionam a legalidade de pagar impostos a César. A resposta de Jesus é muito mais que uma saída inteligente da famosa armadilha, pois Jesus inverte a questão. Será que os fariseus e herodianos estão pagando a Deus o que é de Deus? O texto pode ser lido como uma condenação deles, mas ao pé da letra não passa de um desafio. Futuramente, estas lideranças do povo de Deus serão desafiadas a devolver a Deus o que é de Deus.

Na segunda cobrança (12.28-34a), o bom escriba pergunta: Qual dos mandamentos é o primeiro [em importância] de todos. A resposta de Jesus é recitar o judaíquíssimo *xem’a*

(Deuteronômio 6.4-5), o mandamento de amar a Deus. Se pairava uma dúvida sobre os fariseus e herodianos, desta vez não há dúvida: o bom escriba aceita este mandamento da boca de Jesus.¹⁷ Cabe lembrar que Jesus chegou a Jerusalém **em nome do Senhor** (11.9).

Lembranças da cobrança de Deus são encontradas em outros momentos do evangelho de Marcos também: o templo é **minha casa** (11.17). Os verdadeiros irmãos e as verdadeiras irmãs fazem a vontade de Deus (3.35). Os “hipócritas” abandonaram a palavra e o mandamento de Deus em favor de tradição humana (7.6-13). **O que Deus juntou, que nenhum homem separe** (10.9). Ninguém é bom a não ser Deus (10.18). Pedro não pensa as coisas de Deus, mas as coisas humanas (8.33).

Fica demonstrado, então, que em Marcos 12 o Filho de Deus apresenta as cobranças de Deus, com uma afirmação do poder de Deus em lugar de destaque, no centro. Em cada perícopa dentro da grande moldura (12.1-12,35-37), a ênfase cai sobre Deus. Nestas

¹⁶ A estrutura concêntrica pode ser visualizada assim:

A – JESUS E DEUS: parábola dos vinhateiros (12.1-12)

B – COBRANÇA: confronto sobre tributos (12.13-17)

C – PODER DE DEUS: confronto com saduceus (12.18-27)

B’ – COBRANÇA: o primeiro mandamento (12.28-34)

A’ – JESUS E DEUS: Salmo 110 (12.35-37).

¹⁷ Em Lc 10.25-29 um escriba recita este mandamento para Jesus. Marcos é diferente, e coloca Jesus a falar estas já famosas palavras ao escriba.

perícopes o leitor crítico procura em vão por detalhes que apontem para a importância de Jesus. Jesus nestas perícopes mostra muita habilidade¹⁸ no debate, bem como um jeito de inverter sempre as questões. Este Jesus fala com autoridade, mas o leitor/ouvinte de Marcos já espera isto. Nas controvérsias do primeiro desfile no capítulo 2, uma questão pode ficar resolvida por um milagre de Jesus que confirme a autoridade do Filho da Humanidade, mas no segundo desfile, no capítulo 12, a autoridade que resolve as questões é de Deus, que resolve sem ser mencionada e sem outros sinais e milagres.¹⁹

O resultado é diferente da nossa expectativa. Facilmente pensamos que chamar Jesus de Filho de Deus é uma maneira de responder à questão Quem é Jesus? Facilmente pensamos que chamar Jesus de Filho de Deus é uma maneira de engrandecer Jesus e de dizer que Ele é muito importante. Porém, o que acontece é que, quando o título Filho de Deus está em consideração, uma outra questão está sendo respondida. Esta outra questão é: Deus está fazendo o quê no mundo? Mandando seu Filho com cobranças.

Realmente, o que Jesus proclama no templo pode ser chamado de anúncio de Deus. A perícopes que encerra os conflitos do Filho de Deus (12.35-37) deixa a questão sobre Jesus sem conclusão, mas com uma nova provocação tirada do Salmo 110 sobre o Messias sentado à direita do Senhor. Fecha-se

um assunto, abre-se outro. Ou melhor, reabre-se uma questão. A questão da autoridade de Jesus abriu-se no primeiro desfile de conflitos atrelada ao título Filho da Humanidade, como já vimos, e não vai se fechar nos últimos capítulos de Marcos sem este título, que volta com previsões de glória (13.26; 14.62). Na segunda destas previsões, dita ao sumo-sacerdote, o Filho da Humanidade estará assentado à direita do Poder, quer dizer, à direita de Deus. Lá, com um título que não é Filho de Deus, a leitura do Salmo 110 receberá uma explicação maior.²⁰

¹⁸ Um grego pode dizer deste Jesus que ele é *deinos legein*, poderoso ao falar.

¹⁹ Mateus, diferentemente de Marcos, relata que Jesus também fez milagres no templo.

²⁰ Se for aceita a proposta que o Messias sentado à direita de Deus em 12,35-37 é a mesma figura do Filho da Humanidade sentado à direita de Deus em 14,62, uma consequência é que as perícopes cristológicas 8,27-30.31-33 apresentam, juntas, a mesma mensagem de 12,35-37: o Messias é melhor entendido como Filho da Humanidade. Um estudo recente da relação entre estes dois títulos é: Paul DANOVE, "The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark", em *Biblica*, Roma, 2003, v.84, n.1, p.16-34.

O Centurião encerra o assunto

Um dos momentos mais dramáticos do Evangelho de Marcos é a “confissão” do centurião em 12.39: **De verdade, este homem era Filho de Deus.** O Centurião é, provavelmente, experiente no serviço dele, assistiu a outras torturas e outras mortes. Agora ele percebe alguma coisa no último grito de Jesus e faz a afirmação que, por estar tão próxima do final do Evangelho de Marcos, o leitor/ouvinte vai lembrar. É fácil perceber esta afirmação como *cristológica*, como a dizer que Jesus foi um ser extraordinário, que é provavelmente a chave da cristologia de Marcos.²¹ Porém, o resultado de um estudo do capítulo 12 é outro: a “confissão” é *teológica*. **Este homem era Filho de Deus.** Quer dizer: Deus esteve aqui.

²¹ Eis a tese de Kingsbury, *op.cit.*

A criação manifesta a graça de Deus



Vivemos um tempo em que a consciência ecológica mundial se manifesta e chama atenção com urgência para os perigos que o planeta terra (nossa casa) enfrenta e o que isto pode significar para o futuro da humanidade. Previsões catastróficas bastante pessimistas, ou realistas como diriam alguns, indicam que, continuando as práticas do ser humano como andam, praticamente estaremos destruindo o que temos de belo no planeta ou não teremos mais recursos para os nossos descendentes.

Do ponto de vista cristão, os questionamentos clamam para o ensino bíblico acerca da criação, da providência, do destino da terra e dos seres vivos, bem como para uma revisão das tradicionais abordagens da teodicéia e do problema do mal. Para muitos, caminhamos para uma catástrofe final neste mundo como escape ou única possibilidade salvadora em uma visão bastante

Eduardo Galasso Faria

pessimista. A doutrina da providência divina parece esquecida e sem atualidade. Tudo parece indicar que o mundo pode ser destruído mesmo e o melhor seria aguardar o além. A falta de uma leitura mais consonante com o ensino bíblico tem criado apatia e desencanto como também dificultado o surgimento de uma teologia que permita uma compreensão atual das questões resultantes dessa nova situação. Daí, a pequena sensibilidade de muitos na igreja para se envolver e atuar a fim de testemunhar a ação providencial de Deus para preservar o mundo criado. Neste escrito, procuramos nos estender sobre a reflexão teo-

lógica reformada que, nos últimos tempos, indica um caminho diferente, evangélico e bastante esperançoso para o mundo criado por Deus e mantido pela sua providência.

Uma nova leitura teológica do testemunho bíblico acerca da criação tem proporcionado uma elucidativa reflexão teológica, que merece ser examinada e desenvolvida. Alguns teólogos têm ressaltado ora a doutrina da encarnação de Deus, ora a idéia de promessa e esperança dentro de uma nova visão da escatologia cristã. Ora se fala da natureza como expressão do ser de Deus (visão sacramental), ora da criação contínua com novos céus e nova terra (ressurreição) juntamente com a chegada do reino de Deus. O primeiro ponto me parece ser a necessidade de tomarmos consciência da gravidade da situação que o ser humano com a sua ganância tem criado para, em seguida, reconhecermos a parte que nos cabe no que vem acontecendo e, então, recriarmos a orientação que como cristãos temos desenvolvido na igreja, com reflexos em toda a sociedade ocidental e no mundo.

A crise ecológica

O mundo atual vive enormes problemas com relação ao meio ambiente na terra, lar dos seres humanos no universo. Em sua relação com o mundo exterior o ser humano, atuando com meios tecnológicos cada vez mais sofisticados

e movido por interesses egoístas, tem provocado enormes prejuízos para si mesmo com o esgotamento da natureza, sua fauna e flora. A terra está sendo destruída. As águas dos mares e rios estão sendo envenenados e os ecossistemas se acham ameaçados. O consumo exagerado de camadas populacionais privilegiadas tem aumentado a poluição, o clima tem mudado, as áreas de plantio perdem sua condição de fertilidade, a água deixa de ser potável. Sobre o ser humano paira a ameaça de uma catástrofe ecológica e nuclear. Pela forma irresponsável como é tratada, a terra sofre e corre perigos cada vez maiores. A humanidade tem mantido com a natureza um relacionamento pouco amigável e responsável, prejudicando a sobrevivência biológica de muitos. Quantas não são as espécies animais que desapareceram e continuam a desaparecer a cada dia? Com os países industrializados veio a destruição da natureza e hoje, com as armas nucleares, os perigos são ainda maiores. O mesmo tem acontecido nos relacionamentos sociais, na maneira de pensar e construir os valores que possibilitem uma vida cultural e política saudável. Sem dúvida, o ser humano é parte de todo um sistema global e deveria ser o primeiro a lutar pela existência verdadeiramente humana que no entanto, se encontra grandemente ameaçada.

Crise ecológica e cristianismo

Durante séculos, a teologia judaico-cristã tem pensado em Deus como um ser absoluto e transcendente, criador e senhor, de modo muito mais monoteísta do que trinitário. De certa forma, somente o Deus Pai tem sido apresentado como o criador e senhor da criação. Sendo Deus absoluto, aparece como o seu único criador e preservador. O Filho aparentemente teria iniciado sua atuação como redentor muito depois e o Espírito, apenas depois. Com a entrada do pecado, a criação foi corrompida e, a partir dessa ênfase, faz-se uma diferenciação entre Deus e mundo alienado, que acabou se tornando o fundamento justificador para uma atitude de exploração predatória da natureza e de domínio irresponsável. O ser humano, feito à imagem de Deus, passou a relacionar o seu papel frente à criação, como de domínio inquestionável sobre a terra.

O teólogo reformado alemão, **Jürgen Moltmann**, que tem dado uma original

contribuição à teologia protestante e ecumênica na atualidade, observa que “a crise ecológica do mundo moderno parte dos modernos países industriais... que surgiram no âmbito da cultura predominantemente determinada pelo *cristianismo*” (*Doutrina Ecológica da Criação*, 1993, p. 42). Isso quer dizer que, de certa forma, o modo como o cristianismo tem compreendido e explicado o mundo e o papel do ser humano nele, contribuiu para crise ecológica em que estamos envolvidos. O “sujeitai a terra” no âmbito de “uma fé bíblica da criação mal-entendida e mal usada” (p. 43) levou as pessoas ambiciosas a se atribuírem poder semelhante ao do Deus todo-poderoso, no sentido de justificar a sua maneira imprópria de usar o poder para atender apenas aos seus interesses imediatos.

A fé cristã, como está representada no cristianismo europeu e norte-americano, “não está isenta de culpa na atual crise mundial.” O mundo passou a ser tratado como propriedade humana quando deveria ser recebido como “empréstimo” para ser cuidado como um jardim. Na verdade, o que parece existir é uma *concepção antropocêntrica de mundo* (p. 56) em que todas as coisas teriam sido criadas por causa do ser humano, entendido como “coroa da criação” de forma errônea e não a partir do amor e para a glória de Deus.

Com tal pressuposto, a visão do Deus bíblico foi desaparecendo para ser subs-

tituída por uma imagem distorcida, ideológica, como fruto de uma compreensão conveniente a interesses vários. Outras acusações são feitas ao cristianismo e à teologia cristã pelo descaso com que a natureza é tratada no ocidente. Existem mesmo os que afirmam que só os naturalistas, que não acreditam em Deus e aceitam este mundo como a única realidade existente, sem preocupação com o além, se preocupam com o que está acontecendo. Outros ainda chegam a dizer que o cristianismo, muito mais voltado para o além e o futuro, é “irremediavelmente antiecológico”. Embora se reconheça que “a base religiosa para uma teoria ecológica certamente é rica de fontes bíblicas e tradicionais”, também se afirma que os teólogos nem sempre podem “apresentar convincentes razões teológicas para que a responsabilidade ecológica seja levada a sério” (Haight, 2000).

Por outro lado, a doutrina da criação tem sido compreendida de modo dualista, praticamente colocando em departamentos separados o plano da criação e o da redenção. É tempo de se perguntar se os textos bíblicos, muitas vezes, ao serem tirados de seus contextos, não foram utilizados apenas para justificar a ganância das pessoas e de grupos econômicos.

A Trindade na criação

Não há dúvida de que precisamos de uma nova abordagem da doutrina da criação que, atenta aos fundamentos bíblicos, evidencie de forma mais pertinente o evangelho da salvação anunciado em nosso Senhor Jesus Cristo. Há os que afirmam que os reformadores estavam tão preocupados em formular uma doutrina correta da justificação e da redenção que se esqueceram da doutrina da criação. Para Moltmann, precisamos de uma doutrina cristã da criação que encha de esperança e favoreça uma “condição de viver de forma agradável a existência e as relações descontraídas e pacíficas entre Deus, a pessoa humana e a natureza” (p. 22). E, para isso, seria necessária uma nova maneira de se pensar sobre Deus. Assim, “Deus na verdade, não está separado do mundo mas, sem se confundir com ele (panteísmo), está no seu centro. Por isso, é preciso ensinar a “imanência de Deus no mundo.” É preciso saber que Deus está presente no

mundo e o mundo está presente em Deus. E é preciso compreender a “criação no Espírito” que no futuro, conduzirá a uma “comunhão ecológica universal, não violenta, pacífica e solidária” (p. 31).

De maneira geral, a doutrina da criação é exposta a partir dos dois primeiros capítulos de Gênesis e sua expressão teológica na história da igreja está ligada ao Credo dos Apóstolos: “Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador dos céus e da terra”. Uma observação mais acurada, no entanto, ensina que desde o princípio a criação tem sido afirmada como um ato da Trindade. Tudo se origina do Pai por meio do Filho e no Espírito. A comunhão entre Pai e Filho (Jo 10.30) e o Espírito pode ser recuperada e bastante clareada através do conceito de *pericórese* (João Damasceno, século VIII), que se explica pela compenetração e comunhão eterna entre eles. Nessa *pericórese* está presente de maneira plena a comunhão e a intensidade da vida, não de modo estático mas dinâmico, “como absoluta paz daquele amor que é a fonte de tudo o que vive...” fazendo com que o dom do amor nos alcance também na teologia da criação, para que nos sintamos partícipes dela, como comunidade. Moltmann lembra o dito de Agostinho que “nós (re)conhecemos na medida em que amamos.” Nessa forma de conhecimento em que se “admira, maravilha e ama, não nos apossamos das coisas, mas reconhecemos a independência das mesmas e participamos de sua

vida” (p. 58). Esse (re)conhecimento, ao contrário do saber dominador, promove intensa e genuína forma de comunhão solidária.

Outras questões estão relacionadas com o ato da criação de Deus e têm afetado nossa maneira de lidar com a natureza. Como encarar, por exemplo, o problema do mal na criação? E o drama do pecado?

Criação e graça

No mundo teológico, antes de Moltmann e como uma das primeiras abordagens renovadoras e corretivas da fé criacionista, está a Escola Dialética, no século passado. O teólogo reformado suíço **Karl Barth** (1886-1968) está entre os que desenvolveram uma nova compreensão dessa doutrina, com amplas implicações para o tempo em que vivemos. Uma boa parte de sua *Dogmática Eclesiástica* (II,1 e IV) foi dedicada à compreensão da criação, suas questões e implicações. Barth, que para estranhamento de alguns exegetas, interpreta de modo cristológico os três primeiros capítulos de Gênesis, elaborou uma doutrina cristológica da criação enfatizando que Cristo, como verdadeiro Deus e parte da Trindade, atua na criação de tal forma que esta só pode ser compreendida a partir dele. O teólogo reformado holandês G.C. Berkouwer, que analisou o pensamento de Barth em um importante livro, ainda não traduzido para o português, *O Triunfo da Graça na Teologia de*

Karl Barth (*The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. 1956), apresenta um capítulo sobre doutrina da criação do teólogo suíço, “O Triunfo da Graça na Criação”, que merece ser analisado e reproduzido em algumas de suas ênfases.

Enquanto os teólogos ortodoxos estavam preocupados em mostrar a queda e a superação da inimizade entre a mulher e a serpente (Gn 3.14-15) por meio de uma redenção futura, a contribuição de Barth foi mostrar como a criação *já* tem manifestados em si os sinais da redenção, apontando para o triunfo da graça de Deus de tal forma que podemos dizer que nela já estava presente a proposta da redenção.

O relato da criação dificilmente pode ser compreendido adequadamente com o auxílio do pensamento aristotélico, preocupado em provar a existência de Deus, por meio de uma “causa primeira”, cosmológica, na origem de todas as coisas, mas sim pelo testemunho bíblico sobre a salvação que nos vem por intermédio de Jesus Cristo. Para Barth, não é possível falar no ato criador de Deus de modo isolado, como cosmologia ou como uma questão para reflexão teológica, à parte do pacto da graça estabelecido em Jesus Cristo.

Assim, falar da história da criação é o mesmo que falar da história da salvação (p. 53). A criação em si não tem sentido a não ser à luz da encarnação de Jesus de Nazaré. É através do pacto feito com o

ser humano por meio de Jesus Cristo que a criação e o homem devem ser compreendidos. O importante, pois, não são verdades ontológicas ou cosmológicas explicativas sobre a criação do mundo, mas o ato da graça de Deus que por meio de Cristo, antes da criação, decide manter comunhão com o ser humano e com ele faz uma aliança. O pacto precede a criação e revela a obra sempre graciosa e reconciliadora de Deus. Antes do mundo ser criado, já existia a decisão de Deus de, em Cristo, manter comunhão com o ser humano. Por esse motivo é que Berkouwer fala de um **“triunfo da graça”** na teologia de Barth (p. 56).

No princípio de tudo está a vontade de Deus em Cristo, que desejou a existência do cosmos e, nele, o ser humano em comunhão com Deus. Tudo o que fosse neutro ou oposto à vontade divina se transformou no caos, “o mundo impossível em si”. Aí a explicação da realidade do mal, intimamente relacionada com a existência das trevas. “A possibilidade excluída (o caos e as trevas) *é, porque* está excluída, uma realidade que existe no *limite*, o limite exterior, daquilo que Deus criou.” (p. 57)

O caos e as trevas

O caos e as trevas são tratados inicialmente por Barth como uma realidade existente no *limite* da criação de Deus, do seu lado de fora. Como ele afirma, eles formam uma realidade que tem existência apenas no limite. O que não é bom não foi criado, e se vamos admitir a sua existência “devemos dizer que é somente o poder do ser que emerge do não divino”. Só pode existir como algo que foi rejeitado. A terra “sem forma e vazia” (Gn 1.2) não tem a ver com a existência de algo que Deus teria utilizado na criação, mas seria um abismo, um “nada”, uma escuridão. Portanto, nada que indique uma teoria cosmológica dualista contrapondo bem e mal, mas o Sim triunfante de Deus, pelo qual o perigo e ameaça à criação são vencidos. “Sem forma e vazia” (Gn 1.1) refere-se muito mais ao mundo que Deus não criou e sim desprezou, excluindo essa possibilidade tenebrosa. No entanto, essa sombra, sobre a qual Deus passou e rejeitou, pode se tornar realidade na medida em que o homem faz a escolha errada e dela se enamora. Essa liberdade do ser humano é o “risco inegável” que Deus resolveu correr e do qual não teve medo.

Apesar disso, a criação da luz, que faz a *separação* das trevas, é a grande e decisiva marca na obra de Deus. Ela torna impossível a existência das trevas. “O dia é o tempo da salvação, o dia bom de Deus, não o tempo do mal... A luz bri-

lha nas trevas e, portanto, a natureza não é abandonada a si mesma mas permanece sob da graça de Deus” (p. 59). Toda a criação existe sob a luz que vem de Deus e como primeira obra (Gn 1.3) em sua criação é o seu “Sim à criatura”.

O que Deus fez mostra a sua bondade manifesta no pacto da graça feito com o ser humano e a criação e que tem como centro Jesus Cristo e sua misericórdia. Para Barth, Ele é a luz que inunda toda a criação e significa o triunfo da graça. Como temos em Gênesis 1.31, “viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom”. As trevas e o caos só têm lugar na criação como realidades *rejeitadas e escarnecidas*. Aqui é levantada a questão da realidade e da existência do mal, pois embora tenham sido rejeitados “caos e trevas são reais e então o triunfo do Sim não significa que o mundo não esteja no pecado ou que esteja pleno de luz.”.

Do mesmo modo, Barth rejeita a idéia de que o homem tenha sido criado com a possibilidade de escolher entre o bem e o mal, ou seja, a possibilidade do *livre arbítrio*. A liberdade concedida ao homem “não é a liberdade de escolher entre obediência e desobediência”, entre o bem e o mal. Não existe para o homem um livre arbítrio neutro. A liberdade lhe foi dada “exclusivamente com o propósito de ser *verdadeiramente* obediente”. O que acontece é que o homem não é invulnerável e essa sua vulnerabilidade faz com que as coisas do lado do caos constituam uma ameaça real. Então, o *pecado* torna-se uma realidade, uma horri-

vel realidade. E, assim, o homem faz a escolha irracional e absurda que é a possibilidade impossível do pecado. Aí o homem exerce a “absurda capacidade” de se submeter à influência do caos, descrita em Gn 3. O pecado é “a invasão do caos, a revolução do nihilismo”, o algo errado que não tem o mínimo direito de se realizar. Mas isso não deriva do mundo criado por Deus nem da liberdade concedida ao homem. A liberdade concedida ao homem é a liberdade saudável que nunca pode conduzi-lo à destruição. É a liberdade de decisão que lhe permite “ser voluntariamente obediente, de acordo com a sua criação”. Por isso, o pecado não pode ser explicado. O pecado é um mistério e, em relação com a criação do homem, ele é simplesmente caos, trevas.

Embora a Bíblia fale do pecado, do mal e da morte, o que se pode dizer é que Deus é o vencedor “desse absurdo, dessa possibilidade impossível...”. Mas, mesmo existindo a realidade do caos, é preciso muito cuidado para não enxergá-lo onde ele não se encontra. Ou seja, o caos não existe como algo negativo que faz parte da criação, mas como algo estranho que precisa ser vencido. E é só dessa forma que a realidade pode ser compreendida. Para Barth existe uma *harmonia na criação* e esta inclui o aspecto negativo que está no limite da vida. O caos pertence à obra criada. Para o gnosticismo, ao contrário, as trevas constituem o caos ameaçador que submete a boa criação de Deus ao mal.

Em Jesus Cristo, a vitória sobre o caos

Como vemos, Barth não nega que existe um aspecto negativo da criação, que é o seu *lado tenebroso*, e que beira o caos. O choro, a derrota, a morte, o sofrimento estão presentes mas não deixam de constituir a boa criação de Deus. Esse lado tenebroso pode até ter afinidade com o caos, mas não identidade. O mundo imperfeito, a parte carente da criação, as trevas e a miséria da existência são diferentes do caos ameaçador. Mesmo ameaçada e em perigo, toda criatura é algo, nunca é o “nada”. A criação em sua totalidade é boa sim, como está em Gn 1.31: “Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom”. É a melhor possível e o próprio criador quis manter a contradição da existência criada. Pode-se então falar, isto sim, da miséria da existência, de um duplo destino que tem sua base na vontade divina.

Esses dois lados da realidade constituem o teatro da ação divina mas “o

mundo, embora imperfeito, está sob o poder da ação reconciliadora de Deus”. Mesmo tendo esses dois aspectos – negativo e positivo – a criação não participa do caos. O lado das trevas apenas mostra o caos no limite do que vivemos. Por causa da bondade de Deus manifestada concretamente na eleição e encarnação de Jesus Cristo, não podemos identificar o lado tenebroso com o caos ameaçador. Daí porque *os dois lados da criação constituem a boa criação de Deus*, em oposição ao caos.

Todos os aspectos da criação – choro, riso, derrota e êxito, morte e nascimento – constituem a boa criação de Deus, o oposto do caos. A *harmonia da criação* inclui o limite negativo que está no limite da vida. O caos não constitui o polo oposto da boa criação de Deus, em uma espécie de dualismo. Ele só tem existência por causa da rejeição que está implícita na eleição de Deus. Da parte de Deus só podemos esperar boas dádivas e graça. É por isso também que toda a criação é um hino de louvor ao criador que fez todas as coisas muito boas. As trevas e o caos ameaçador não podem submeter a boa criação de Deus, como ensinavam os gnósticos.

Em sua *Dogmática*, Barth ilustra o que quer dizer sobre a *bondade da criação* referindo-se à música de Mozart, que apreciava de modo especial. Para ele, a música desse grande gênio musical devia ser adotada pela teologia, já que com ela foi capaz de perceber e expressar aspectos da boa criação de Deus que a or-

todoxia e os reformadores não enxergaram. No tempo em que ocorria o trágico terremoto de Lisboa (1755) quando milhares morreram e as pessoas perguntavam onde estava Deus, ele continuava a expressar musicalmente um lado da criatura que estava no limite, mas não era o mal. Barth vê aí uma música que expressa a harmonia da criação, onde está incluído o aspecto negativo e o limite da vida. São trevas é certo, mas não é o caos dos gnósticos.

Embora a tristeza nos alcance no limite do mal, a luz triunfante de Cristo raia sobre o mundo. O caos na verdade é a realidade não-existente, pela qual Deus passou e rejeitou. O caos não é criação de Deus e “a base de sua existência é somente o não querer de Deus”. A verdadeira obra de Deus se encontra na criação, na eleição e na sua graça. O caos existe como sua antítese, sua obra alienada, o seu não querer. O caos é uma realidade impossível e intolerável. Portanto, é uma possibilidade real, mas não desejada por Deus. A vitória sobre ele só pode ser alcançada pela graça de Deus. Contra o caos Deus pronuncia o seu Não ao mesmo tempo que diz o seu Sim à criação. Em sua misericórdia, Deus, através de Jesus Cristo, se pronuncia contra a ameaça caótica à sua criação. Aí temos o triunfo sobre a contradição que o caos representa. O caos só existe à esquerda de Deus. Não é sua criatura embora seja real e, mesmo assim, está sujeito ao seu poder. É justamente por não ser criatura de Deus que ele existe. Assim, Barth

afirma que o caos não foi criado mas “estabelecido”. E isso nada tem a ver com a criação do bem e do mal. Por isso o caos não é o eterno antagonista do poder divino. Na cruz esse dualismo está excluído. Em Cristo, Deus tomou sobre seus ombros essa contradição ameaçadora e a derrotou. A fidelidade de Deus para com a criação se manifestou triunfante ao ser pronunciado o “haja luz!”

Em Cristo, diz Barth, temos a redenção vitoriosa sobre o caos para já e não como possibilidade futura. O medo e a melancolia podem querer prevalecer em nós, mas isto não é a fé cristã. A existência de um otimismo cristão tem lugar, mas não resulta de qualquer visão superficial e sim da alegria que vem de Jesus Cristo. Ele tem a ver com “a alegria do triunfo divino revelado na salvação do mundo pela primeira obra de Deus chamada à existência, a luz”. Na verdade, para o teólogo suíço, o cristianismo não tem vivido com seriedade a alegria dessa condição triunfante e por séculos tem errado, não sendo obediente a essa visão. Ao ser rejeitado em Cristo, o caos foi esvaziado e agora seu único papel é o de inimigo derrotado. Não devemos nos iludir com o seu real poder (vencido) que ainda é atuante, porém aparente. Em Cristo, mantém-se o triunfo de Deus na separação entre luz e trevas. Com Ele, Deus não permite a desintegração da sua criação. Aí está a transformação que dá vida ao mundo, superando as coisas velhas que se passam e trazendo o reino de Deus.

Os demônios, o mal e o pecado

Quanto aos *demônios* como adversários de Deus, é preciso vê-los apenas “de relance”, diz Barth. Demorar-se nisso é o que os próprios demônios desejam. Eles querem ser importantes no estudo da teologia, mas para eles devemos olhar com rapidez, sem nos deter. Nada de se querer construir uma demonologia. Mas também não precisamos ficar negando a sua existência, como fez o Iluminismo. A Bíblia trata deles, mas faz isso principalmente rejeitando-os ou falando da luta contra eles. Para nós, o importante é saber que o mal é “essencialmente o caos”. É o elemento de contradição que continua a existir ao lado de Deus.

Os demônios existem como o caos em sua manifestação dinâmica. Existem pelo fato de que Deus, ao dizer Sim a si mesmo e às suas criaturas, necessariamente diz Não a eles. Mesmo assim, continua Barth, o caos e os demônios se apresentam como algo que deve ser levado a

sério. Eles se manifestam como o reino da mentira (Jo 8.44), como imitação do reino dos céus e seus anjos. No entanto, principalmente no NT, eles são mostrados como um exército derrotado e em fuga. Satanás caiu como um relâmpago e o reino está próximo! É preciso viver a seriedade e a alegria dessa confissão triunfante que nasce da obediência. Por não ser obediente a essa visão, durante séculos o cristianismo tem errado.

Quanto ao problema da *origem do mal*, Barth diz que para ele não temos resposta. O que temos, e isso nos parece suficiente, é a possibilidade da conquista do mal com o triunfo da graça na criação, por intermédio de Jesus Cristo.

Nesse contexto, Barth ainda trata do *pecado*. A base de sua existência é o não querer de Deus. A verdadeira obra de Deus é a criação, a eleição, a sua graça. Embora não se queira negar a sua realidade ou seu caráter horrível, o pecado é a obra da negação divina. Sem a Palavra de Deus, o homem está desesperadamente sujeito à tragédia da existência humana. O pecado é a realidade impossível e intolerável. É o fator anormal que se esforça por barrar o caminho de acesso do homem à graça. Para entender o quanto ele é sério, devemos olhar para a cruz de Cristo. Mas, ao mesmo tempo, temos de enxergá-lo à luz da derrota que lhe é impingida pela graça triunfante.

As coisas velhas se passaram

Entender o pecado não é se deixar dominar pelo pessimismo, mas compreendê-lo à luz do amor de Deus em Jesus Cristo, na criação da luz e na rejeição das trevas e na obra da reconciliação. O ato da reconciliação se consuma no triunfo da graça (separação entre trevas e luz). Na verdade, o pecado só pode ser conhecido à luz da reconciliação e do pacto graça que se encontram na base mais profunda da criação. Também a doutrina do pecado só pode ser compreendida se estiver precedida da doutrina de Cristo. A graça é maior que o pecado. Nem o aumento da transgressão e a rebeldia anulam a relação graciosa de Deus com os seres humanos. Onde abundou o pecado superabundou a graça. Este é o milagre do Deus que é “por nós”. O triunfo da reconciliação em Cristo é o triunfo da criação.

Em Cristo, temos “Deus conosco”, o milagre da história. “No evento reden-

tor de Jesus Cristo podemos ver a base e o começo de tudo, bem como o destino original do homem para a salvação como o sentido e a base da vontade do criador” (Berkouwer, p. 73). Este é o triunfo que Deus opera sobre o caos. Em Cristo, Deus tomou a contradição e ameaça sobre seus ombros e as derrotou com o seu Não triunfante. Esta é a fidelidade de Deus para com a sua criatura. O sentido dessa vitória está no Haja Luz! Essa é a transformação que dá vida ao mundo. As coisas velhas se passaram, é o cântico que encontramos na teologia de Barth!

BERKOUWER, G.,C. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. London, Paternoster Press, 1956. HAUGHT, J.F. *Deus após Darwin. Uma Teologia Evolucionista*. Rio, José Olympio, 2002.

MOLTMANN, Jurgen . *Doutrina Ecológica da Criação – Deus na Criação*, Petrópolis, Vozes, 1993.

Notas sobre a espiritualidade em Calvino



Muitas previsões foram feitas no sentido de que a religião tenderia a desaparecer na medida que o ser humano fosse instruído e educado, não mais necessitando assim das suas explicações para ordenamento do mundo ou para a construção de uma sociedade mais justa. Profecias como estas foram abundantes desde meados do Séc.XIX entre círculos iluministas, marxistas, positivistas e até existencialistas. Todavia, contrariando todos estes prognósticos, a religião tem ressurgido de uma maneira extraordinária e intensa no nosso tempo, de tal modo que a questão da espiritualidade se coloca não apenas como tema teológico mas como um fenômeno mais amplo e comportando várias análises. Há uma efervescência de espiritualidades, que força necessariamente o cristianismo e, por extensão, o segmento protestante em suas múltiplas expressões a se perguntarem em que consiste a sua espiritualidade. No âm-

Áureo Rodrigues de Oliveira

bito reformado, em meio a essas pressões, há um empenho no sentido de definir o que é essencialmente reformado, bem como perceber suas implicações. Não se pode fazer isso sem recorrer à história, sem esquecer também que a espiritualidade calvinista não pode ser entendida à parte seu tempo.

Pouca atenção tem sido dada ao tema da espiritualidade estritamente falando uma vez que o protestantismo histórico não considerou relevante o assunto, focalizando sua atenção nas questões teológico-dogmáticas. O receio de incorrer em

uma proposta neoplatônica talvez tenha contribuído. Isto se refletiu na tendência em analisar Calvino tão somente como reformador e um cerebral teólogo sistemático. Digna de nota, porém, é a ênfase de Calvino sobre a vida cristã e a oração, inclusive dedicando mais espaço nas Institutas a este assunto do que ao tema da predestinação. Há, de modo evidente, uma separação entre doutrina e experiência. Todavia, isto não ocorreu somente no âmbito do protestantismo. José Comblin, teólogo e biblista católico, ao analisar as causas do fenômeno do esquecimento do Espírito Santo na teologia, encontra exatamente ao Séc XVI uma das razões desse esquecimento. A teologia jesuítica que surge ali, e foi referendada pelo Concílio de Trento, acentuou a separação entre graça e experiência (1987: p.33). Esta teologia separou essas duas realidades e lançou desconfiança sobre as experiências de vida cristã valorizando apenas as definições dogmáticas.

No âmbito do protestantismo, isto se torna evidente a partir do chamado escolasticismo protestante que primava pela conceituação precisa da doutrina em detrimento da experiência. As confissões seriam, em parte, expressões dessa ênfase na definição e conceituação teológica. O Pietismo surge exatamente como movimento de oposição ao escolasticismo protestante, priorizando a experiência individual como critério de autenticidade da vida cristã. Em muitos

casos, ocorreu efeito inverso quando a teologia, suas formulações e a atividade investigativa passaram a ser vistas com desconfiança.

O resgate, portanto, da maneira como Calvino constrói sua teologia é oportuno no sentido de não vê-lo apenas interessado em discutir questões abstratas, dogmáticas, mas também preocupado com a piedade que a vida cristã requer. Em segundo lugar, o reexame das motivações e fundamentos de Calvino são oportunos também diante de tantas outras propostas e modelos disponíveis. Este artigo, portanto, propõe-se a delinear algumas características da espiritualidade do Séc XVI em confronto com a proposta que emerge de Calvino para posteriormente estabelecer alguns paralelos e desafios de nossa época.

I – MODELOS DE ESPIRITUALIDADE NO SÉCULO DE CALVINO

O movimento monástico e místico - A vida monástica desde seus primórdios no século III sempre representou um modelo a ser buscado por aqueles cristãos que ansiavam por uma espiritualidade mais intensa. Antão, Pacônio e Antônio têm sido apontados como os precursores deste movimento que não é exclusivamente cristão. Curiosamente, tanto o monasticismo pagão como o judaico e o cristão tiveram origens no deserto egípcio. À medida que cessavam as perseguições, e o martírio deixava de representar o grande ideal de vida cristã, o ascetismo passa a assumir este papel expresso principalmente através do monasticismo. O ascetismo é uma das características constantes do monasticismo, embora tendências ascéticas já pudessem ser encontradas na igreja primitiva. O ascetismo passou a ser visto como um treinamento rigoroso que habilitava para competir e vencer a luta contra o diabo, o mundo e a carne. Com o processo de constantinização, a partir do século IV, a igreja assume contornos e atitudes que a distanciam dos princípios do Evangelho.

O monasticismo representava um protesto e, ao mesmo tempo, uma alternativa a esse processo de institucionalização da igreja e cooptação pelo estado. Adolf von Harnack resumiu essa situação nestes termos: “Esses atletas monásticos não estavam apenas fugindo do mundo; eles estavam fugindo de uma igreja mundana...” (Apud Pelikan: p.114). O ascetismo era uma metodologia ou estratégia para se atingir o alvo de todo monge que era a perfeição. Antônio, um dos precursores do monasticismo, teria optado pela vida ascética diante das palavras de Jesus ao moço rico: “Se queres ser perfeito, vai vende tudo quanto tens...” A perfeição se torna, portanto, o alvo monástico e acaba criando dois padrões de discipulado tomando o ensino de Jesus: os mandamentos que eram extensivos a todos e os conselhos de perfeição que eram para os que desejassem tomá-los seriamente. Vida monástica com os con-

seqüentes votos de castidade, pobreza e obediência foram considerados não apenas como um chamado à perfeição, mas um estado de perfeição. Os votos foram ainda considerados um segundo batismo na medida que o primeiro significava a morte para o pecado e estes a morte para o mundo (Steinmetz 1995: p.189-192). Todavia, ao longo da história, o movimento monástico, que tinha sido apontado como protesto à secularização e paganização da igreja, acabou por assumir rumos totalmente distintos da sua origem, principalmente na Idade Média. Por ocasião da Reforma, tanto Lutero como Calvino, sem deixar de reconhecer o papel do monasticismo na vida da igreja, nem por isso deixaram de apontar as mazelas e incongruências desse movimento.¹

O final do século XV e início do XVI é repleto de acontecimentos que vão marcar a civilização ocidental. Grande parte desses acontecimentos teve origem religiosa ou implicações religiosas. A Renascença, as grandes descobertas, a circunavegação, a invenção da imprensa, o esgotamento do modelo feudal e o surgimento de um novo modelo econômico e social e conseqüentemente a Reforma Protestante constituem-se nessa categoria de acontecimentos que marcaram profundamente a civilização ocidental. Na esfera católica, tanto a Contra-Reforma como o surgimento de um novo modelo de espiritualidade ilustram essas transformações principalmente no âmbito espanhol. Inácio de Loyola, con-

temporâneo de Calvino desde os tempos de universidade, juntamente com Teresa de Ávila e S.João da Cruz são personagens destes acontecimentos. Embora o movimento jesuíta tenha adquirido outras configurações bem distintas dos místicos, porém, em determinados pontos, ele foi profundamente influenciado por esta busca da perfeição, procurando combinar tanto ação como contemplação. Parte desse processo foi o que se convencionou chamar de movimento de interiorização que incluía a oração mental (técnica de meditação), reflexão² e iluminação.

Inácio de Loyola praticava essa técnica de imaginação contemplativa na qual procurava visualizar as cenas da vida, paixão e morte de Jesus. A reflexão consistia de três partes: auto-conhecimento, imitação de Cristo e união com Deus. Esta união não se dava através do intelecto, mas do amor, implicando em uma transformação da alma em Deus, o equivalente a tornar-se um espírito com ele, assim como duas chamas se tornam uma ou como as gotas d'água que caem no oceano e se fundem com ele (Kavanaugh

¹ Calvino assim escreveu: "Não há classe de homens mais corrompida com toda sorte de vícios. Em nenhuma parte predominam tantas facções, ódios, parcialidades e ambições. Em poucos monastérios se vive honestamente... De cada dez monastérios encontrareis um que não seja um bordel ao invés de um tabernáculo de castidade..." (1960: Livro IV.13,15).

² Esta palavra tem o sentido mais amplo como um momento de retiro específico para meditar e refletir

1989: p.71). Este encontro com Deus toma lugar no mais profundo interior da alma. Em outras instâncias do movimento místico esta ascese era apresentada na seguinte ordem: purificação, iluminação e união com Cristo, aqui visto como o noivo da alma. A alma deveria ser purificada dos seus pecados para atingir a união, união esta inspirada principalmente pela linguagem de Cantares, que facilmente assumiu um tom não apenas sentimental, mas também erótico. Jaroslav Pelikan acrescenta que “a linha entre a emoção e sentimentalismo facilmente se cruzou assim como a linha entre ‘agape’ e ‘eros’” (Op. cit., p.131). A liberdade consistia na sujeição da razão à lei de Deus e a conseqüente independência tanto das pressões exteriores mundanas como dos apetites pelo poder, prazeres ou dinheiro. Este modelo de espiritualidade produziu abundante literatura e iconografia tematizando a paixão e morte de Cristo (Kavanaugh, op. cit., p.71-72).

John Mackay (1988), no seu

memorável estudo sobre a espiritualidade espanhola que marcou a colonização e a alma latino-americana, nos fala do Cristo guerreiro³ bem como do Cristo sofredor, o qual foi retratado principalmente por Velásquez. “As imagens e pinturas apresentavam este Cristo dilacerado, exangue, moribundo ou morto. Ele é a própria ‘encarnação da morte’, o ‘Cristo cadáver’ sempre na cruz.” (Mackay, op., cit. p. 116-17). Este tipo de cristologia ou espiritualidade teve impacto profundo na América Latina na análise de Saul Trinidad, produzindo padrões de subjugação, resignação e marginalização (Trinidad, Saul, 1984, p.55).⁴

Paralelamente floresceu ainda no século XVI, entre os que se convencionou chamar de os “iluminados”, a tendência à desvalorização das orações verbalizadas, jejuns, penitências, ritos e cerimônias. O importante era experimentar o amor de Deus como alvo da perfeição e não raras vezes enveredando para experiências extáticas, arrebatamentos e profecias.

³ A concepção do Cristo guerreiro teria sido forjada no processo das longas lutas pela libertação da península ibérica ocupada durante séculos pelos árabes. As cruzadas bem como o passado de lutas contra os árabes criaram entre os ibéricos um espírito de guerra. Todavia, este espírito se revelou com mais ferocidade entre os espanhóis. John Mackay (1988) descreve a alma espanhola como apaixonada e tendo como supremo ideal de vida ser um soldado. Até os sacerdotes, frades e freiras tinham um espírito militar.

A Contra-Reforma teve na península ibérica o seu apoio mais decidido através da Sociedade de Jesus fundada por Loyola, um ex-soldado que ferido em

batalha e que, durante a sua convalescença, consagra sua vida à Virgem e em especial ao serviço do papa. Eduardo Hoornaert (1974) tem um interessante estudo sobre o catolicismo brasileiro onde descreve o “catolicismo guerreiro” que neste período se direciona contra os infieis protestantes franceses na Baía de Guanabara e os holandeses no Nordeste. Antonio G. Mendonça (1984) ainda nos lembra que o espírito guerreiro não foi exclusividade do catolicismo ibérico. Entre os protestantes esse fenômeno também se manifestou conforme ele constata na análise da hinologia protestante do século XIX.

Tais práticas foram vistas ou identificadas como protestantes em determinados momentos e lugares, principalmente na península ibérica onde a Inquisição esteve sempre mais visível. A repressão e desconfiança, todavia, não impediram que surgisse uma das maiores expressões da espiritualidade mística do século XVI: Teresa de Ávila (1515-1582). Teresa teve várias experiências místicas. Em uma delas teria contemplado o rosto de Cristo a caminho da cruz. Seu modelo de oração era a chamada “oração passiva contemplativa” que mais tarde assumiu duas formas: a “silenciosa” e “união”. No seu mais elevado grau de experiências místicas ela referia a uma perfeita união “casamento espiritual” entre a alma e Cristo (Kavanaugh, *Op.cit.*, p.75-79). A temática da união ou casamento místico com Cristo não era novidade dentro do movimento místico como nos referimos acima. O livro de Cantares, lido alegoricamente em alguns círculos judaicos, adquire uma importância fundamental como leitura predileta e, conseqüentemente, como fonte de inspiração para

essas interpretações do movimento monástico e místico. Bernardo de Clairvaux, o grande nome do misticismo medieval, escrevera um dos maiores comentários sobre Cantares (Séc. XII) que se tem notícia, o qual consistia de oitenta e seis sermões apenas nos dois primeiros capítulos (Pelikan, *op.cit.*, p. 126).

São João da Cruz, contemporâneo de Teresa de Ávila, em parte obscurecido inicialmente por ela, todavia, teve mais tarde reconhecida a sua influência como místico que usa a poesia como instrumento. O uso da linguagem simbólica sempre foi uma alternativa aos místicos para expressar experiências que não podiam ser definidas ou aceitas racionalmente. Um dos seus conceitos prediletos era “a noite escura” para se referir aos percalços na trajetória da alma em sua busca da união com Deus, união esta de amor na qual a alma se tornava semelhante ou igual a Deus (Kavanaugh, *op.cit.*, p.80-83).

A espiritualidade medieval popular
– Uma das expressões da espiritualidade popular no século XVI era o dissemina-

⁴ Uma das evidências mais nítidas dessa cristologia/espiritualidade pode ser vista nas celebrações da semana santa onde o ponto alto é a sexta-feira da paixão. O domingo da ressurreição é obscurecido e perde importância religiosa para a sexta-feira. Nela milhares comparecem às missas, observam jejuns, praticam penitências e realizam a procissão do Senhor morto. Na zona rural uma atmosfera de tristeza e luto envolvem as pequenas comunidades. Nenhum comércio aberto, nem passeios, música ou danças. Nos grandes centros essa é uma prática em vias de desaparecimento. É preciso observar que o

encontro dessas cristologias com a cultura afro-ameríndia produziu diferentes reações e resultados. Os derrotados indígenas e os escravos subjugados em nome de Cristo identificam-se com o Cristo sofredor e agonizante da cruz que expressa as condições na qual eles estavam vivendo. Os marginalizados de hoje também experimentam um sentimento generalizado de impotência e resignação das forças e condições que os massacram. Pobreza, riqueza, sofrimento são desígnios de Deus e não resultados de situações históricas. Logo, não podem ser mudados.

do culto das relíquias. Calvino, de modo mais específico, tratou dessa situação em duas obras: “Tratado das Relíquias” e “Inventário das Relíquias” (1543). Em ambas expõe a forma supersticiosa e mágica que assumiu a espiritualidade popular, preconizando a necessidade de volta à Palavra de Deus. Todas as situações que envolviam o culto às relíquias são descritas por Calvino com uma ironia que ora resvala para o humorístico ora para o satírico. Geralmente seus textos se nos apresentam sisudos e densos. Todavia, estes fogem à regra. Alguns autores chegaram a ver neles a influência do estilo de Erasmo em sua crítica à religião estabelecida de seu tempo (Eire, 1990, p.268). Ao listar numerosos itens, ele ressalta o absurdo e a falsidade de cada um aos olhos da razão evidenciando seu caráter propositalmente fraudulento. Se alguém não for convencido teologicamente, ao menos fique evidente quão afrontoso é ao bom senso e à razão esse culto. Ele faz um inventário dessas relíquias e inicia mencionando aquelas relativas a Cristo como a lança do soldado que o feriu: “Esta deveria ser uma, porém talvez por obra de um alquimista ela tem aumentado e multiplicado. Existem quatro além daquelas que existem em diferentes lugares os quais eu não tenho o nome...” (Calvin, 1983, p.304). Da mesma maneira, os espinhos da coroa eram tantos que provavelmente eles tinham sido plantados e multiplicados. Calvino lista pelo menos vinte um locais

que reivindicavam possuir os legítimos espinhos da coroa de Cristo (Idem, p.304). Porém a relação continua e envereda para objetos e situações bizarras: o prepúcio de Cristo preservado desde a sua circuncisão, a manjedoura, a primeiras fraldas de Cristo, vasilhas utilizadas para a transformação da água em vinho, remanescentes do vinho de Caná que todos anos era oferecido em pequenas doses aos peregrinos mediante, é claro, uma oferta e que milagrosamente também nunca se acabava; sapatos de Jesus, migalhas do pão da última ceia, a faca utilizada para cortar o cordeiro pascal, pratos, a toalha com que Jesus lavou os pés dos discípulos, migalhas remanescentes da multiplicação dos pães, ramos usados quando Jesus entrou em Jerusalém, o manto que cobriu Jesus perante Pilatos, dentes de Jesus, leite da virgem Maria... Calvino não resiste e de modo mordaz comenta: “Se os seios da virgem Maria tivessem produzido tão abundantemente mais que uma vaca ou tivesse ela ainda produzido leite a vida inteira, dificilmente ela teria fornecido a quantidade exibida [...] teria ela dado aos magos ou pastores que visitaram o menino leite como lembrança da visita?” (Ibidem, p.317). A bizarra lista segue adiante: o rabo do jumento que carregou Jesus, pedaços do peixe assado que Jesus comeu com os discípulos, lágrimas de Jesus quando lavava os pés dos discípulos, pregos e pedaços da cruz de Cristo. Ao que mais uma vez ironicamente acres-

centa que, se todas as lascas da cruz de Cristo fossem amontoadas, dariam uma carga de navio, embora os evangelhos registrem que uma pessoa sozinha a carregou.

Calvino tem conhecimento do episódio histórico no qual Helena, mãe de Constantino, teria feito várias gestões para se conseguir a cruz bem como os pregos. Supostamente ela teria encontrado a cruz e três pregos, dos quais teria mandado colocar um no capacete de Constantino e outro dois nos freios do seu cavalo. De lá para cá, esses pregos e lascas da cruz se multiplicaram e Calvino listava pelo menos quatorze igrejas ou localidades que reivindicavam possuir os legítimos pregos (Ibidem, p.303). Ao que ele aduz:

“Comediantes e atores teriam rido disto, mas monges e sacerdotes impostores não têm deixado de enganar as pessoas de boa fé. [...] Com certeza não existe homem ou mulher idosa tão estúpidos que não vejam quão ridículas são estas coisas, mas porque as mentiras são cobertas com o véu da religião, a iniquidade de assim ridicularizar a Deus e anjos não são assim percebidas”. (Ibidem, p.320-321)

A questão fundamental para Calvino é esta: os evangelhos nada dizem e não há registro na história da igreja. O silêncio dos antigos escritos é por demais eloquente, segundo Calvino (Ibidem, p.320-321). Finalmente, ele sugere que os expositores de tais relíquias deviam pelo menos entrar em acordo para não exporem objetos em duplicata, zombando da inteligência dos fiéis.

II – A PROPOSTA DE CALVINO

Richard Gamble (1998, p.33), um “scholar” calvinista, nos apresenta um conceito espiritualidade que brota em Calvino e que está alicerçado na maneira como ele estrutura as *Institutas*: o conhecimento de Deus e do ser humano; a necessidade de honrar a Deus através da fé, obediência e serviço; a total dependência de Cristo, o Verbo Encarnado, e a resposta humana em piedade e adoração. Es-tritamente falando, a espiritualidade seria, portanto, a resposta hu-mana àquilo que Deus tem feito. Calvino, no entanto, usa o termo piedade para descrever esta resposta. Esta piedade/espiritualidade é a resposta através da imitação amorosa de Cristo ao preço que ele pagou pelo nosso pecado. Esta imitação encontra na lei de Deus o referencial que impedia os excessos e distorções no catolicismo ro-mano.⁵ A vida cristã tem um duplo objetivo: Deus ordena aos cris-tãos uma vida de santidade e ele mesmo proporciona a redenção para aquela santidade através de Cristo. A obra de Cristo não se esgota, portanto, no pagamento dos nossos pecados, mas também como modelo de obediência e santidade a ser seguido, acrescenta Gamble (Op. cit., p.34). A espiritualidade é, portanto, entendida como a resposta humana ao conhecimento Deus e sua ação em favor do eleito, tendo Cristo como modelo. Seguir a Cristo implica em aceitar os sofrimentos de Cristo que se manifestam também em nossa vida, pois ali aprendemos paciência e a obediência.

Há um paralelo entre os sofrimentos terrenos de Cristo e os do cristão. Se Cristo como nosso cabeça aprendeu a obediência através dos sofrimentos (Hb 5.8) por que deveríamos considerarmo-nos isentos dessas experiências, uma vez que se submeteu a isso por nossa causa e exemplo de paciência, pergunta Calvino, pois Deus

⁵ O papel da lei na vida cristã dividiu luteranos e calvinistas, principalmente no chamado terceiro uso da lei. Ambos os grupos concordavam com os dois primeiros usos da lei: a lei na sua função civil restringindo e coibindo o pecado e a lei na sua função pedagógica levando o pecador a Cristo. O terceiro uso da lei, para Calvino, consistia na adoção da lei como guia para o cristão na sua obediência a Deus. Luteranos rejeitavam veementemente essa alternativa e não raras vezes Calvino foi acusado de legalista, ao que reformados respondia acusando Lutero de antinomista.

tem destinado todos seus filhos a que sejam conformes à imagem de Cristo (Calvin, 1960, III, 8.1). Sem dúvida nenhuma, sua trajetória de vida foi marcada por intensos e agudos sofrimentos desde a oposição que enfrentou nos primeiros anos em Genebra, que culminaram com sua expulsão juntamente com Farel (1538), até as dores pela perda da esposa querida após nove anos de casamento, dos filhos que também morreram prematuramente, bem como das enfermidades que o atormentaram. Segundo um relato contido em uma das suas cartas ao seu médico em Montpellier, ele padecia de várias enfermidades como pedra nos rins, gota, constipação intestinal, hemorróidas, dores nas juntas, problemas respiratórios e uma prosaica colônia de vermes (Cooke, 1990, 59-60). Os sofrimentos procedem da mão de Deus, de acordo com seu propósito, pois devido à nossa natureza humana corrupta necessitamos desse tipo de corretivo. As aflições cobrem-nos como uma sombra de morte, assim a vida terrena é como uma morte contínua (Calvin, 1998a). As aflições ou as poucas coisas boas que desfrutamos têm o objetivo de não distrair a atenção do cristão daquilo que Deus tem preparado na vida futura. Simplicidade e frugalidade devem ser marcas permanentes da vida cristã. A disciplina da vida cristã exercida pela igreja deve ajudar o cristão a viver de modo separado de toda sorte de impurezas, mantendo-se afastado da corrupção do mundo. Mundo para Calvino significa tudo aqui-

lo que é adverso ao Espírito de Deus: a corrupção da nossa natureza, concupiscência e artimanhas que o Diabo usa para nos afastar de Deus. No mundo estão os prazeres e todas as atrações que cativam o ser humano afastando-o de Deus (Calvin, 1998b).⁶

Calvino (1960, III, 6-10) ainda trata extensivamente da vida cristã que tem nas Escrituras a base para produzir o amor pela justiça em nossos corações e proporcionar uma regra para justiça. A perfeição é o nosso objetivo, porém imperfeição é a nossa porção terrena. A síntese da vida cristã consiste na negação de nós mesmos, porque não pertencemos a nós mesmos, mas a Deus e assim devemos viver e morrer para Ele (Idem, 7.1). Seguir a Cristo, segundo Calvino, significa renunciar cada dia a nós mesmos e tomar a cruz. Somente assim podemos experimentar verdadeira devoção a Deus, pois a renúncia nos liberta de desejos egoístas, aspirações de poder, luta por posses e glória, etc. O mundo de vícios que habita a alma humana somente poderá ser vencido pela renúncia, a qual nos possibilita não apenas o correto relacionamento com Deus, mas também com nosso próximo e além disso podemos suportar mais facilmente as adversidades da vida humana (Ibidem, 4-10). Ao se referir à cruz como chamado, ele acrescenta que não há verdadeiro seguimento de Cristo sem nos identificarmos

⁶ Calvin. *Commentary on Catholic Epistles*. Ages software. Albany, USA, 1998.

com ele, logo, a cruz é um caminho inevitável.

O que Calvino considera ser a cruz? Seguir a Cristo é identificar-se com ele partilhando dos seus sofrimentos. Tomar a cruz ou aceitar essa identificação com Cristo é necessário para nos ensinar paciência e obediência, remédio divino contra nossa auto-indulgência, paternal correção através das aflições e dos sofrimentos decorrentes das perseguições. Porém, o cristão nunca é abandonado porque desfruta do consolo divino; segundo, a atitude do cristão diante do sofrimento não se equipara à “apatheia” estoica que buscava um controle pleno (autarquia) sobre a dor, sofrimento, etc. pela negação (Ibidem, III, 8.2-10). A proposta estoica tornava a vida apática, cinzenta, indiferente à dor e alegria. A fé cristã, segundo Calvino, admite o conflito e as crises, porém não se deixa dominar por elas e permanece na firme convicção que o plano de Deus para nós é que enfrentemos as adversidades com gratidão e louvor.

O lugar da oração na vida cristã.

Tradicionalmente a oração nem sempre foi considerada um assunto que pudesse ser inserido em obra teológica ao lado dos temas clássicos. Ela sempre foi vista como exercício da piedade pessoal, portanto um assunto de caráter prático. Nesse particular Calvino inova ao introduzir o tema da oração, situando-a exatamente no capítulo que antecede a doutrina da eleição e, contrariando uma visão simplista que reduz a teologia calvinista à predestinação, nas Institutas, ele escreve mais sobre oração do que sobre a predestinação (Ibidem, III, 20). A principal obra do Espírito Santo é a fé e esta se expressa de modo mais efetivo quando oramos. O ponto de partida de Calvino reside no fato de que o ser humano encontra-se desprovido de qualquer bem e que a oração é o único meio para ter acesso a esses bens que Deus dispõe somente em Cristo. A oração é como “escavação dos tesouros que se descobrem em nossa fé pelo Evangelho” (Ibidem, III, 20.2). A fé nos leva a reconhecer que o que precisamos encontramos em Cristo. O mesmo evangelho que ao ser pregado produz a fé nos instrui a invocar a Deus. A fé é produzida pela Palavra e Espírito e estes nos levam a orar. Assim a fé nos inspira a orar e esta por sua vez é fortalecida pela oração. A oração é uma comunhão dos seres humanos com Deus, na qual buscam o que Ele já tem prometido em sua palavra para assim nos livramos do ceticismo ou qualquer tentação de colocar como ilusão aquilo que Deus tem nos prometido em

sua Palavra.

Calvino alinha seis razões fundamentais pelas quais devemos orar: 1) embora Deus saiba o que necessitamos, a oração foi instituída por nossa causa, é um instrumento para que nossos corações possam ser incendiados com zelo e ardente desejo de amá-lo e servi-lo buscando refúgio nele em tempos de necessidade; 2) que nenhum desejo ou vontade do qual venhamos a nos envergonhar possam adentrar às nossas mentes ao mesmo tempo em que aprendemos a derramar perante ele todo nosso coração; 3) para que estejamos preparados para receber seus benefícios com gratidão de coração; 4) para que tendo recebido o que pedíamos, compreendamos e meditemos fervorosamente em sua liberalidade; 5) para que aprendamos a acolher com grande alegria aquilo que obtivemos mediante oração; 6) para confirmar a realidade da providência em nossas mentes (Ibidem, III, 20.2). A seguir, Calvino propõe quatro regras básicas da oração sem, contudo, pretender transformá-las

em normas rígidas porque oramos a um Pai indulgente que aceita nossas orações, embora imperfeitas. A primeira regra diz respeito ao controle dos nossos pensamentos. A oração deve ser feita com entendimento e coração, nada pedindo exceto o que está em conformidade à vontade de Deus. Em segundo lugar, a oração deve expressar um sentimento intenso da nossa necessidade, como mendigos que suplicam, ou seja, não há lugar para orações superficiais; em terceiro lugar, as orações devem brotar de corações humildes e despojados de qualquer arrogância ou pretensão, pois o fundamento da oração está na misericórdia de Deus. Ela não é uma obra meritória em si. Finalmente, a quarta regra é a certeza e convicção da fidelidade de Deus em suas promessas (Ibidem, III, 20.4-16).

Calvino ainda toca em outras questões fundamentais: a oração do Pai Nosso como modelo para nossas orações, a mediação de Cristo e a intercessão dos santos. Com relação ao Pai Nosso, ele alerta para o risco de transformá-la em uma fórmula rígida e mecânica. Há outros exemplos de oração nas Escrituras e nós devemos orar no espírito do Pai Nosso. No seu comentário destacamos duas petições: “venha o teu reino” e “dá-nos o pão de cada dia”. Ao orarmos “venha o teu reino”, entre outras coisas significa para Calvino a súplica diária para que “Deus reúna as igrejas para si de todas as partes da terra, que ele expanda e as aumente em número, que ele as adorne com dons” (Ibidem, III, 20.43.2). Ao ex-

planar a súplica pelo pão diário, Calvino acrescenta que esta petição é o antídoto contra anseios e cobiça por bens materiais. Tendo a porção diária e confiantes no cuidado divino, podemos viver em simplicidade (Ibidem, III, 20.44). Por outro lado, a doutrina da intercessão dos santos coloca Deus em segundo plano. Aqui Calvino foi mais contundente que os demais reformadores que não deram a este assunto maior importância, segundo Henri Strohl (1963).

Calvino argumenta a partir do elemento: não há nenhuma base escriturística para este tipo de prática. Todas as vezes que abandonamos o ensino das Escrituras adentramos terreno escorregadio. Elas nos ensinam que somente Cristo é nosso mediador eficaz. A singularidade da sua pessoa e obra nos permite crer na eficácia da sua intercessão, além do que buscar ou esperar a intercessão dos santos seria desconfiar de Deus em suas promessas, bem como roubar a Cristo e esvaziar a cruz. Finalizando seu argumento, Calvino insiste ainda no papel das Escrituras como referencial para nossas orações. A fé está alicerçada na Palavra que é a “mãe da correta oração”. Fora da Palavra, ela se corrompe. A oração é a expressão da fé e a fé tem sua origem no ouvir a Palavra (Op. cit., 1960, III, 20.21).

Polêmica contra idolatria e conceito de culto. De acordo com Calvino, o propósito da vida humana é conhecer Deus e glorificá-lo através do culto e obediência. O fundamento da teologia

de Calvino está em seu ataque à idolatria. Conhecimento de Deus e culto são inseparáveis. Ninguém pode conhecer a Deus sem experimentar anseio ou desejo ardente em cultuá-lo. Em Calvino, dois princípios fundamentais subjazem na sua concepção de culto: “*solī Deo Gloria*”; “*finitum non est capax infiniti*”. Ou seja, o objetivo central da vida humana é a glória de Deus e, em segundo lugar, Deus é o totalmente outro, a realidade transcendente que não pode ser reduzido, confundido ou aprisionado em uma dimensão material. Segundo Calvino, o catolicismo romano se equivocava exatamente por confundir ou não discernir essa realidade, domesticando Deus e privando-o da sua glória. Por essa razão, Calvino, ao enumerar os males que afligiam a igreja e acentuavam a necessidade de reforma, começa exatamente com o culto. Ele diz:

“Se nós perguntarmos, então, por quais coisas principalmente a religião cristã tem permanecido entre nós e mantém sua verdade, encontraremos nestas duas coisas seguintes as quais não somente ocupam lugar primordial, mas dão sentido às demais partes e conseqüentemente à totalidade da fé cristã, ou seja, o conhecimento do modo como Deus é devidamente cultuado e em segundo lugar a fonte da nossa salvação.” (1983, p.126).

Calvino assim afirma que não se pode ser cristão sem o conhecimento do que seja o culto devido a Deus. Culto correto ou adequado precede o conhecimento da salvação. O culto tem como principal propósito o reconhecimento do que Deus é como única fonte de justiça, santidade, sabedoria, verdade, poder, bondade, misericórdia, vida e salvação. Portanto, o culto é a oportunidade de render-lhe a glória devida bem como buscar nele todo bem ou recurso de que necessitamos. Esta é a genuína santificação do seu nome que lhe devemos. Na reverência devida à sua grandeza e excelência, as cerimônias, os instrumentos, são auxílios que devem envolver tanto o corpo quanto a alma (Idem, p.127).

Calvino identifica as origens da idolatria na queda, a qual afetou profundamente o ser humano. Este já não mais pode conhecer a Deus. Seus dons naturais (razão, vontade, etc.) se corromperam e seus dons espirituais (fé, amor a Deus e ao próximo, desejo de santidade e justiça, etc.) foram removidos (Calvin, 1960, II, 2.12). As conseqüências foram maiores na dimensão espiritual. Todavia, persiste no ser humano um anseio pela verdade o qual não pode ser realizado. A mente humana foi embrutecida e apenas tateia em busca da verdade. Assim, acaba por inevitavelmente encaminhar-se rumo à ignorância, destruição e morte. Este anseio pela verdade nada mais é que um resqúcio da sua condição de criatura segundo a imagem e semelhança. Calvino chamou-o de “*sensus divinitatis*”

ou “*semen religionis*”, o qual está presente mesmo nos ímpios e perversos. Como evidência disso, ele lembra o fato de não haver nação que não tenha alguma expressão religiosa. A idolatria e superstição seriam ainda evidências desse velho anseio humano que se manifesta de maneira equivocada em relação a Deus. Esta semente religiosa, ironicamente, não aproxima o ser humano de Deus, pelo contrário, o aliena e o distancia mais ainda.⁷ Devido à sua condição pecaminosa, o ser humano responde a este anseio negativa e pervertidamente (Idem, I, 3.1; 4.1). Comentando o Salmo 97, ele acrescenta que somente o verdadeiro conhecimento de Deus dissipa a idolatria como o sol dissipa as trevas. Todos trazemos naturalmente algo de religião conosco, mas devido à cegueira e fraqueza das nossas mentes ela está depravada. Assim esta semente de religião ou senso de divindade se torna de fato a fonte de toda superstição e idolatria (Calvin, 1998c).⁸

⁷ Esta afirmação de Calvino e que Barth assumiu plenamente sustentando a exclusividade da revelação de Deus em Cristo e conseqüentemente a negação de qualquer elemento revelatório em qualquer outra religião ainda se constitui em considerável embaraço aos que propugnam pelo macro-ecumenismo.

⁸ Calvin. Commentary on Psalms. Ages Software. Albany, USA, 1998

III - DESAFIOS DO NOSSO PRESENTE

A título de conclusão, vamos alinhar alguns tópicos tentando estabelecer um diálogo entre o pensamento de Calvino em resposta a determinadas situações do seu tempo e ao mesmo tempo tentar algumas conexões. É evidente que Calvino viveu e enfrentou um contexto totalmente distinto do nosso. Todavia, alguns princípios e valores podem e devem ser retomados. Um dos primeiros aspectos a ser novamente observado é a ênfase em todos assuntos que Calvino dá sobre a importância da fundamentação nas Escrituras na discussão de todos os temas. É corrente afirmar que as Escrituras se revestem de caráter normativo para a vida cristã e que a Reforma deu ênfase ao “sola Scriptura” como princípio distintivo. Todavia, não basta proclamar a supremacia da Escritura em termos de fé e doutrina, é preciso interpretá-la adequadamente dialogando com tradição e a realidade. Nesse particular, Calvino, dispondo dos recursos que lhe estavam acessíveis, foi exegeta e intérprete primoroso quando não apenas alinha textos bíblicos aleatoriamente para comprovar suas assertivas, mas interpreta com perspicácia dando consistência bíblica, teológica e histórica às suas afirmações. Receios equivocados de uma identificação com um biblicismo raso ou fundamentalista têm marginalizado a Palavra em muitos círculos reformados. Este é um desafio que necessita ser enfrentado sem receios.

A temática da oração é tratada como assunto teológico relevante, não apenas um tema prático, reservado para piedade pessoal e privada. Ao estabelecer princípios para sua prática tanto privada como pública, Calvino nos mostra que a oração precisa ser encarada não apenas como assunto da esfera individual, mas é um assunto teológico que deve ocupar e permear a reflexão teológica bem como a própria vida da igreja. Comumente os rótulos de pietista ou piegas assustam, marginalizando a oração não apenas como tema teológico, mas também da própria prática cristã. A oração ficou assim restrita aos livros devocionais e aqui entendidos como obras sem densidade.

Para Calvino, a vida cristã consistia em renúncia e em tomar a cruz. Para o nosso tempo que enfatiza a teologia da prosperidade, o sucesso material como indicativo da bênção divina, o conforto e bem estar como

alvos da vida ao alcance de uma fé que “decreta e ordena” a Deus que conceda esses bens aos “filhos do Rei”, a compreensão reformada da vida cristã soa estranha, distante ou superada. A busca de um cristianismo sem cruz, sem renúncia e sem despojamento são velhas tentações que emergem com diferentes roupagens e justificativas teológicas. Falar em cruz e renúncia em uma sociedade hedonista e que vê no consumo e posse o caminho para realização humana é, sem dúvida, uma tarefa no mínimo ingrata e que não funciona como estratégia para o aumento do número de membros das igrejas. Não é de se estranhar a tentativa de fazer do evangelho um bem de consumo adequado às “exigências do mercado”. A compreensão calvinista a respeito de Deus é que, em sua soberania, ele graciosamente nos permite acesso pela oração, porém, a finalidade primeira é que o nosso coração seja tomado por um zelo e desejo ardente de amá-lo e servi-lo. A oração não se esgota em pedir o que necessitamos, mas em produzir em nós uma compreensão mais profunda e intensa da graça de Deus. Além disso, Deus não está à mercê dos caprichos e desejos humanos. De outra sorte, não seria Deus.

Resguardadas as devidas proporções presenciamos uma espiritualidade extremamente supersticiosa. Se a religião não foi banida pela tecnologia, ciência ou sistemas políticos, ela aflorou e se constata uma espiritualidade mística com forte apelo ao mágico. Objetos e rituais mágicos estão na ordem do dia. Apesar da ne-

cessidade humana de um suporte concreto para fé, o uso do “tocar” chega às raias da manipulação, à semelhança do culto medieval das relíquias. É preciso dizer que as formas sutis e refinadas de idolatria que afloram com justificativas religiosas não podem ser ignoradas. Portanto, não é de se estranhar que o mercado – entidade poderosa e invisível – é obedecido e cultuado religiosamente, bem como o mercado de bens religiosos está em plena expansão.

Uma das características mais proeminentes da teologia reformada é a distinção entre Criador e criatura. A ênfase calvinista de que o finito não pode conter o infinito perpassa sua teologia e encontra na teologia de Karl Barth especial ressonância, principalmente na sua luta contra as reivindicações da teologia liberal do século XIX, quando o transcendente foi domesticado e reduzido à razão, experiência ou sentimento. O misticismo tinha pretensões idênticas. De acordo com Pelikan, “facilmente se cruzou a linha entre Cristo-misticismo e panteísmo. O anseio pela união com o Cristo, em muitas circunstâncias, obliterava a distinção entre Criador e Criatura” (Op. cit., p.131). Outros místicos, no anseio de descrever esta união, chegavam a falar que tudo vindo de Deus seria reabsorvido em Deus. A perspectiva calvinista da oração procura não somente preservar nitidamente a distinção Criador-criatura, mas a oração em si já representava a própria debilidade e necessidade humana, o que excluía de prin-

cípio qualquer pretensão de união mística.

A contemplação mística ou o isolamento monástico tinham como pressuposto uma concepção de mundo e necessidade de fugir a esta realidade. Embora não pudesse ser enquadrado necessariamente como uma piedade mundana, Calvino não deixa de ver o mundo como teatro da glória de Deus e a partir da sua concepção de vocação desenvolve e lança as bases de uma ética do trabalho, relações econômicas e sociais que vão influenciar a Europa e a civilização ocidental profundamente. Pode-se atribuir a Calvino uma espiritualidade mundana no melhor sentido da palavra, pois a sua maneira de conceber a relação com Deus e o mundo como lugar onde glorificamos ao Criador pelo nosso engenho e trabalho teve e tem profundas implicações no ambiente.

Em alguns círculos pietistas, a ênfase na experiência e subjetividade que tanta influência teve no protestantismo levou a uma perda da visão histórica e da própria ação de Deus dentro da história. Deus ficou encapsulado na subjetividade, reduzido ao indivíduo e com graves consequências também para a compreensão da igreja como comunidade. A falta de articulação entre fé e história/sociedade ilustra isso. Muitas divisões têm origem nessa falta de percepção da igreja como comunidade. Tem se desenvolvido um tipo de espiritualidade individualista e verticalizada que oblitera o envolvimento com a comunidade.

Esse modelo de espiritualidade, na maioria das vezes, se torna separatista ou excludente. Na prática repete-se o equívoco cometido pelo movimento monástico contemporâneo a Calvino. No anseio de escapar de um mundo e igreja corrompidos e em busca do que se entendia ser perfeição, o movimento monástico, segundo Calvino, enveredava para uma atitude separatista rompendo com a igreja ao adotar um ministério peculiar e administração privada dos sacramentos, bem como, deixando de participar das reuniões com o povo de Deus. Em assim procedendo, estava quebrando o vínculo da unidade da igreja (Calvin, 1960, IV, 13,14). Algumas manifestações da espiritualidade protestante têm exatamente enveredado por esse rumo. O fracionamento de muitas igrejas aponta, entre outras causas, para esse tipo de espiritualidade personalista.

Uma espiritualidade sadia brota de uma relação com Deus mediada pela Palavra, enraizada na comunidade e comprometida com a realidade. À parte da Palavra, adentramos um terreno escorregadio das subjetividades, revelações particulares, etc. Sem o enraizamento comunitário, perdemos a rica noção da igreja mãe e escola, a qual aprendemos com Calvino e, sem compromisso com a realidade, repetimos o equívoco do monasticismo místico interessado apenas nas experiências pessoais, alienado de um mundo que anela por propostas mais consistentes.

Bibliografia

CALVIN, J. "An Inventory of Relics", In: BEVERIDGE, H. & BONET, J. (editors). *Selected Works of John Calvin*, vol. 1. G.Rapids: Baker 1983.

_____. *Commentary on Colossians, Philipians and Tesselonians*. Albany, USA: Ages software, 1998a.

_____. *Commentary on Catholic Epistles*. Albany, USA: Ages software, 1998b.

_____. *Commentary on Psalms*. Albany, USA: Ages software, 1998c.

_____. *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: Westminster, 1960.

COMBLIM, J. *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

COOKE, Charles. "Calvin's Illnesses and their relation to Christian vocation". In GEORGE, T. ed. *John Calvin and the Church – A prism of Reform*. Louisville: John Knox/Westminster Press; 1990.

EIRE, Carlos. Calvin attack on idolatry. In George, T. ed. *John Calvin and the Church – A prism of Reform*. Louisville: John Knox/Westminster Press; 1990.

GAMBLE, Richard. Calvin and Sixteenth-Century Spirituality: Comparison with the Anabaptists in *Calvin Studies Society Papers*, 1995, 1997. G.Rapids: CRC, 1998.

HOONAERT, Eduardo. *A Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 - 1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

KAVANAUGH, K. "Spanish Sixteenth Century: Carmel and Surrounding Movements", In DUPRÉ, L. & SALIERS, D. (editors). *Christian Spirituality*. New York: Crossroad, 1989.

MACKAY, John. *El Otro Cristo Espanol*. Mexico: Casa Unida de Publicaciones, 1988.

MENDONÇA, A. G. *O Celeste Porvir*. São Paulo: Paulinas, 1984.

PELIKAN, Jaroslav. *Jesus through the centuries – His place in the history of culture*. New Haven: Yale Press, 1985.

STEINMETZ, David. *Calvin in context*. New York: Oxford Press, 1995.

STROHL, H. *O Pensamento da Reforma*. S.Paulo: Aste, 1963.

TRINIDAD, Saul. "Christology, Conquista, Colonization In: MIGUEZ-BONINO, Jose, (ed.). *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, Mariknoll: Orbis, 1984.

“Se Roma perecer, o que se há de salvar?”

Santo Agostinho e a queda de Roma



Na vida de Santo Agostinho (354-430), o ano de 410 teve tremenda importância. Em 410, Roma foi saqueada pelos godos. Agostinho não vivia em Roma. Era bispo de Hipona, no norte da África. Contudo, ele foi profundamente afetado pelo acontecimento. Roma não chegou ao fim de sua história com aquele saque. A cidade sobreviveu ao ataque dos godos e a parte ocidental do Império Romano durou mais algumas décadas. Os godos não pretendiam destruir o Império Romano, mas participar nos benefícios de suas riquezas. Brown afirma que:

Alarico viveu a maior parte de sua vida dentro das fronteiras do Império Romano...Ele usou a força destruidora de sua tribo para barganhar vantagens e conquistar um posto no alto comando do estado romano; ele e seus sucessores dependiam dessa posição para terem abertura para negociações com o governo romano. (1969, p. 288)

Gerson Correia de Lacerda

Apesar disso, o saque de Roma pelos godos teve um grande impacto. Naquela época, o Império Romano era oficialmente cristão. Em consequência disso, a fé cristã teve de responder às acusações e às dúvidas levantadas pelo saque. Os pagãos acusaram a religião cristã de ser a responsável pela queda da cidade. Os cristãos ficaram com incertezas a respeito da validade de sua fé.

Pretendemos examinar aqui a resposta providenciada por Santo Agostinho tanto às acusações quanto às dúvidas em sua obra **A Cidade de Deus**. Nosso objetivo é estudar o que Santo Agostinho afirmou

sobre a queda de Roma em 410 e avaliar a importância de suas colocações para a nossa realidade. Seguiremos os seguintes passos:

- 1) Análise da relação entre a queda de Roma e **A Cidade de Deus**;
- 2) Exame da resposta de Santo Agostinho aos pagãos e aos cristãos;
- 3) Estudo da relevância dessa resposta para a nossa realidade.

A Queda de Roma e A Cidade de Deus

A Cidade de Deus foi uma obra que consumiu vários anos para ser escrita. TeSelle (1970, p.269) sugere as seguintes datas para sua composição: em 412, Agostinho planejou redigir o texto; em 415, terminou os dez primeiros livros; entre 415 e 418, ele escreveu mais quatro livros; entre 419 e 421, acrescentou quatro outros livros; e, de 421 a 426, ele concluiu o seu projeto com mais quatro livros.

Se levarmos em consideração que Agostinho nascera em 354, concluiremos que ele era um homem maduro quando concebeu este texto. Na verdade, Agostinho terminou esta obra no final de sua vida, visto que morreu em 430. Portanto, **A Cidade de Deus** não foi um livro escrito por alguém no começo de sua car-

reira. Ao contrário, foi "uma cuidadosa e premeditada publicação de um homem já idoso, com uma grande obsessão" (Brown, 1969, p. 312). Em outras palavras, é um livro que pertence "aos anos mais produtivos e repletos de ocupação de Agostinho" (Loetscher, 1935, p. 17).

De fato, a expressão acima é profundamente verdadeira para descrever a situação de Agostinho no período em que escreveu **A Cidade de Deus**. Por um lado, ele estava realmente muito ocupado. "Ao escrevê-la, ele está em luta contra Pelágio e os pelagianos, responde longamente a questões de exegese e de teologia, prega sem cessar e coloca o ponto final em **De Trinitate**" (Rondet e outros, 1953, p. 139). Por outro lado, Agostinho vivia seus anos mais fecundos. Segundo Chadwick, ele não era mais o jovem Agostinho que, às vezes, acreditava no estabelecimento da justiça "por um imperador que conhecesse a verdadeira adoração ao único Deus revelado em Cristo" (Chadwick, 1980, p. 99). Ao contrário, ele era o maduro Agostinho que "não mais usava tais expressões otimistas a respeito das estruturas políticas. A conversão de Constantino fora bem-vinda, mas não trouxera o milênio" (Idem, p.100).

A Cidade de Deus está dividida em 22 livros, tendo o seguinte plano, segundo apresentação de Marrou:

Primeira parte (de caráter polêmico, negativo) – refutação ao paganismismo contemporâneo (livros I-X):

a) os deuses pagãos não tiveram nenhuma influência sobre o desenvolvimento da história, especialmente na história do povo romano (livros I-V); b) os deuses não asseguraram a seus fiéis a vida eterna (livros VI-X).

Segunda parte (de caráter dogmático, positivo) – a visão cristã da história: a) fundamento teológico da Cidade de Deus, da criação à queda (livros XI-XIV); b) história da Cidade de Deus inserida na cidade terrestre, de Caim ao tempo presentes (livros XV-XVIII); c) história futura: os últimos tempos (livros XIX-XXII). (1938, p.65,66)

Portanto, *A Cidade de Deus* é uma grande obra, com um esquema complexo, redigida por um atarefado bispo, na fase final de sua vida. Por que Agostinho escreveu essa obra imensa? Essa pergunta é muito importante. Ela pode ser formulada de outra maneira: Qual o papel que a queda de Roma desempenhou na origem desse texto?

Existem diferentes respostas para esta questão. A primeira delas pode ser vista no texto de Peter Brown. Ele afirmou:

“*A Cidade de Deus* não pode ser explicada em termos de sua origem imediata. É especialmente superficial considerá-la como um livro a respeito do saque de Roma. Agostinho poderia perfeitamente ter escrito um livro sobre a Cidade de Deus sem aquele evento. O que o saque fez foi providenciar a Agostinho uma audiência específica e de-

safiadora em Cartago. Nesse sentido, o saque de Roma assegurou que uma obra de pura exegese para poucos eruditos cristãos...se transformasse num deliberado confronto com o paganismo” (Op. Cit., p.312)

De acordo com esse ponto de vista, Agostinho utilizou a queda de Roma como uma oportunidade para expor seu pensamento. Em outras palavras, a queda de Roma não é importante para a compreensão da obra. A queda de Roma forneceu somente um contexto ou pretexto para um livro que poderia ter sido escrito mesmo sem a queda de Roma. Thomas Merton concorda com tal interpretação. Para ele, *A Cidade de Deus* é uma “monumental teologia da história”. A discussão a respeito da queda de Roma em termos de oposição entre cristianismo e paganismo “não nos empolga hoje como questão atual. Além disso, também não era uma questão digna do gênio de Agostinho...Ele não começou a tratar do tema real de sua obra senão depois de ter chegado ao livro onze” (Rondet e outros, 1953, pp. 141, 142).

O mesmo posicionamento é mantido por A. Laurus e H. Rondet. Eles afirmam que o propósito de Agostinho era o de escrever um livro a respeito da origem, desenvolvimento e julgamento final das duas cidades. Este era um assunto que ele tinha esboçado em 405, no seu texto *De Catechizandis Rudibus* e em muitos sermões. Contudo, quando Agostinho começou a escrever “foi necessário acrescentar alguns capítulos con-

tra aqueles que acusavam a religião cristã de ter provocado desgraças a Roma ao interditar os sacrifícios...Felizmente para nós, o grande bispo não esqueceu seu desejo primitivo..." (Idem, 1953, p.141,142)

Portanto, existe uma corrente de interpretação que afirma que **A Cidade de Deus** é uma obra de teologia da história incidentalmente relacionada com a queda de Roma. Essa corrente de interpretação atribui valor maior à segunda parte da obra, ao mesmo tempo em que reduz a importância da primeira parte.

Contra tal forma de interpretação, existe uma segunda resposta à questão sobre as relações entre a queda de Roma e a origem do livro. Descobrimos tal resposta nas palavras de Hans Von Campenhausen:

Em dois aspectos, o livro no qual Agostinho trabalhou, com intervalos, durante metade de sua vida, permanece sempre relacionado às circunstâncias específicas de sua origem, como resposta ao questionamento levantado pela queda de Roma, o que se tornou imperativo. Seu objetivo era o de defender a fé cristã em Deus precisamente no ponto em que sua vacuidade estava sendo aparentemente desmascarada pelas catástrofes que tinham ocorrido... (1968, p.204)

O mesmo tipo de posicionamento é sustentado por TeSelle:

A ocasião imediata para a redação do livro **A Cidade de Deus** foi o

saque de Roma e, especialmente, as perguntas ansiosas ou escarneckedoras por ele provocadas...Se não houvesse o surgimento de tais questões, Agostinho nunca teria escrito **A Cidade de Deus**. (Op. Cit., p.268)

Concordamos com esse tipo de interpretação. Pensamos até que a discussão sobre a possibilidade de Agostinho escrever **A Cidade de Deus** sem a queda de Roma não tem o menor fundamento. O *fato histórico* irrefutável é que ele escreveu essa obra no contexto desse importante evento. O *fato literário* é que Agostinho redigiu quase metade desse livro para apresentar uma resposta tanto às acusações como às dúvidas provocadas pela queda de Roma.

É claro que Agostinho não começou a refletir a respeito das "duas cidades" depois do saque de Roma pelo godo. Como bem afirmou TeSelle, **A Cidade de Deus** "representa não uma nova linha de pensamento, mas a continuação de antigas reflexões" (Idem, p.268).

Por outro lado, também é claro que o saque de Roma pelos godos não foi o primeiro sinal de decadência do império. Na verdade, os sinais dessa decadência já estavam sendo visíveis há muito tempo. Courcelle, por exemplo, afirma que a diferença entre o segundo e o terceiro século na história do Império Romano era a seguinte:

O segundo século foi o da Paz Romana... Os romanos possuíam, melhor que ninguém, a ciência do go-

verno e garantiam a liberdade de todos. Em decorrência disso, cada um dos povos do império era anexado e considerava Roma como sua pátria...Pouco a pouco, as incursões bárbaras se multiplicaram no Reno e no Danúbio, cada vez mais audaciosas. No terceiro século, sob os imperadores Valeriano e Galiano, bandos de francos ultrapassaram as defesas da fronteira, atravessaram a Gália, a Espanha, e tomaram os navios que lhes permitiram desembarcar na Mauritânia; ao mesmo tempo, os alamanos penetraram no vale do Reno. (1964, p.18-19)

É claro que é impossível compreender o pensamento de qualquer pessoa à parte de seu tempo ou de sua situação histórica. Tem razão Salustiano Álvares (1986, p.55) quando afirma que precisamos conhecer a época bem como a cultura do tempo de Agostinho para entender suas idéias. Se o saque de Roma pelos godos era um fato insignificante, a decadência do Império Romano era plena de significado. E **A Cidade de Deus**, inegavelmente, é a reflexão de um pensador e pastor cristão a respeito de uma “cidade” com a qual o cristianismo estava vinculado. Desde Constantino, o cristianismo estava ligado ao Império Romano. As palavras de Armstrong servem para descrever bem essa situação:

...para Constantino, o bem-estar do império dependia da igreja, especialmente da unidade da igreja, o que ele demonstrou em muitos aspectos de seu programa de construções. Para Constantino, na condição de

subgerente de Deus, não havia uma linha definida de separação entre a igreja e o estado. O império era ou estava se tornando a seus olhos o reino divino na terra, e ele tinha a divina missão de apoiar, e até mesmo dirigir, este curso de acontecimentos. (1967, p.13)

A relação entre o cristianismo e o Império Romano era demasiadamente forte para ser negligenciada durante a decadência do Império. Jerônimo expressou bem a perplexidade de toda uma geração diante dessa situação, quando disse a respeito do saque de Roma pelos godos: “O mundo todo pereceu em uma só cidade” (apud Battenhouse, 1955, p. 259). “Se Roma perecer, o que se há de salvar?” (apud Brown, 1969, p. 289).

No sentido mais estreito, **A Cidade de Deus** é uma resposta dada por Agostinho às dúvidas dos cristãos e às acusações contra eles provocadas pelo saque da cidade de Roma.

No sentido mais amplo, **A Cidade de Deus** representa uma profunda reflexão provocada pelo fim de uma “cidade terrena” com a qual a “cidade celestial” parecia ter vinculado o seu destino.

A resposta de Agostinho aos pagãos e aos cristãos

Em agosto de 410, Alarico comandou os godos no ataque a Roma. “De repente, as sombras do grande declínio e queda desceram, mesmo sobre a segura África” (Meer, 1961, p. 157). Os refugiados foram os responsáveis pela ampliação do alcance de tais sombras. Eles fugiram de Roma e chegaram a Cartago, onde divulgaram os horrores cometidos pelos bárbaros no ataque à cidade. Como representante do grupo que propalou as más notícias, havia um jovem chamado Volusiano. Ele era um dos membros da antiga aristocracia romana. Volusiano era seguidor da religião pagã de seus ancestrais. Naquela época, o paganismo pertencia ao passado. É claro que Volusiano não teve contato com o paganismo nos templos existentes em Roma. Ele descobriu a antiga religião nos livros. E, em Cartago, ele divulgou suas idéias de que a cidade de Roma tinha caído porque os ensinamentos cristãos eram inadequados à vida política.

A pregação e a doutrina cristãs não são, de forma alguma, convenientes à condução dos negócios do estado, pois seus preceitos são os seguintes: não retribuir ao outro o mal com o mal (Rm 12.17); se alguma pessoa nos ferir uma face, devemos apresentar-lhe a outra... Todas es-

sas normas são nefastas para a condução do estado... Se grandes desgraças alcançaram o estado, isso ocorreu por culpa dos imperadores cristãos que seguem o melhor que podem a religião cristã. Isso tudo é muito claro! (Courcelle, 1964, p. 68.)

Em tais palavras podemos perceber que as idéias de Volusiano tinham forte poder de atração. Elas forneciam uma explicação, simples e compreensível, para a queda de Roma. A mensagem de Volusiano parecia ter sentido. Roma tinha construído um vasto império que tinha sobrevivido com o paganismo; por outro lado, Roma perecia com o cristianismo. Portanto, o cristianismo era responsável pela queda de Roma.

Com a finalidade de apresentar uma resposta a semelhante acusação, Agostinho estudou a história e a religião da Roma antiga. Segundo Marrou

Ele escreveu a parte apologética (1. I-X), onde abundam as lembranças da história romana (sobretudo nos livros I-V), tendo sob seus olhos os textos de Tito Lívio, de Florus e de Eutropus, e, no que concerne às instituições, as “Antiquidades” de seu grande informante, o velho Varron. (Op. cit., p.418)

Utilizando-se de tais fontes, Agostinho defendeu a fé cristã contra as acusações pagãs com os seguintes argumentos:

a) Demonstrando que a violência era um costume da guerra e que, mesmo

durante o saque de Roma, a fé cristã ofereceu uma contribuição positiva. Foi graças à fé cristã que os godos chegaram a manifestar clemência. Na verdade, os godos respeitaram os santuários por ocasião do saque:

Assim escaparam multidões, que, agora, reprovam a religião cristã e imputam a Cristo os males que caíram sobre a cidade; mas a preservação de sua própria vida – um benefício que eles tinham recebido por causa do respeito revelado pelos bárbaros a Cristo – eles atribuíam não ao nosso Cristo, mas à sua própria boa sorte. (Agostinho, 1950, p. 23)

b) Ele analisou a história da religião pagã e demonstrou que seus deuses não protegeram seus fiéis, que foram conquistados pelos romanos. Portanto, os deuses pagãos não poderiam ter salvo Roma dos godos. Na verdade, nem mesmo o poder do Império Romano era uma dádiva dos deuses:

Conclui-se que tais deuses...nunca poderiam, de forma alguma, ter sido capazes de desenvolver ou preservar o Império Romano. Se eles tivessem poder para tanto, certamente teriam concedido esta grande bênção aos gregos, os quais, no que diz respeito ao relacionamento com os deuses,... haviam adorado a eles com mais honra e de forma mais digna... (Idem, p. 135)

c) Agostinho analisou os ensinamentos do paganismo e provou que eles não elevaram a moral dos romanos. Ao contrário, os filósofos gregos tinham melhores ensinamentos do que seus de-

ses (Ibidem, p. 45,46,53) e mesmo os romanos antigos

não recebiam nem podiam esperar receber leis para regulamentar sua conduta e a de seus deuses, visto que as leis que eles próprios elaboraram eram superiores e faziam com que a moralidade dos deuses ficasse envergonhada. Os deuses exigiam encenações em sua própria honra; os romanos excluíram os encenadores de todas as honras cívicas: os primeiros ordenaram que eles deveriam ser celebrados pela representação cênica de suas próprias desgraças; os últimos determinaram que nenhum poeta deveria denegrir a reputação de qualquer cidadão. (Ibidem, 53)

d) Ele analisou a história de Roma e provou que não havia sido somente uma história de vitórias e de glórias. Roma sofreu fracassos contra inimigos externos, quando ainda não era cristã. Roma também passou por desastres internos, por causa de seus problemas sociais. Não obstante, mesmo com tais reveses, era inegável que a Roma pagã construía um grande império. Agostinho, entretanto, afirmou que, sob a soberana providência de Deus, "em primeiro lugar, por amor à liberdade e, em segundo lugar, também por ânsia de domínio, louvor e glória, os romanos concretizaram grandes feitos" (Ibidem, 159,160).

É importante acrescentar que, segundo Agostinho, a edificação de um grande império por intermédio de guerras não devia ser colocada entre as boas coisas

realizadas pelos romanos:

Será que alguém iria replicar contra a afirmação de que o Império Romano nunca poderia ter sido tão amplamente estendido nem ter sido tão glorioso, a não ser por meio de constantes e intermináveis guerras? Na verdade, este é um argumento correto! Por que um reino deve ser perturbado com a finalidade de se engrandecer? No pequeno mundo do corpo humano, não é melhor ter uma estatura moderada, com saúde, do que alcançar as enormes dimensões de um gigante por meio de tormentos não naturais e, ao chegar a tal tamanho, não ter um momento de descanso, mas sofrer de acordo com o tamanho de seus membros? (Ibidem, p. 268)

Agostinho deu uma resposta completa às acusações pagãs. Por um lado, ele demonstrou os defeitos e limitações do paganismo. Ao mesmo tempo, apresentou os defeitos do Império Romano. Dessa maneira, ele arrasou a crença na superioridade do paganismo em providenciar felicidade neste mundo. Além disso, aniquilou a crença da superioridade do Império Romano na promoção do bem-estar dos povos.

Contudo, existia também a necessidade de providenciar uma resposta às dúvidas dos próprios cristãos. Ao tratar das violações cometidas contra virgens consagradas e contra outros cristãos, Agostinho afirmou: “Ao abordar tais questões, precisamos ser mais cuidadosos em confortar nossos irmãos do que em responder aos nossos acusadores”

(Ibidem, p. 21). E acrescentou as seguintes palavras, ao recapitular o conteúdo do primeiro livro:

...Eu consumi considerável espaço, especialmente para que pudesse aliviar as ansiedades que perturbam a muitos, quando eles observam que as bênção de Deus e os desastres comuns e diários caem sobre a sorte dos maus e dos bons, sem distinção; mas, principalmente, para que eu pudesse ministrar alguma consolação àquelas santas e castas mulheres que foram ultrajadas pelo inimigo, de uma maneira que chocou sua modéstia, embora não tenha manchado sua pureza, e para que eu pudesse preservá-las de serem envergonhadas, embora não tenham culpa para serem envergonhadas. (Ibidem, p. 41)

Com a finalidade de ajudar os cristãos, Agostinho apresentou os seguintes argumentos:

a) Existe um propósito divino no sofrimento. As experiências de sofrimento não são sinais da ausência de Deus nem de fraqueza divina. Ao contrário, os sofrimentos representam o julgamento de Deus. No seu julgamento, Deus não separa os bons dos maus:

Eles são punidos juntos, não por causa de terem tido uma idêntica vida corrupta, mas porque os bons e os maus, embora não de igual maneira, amam esta vida presente; ...há uma outra razão pela qual os bons são afligidos pelas calamidades temporais – a razão exemplificada por Jó: para que o espírito humano possa ser provado... (Ibidem, p. 13)

b) Em tal situação, os cristãos não sofrem dano com os sofrimentos, mas são aperfeiçoados por eles:

Todos os membros da família de Deus...têm portanto sua própria consolação – uma consolação que não falha e que traz uma esperança segura que as coisas deste mundo, que vacilam e caem, não podem perturbar. Eles não recusam a disciplina desta vida temporal, pela qual são preparados para a vida eterna; eles não lamentam sua experiência, pois as boas coisas da terra eles usam como peregrinos que não são detidos por elas, ao passo que suas coisas ruins servem para prová-los ou aperfeiçoá-los. (Ibidem, p. 34)

c) Os sofrimentos podem provar ou aperfeiçoar os cristãos porque eles não são cidadãos deste mundo. Se fossem cidadãos deste mundo, os sofrimentos não poderiam ser utilizados por Deus para prová-los ou aperfeiçoá-los. Ao contrário, Deus teria de proteger os cristãos dos sofrimentos e de garantir-lhes felicidade neste mundo. Porém, segundo Agostinho, os cristãos são, de fato, um povo em peregrinação. Sua cidade não está neste mundo. Em tal situação, nem mesmo a morte é um mal para eles:

...a morte não pode ser considerada um mal que acaba com uma boa vida; pois a morte torna-se um mal somente pela retribuição que vem depois dela. Aqueles, então, que estão destinados à morte não precisam ter o cuidado de inquirir de que morte eles vão morrer, mas para

qual lugar a morte irá conduzi-los. E, visto que os cristãos estão bem cientes que a morte dos piedosos pobres, cujas feridas são lambidas pelos cães, é bem melhor do que a dos ímpios ricos que se vestem com tecidos de púrpura e linho fino, que prejuízo poderiam trazer as mortes terríveis para aqueles que viveram bem? (Ibidem, p. 16)

Além disso, o cativo em um país estrangeiro não altera em nada a condição dos cristãos:

Mas como a nossa preocupação agora é com aqueles cristãos que foram tomados como prisioneiros, que eles aproveitem a oportunidade desta calamidade para revelar a superioridade de nossa religião... eles sabem, em confiante expectativa do país celestial, que são peregrinos mesmo em seus próprios países. (Ibidem, p. 21)

Com tal argumentação, Agostinho providenciou conforto aos cristãos e afirmou:

...pois os membros da família do Cristão possuem esta resposta: o nosso Deus está presente em todos os lugares, de maneira plena, não sendo confinado a um só lugar. Ele pode estar presente, sem ser percebido, e pode estar ausente, sem de mover. Quando Ele nos expõe às adversidades, ou é para provar nossas perfeições ou corrigir nossas imperfeições; e, em retribuição à nossa paciência em suportar os sofrimentos deste mundo, Ele nos reserva uma recompensa eterna. (Ibidem, p. 34,35)

A relevância da resposta de Agostinho para a nossa época

Depois de haver respondido às acusações dos pagãos e às dúvidas dos cristãos, Agostinho passou a tratar do “surgimento, desenvolvimento e fim das duas cidades” (Ibidem, p. 38).

Todavia, esse assunto não faz parte do interesse deste trabalho. Pretendemos dirigir nossa atenção para outra direção. Na primeira parte, tentamos provar que existe uma estreita conexão entre o livro de Agostinho *A Cidade de Deus* e a queda de Roma. Na segunda parte, procuramos resumir a interpretação cristã de Agostinho a respeito da queda de Roma, a partir dos cinco primeiros livros de sua obra. Temos agora, diante de nós, um último problema, a saber: qual a importância de tudo isso para a nossa realidade?

Agostinho providenciou uma boa análise do paganismo, mas o paganismo por ele examinado pertence ao passado da história da religião, sem, aparentemente, nenhuma relevância para a nossa situação. Agostinho também providenciou uma boa consolação aos cristãos, dizendo que eles eram cidadãos de uma cidade celestial. Mas, como afirmou Campenhausen,

A resposta de Agostinho poderia ser vista como uma completa e deses-

perada fuga do mundo real e de suas questões políticas, que leva ao estabelecimento de uma atitude de vida ascética e individualista, que, antecipando-se a toda preocupação com o processo histórico de nosso mundo, abandonado-o sem qualquer resistência às forças terrenas e às forças malignas. (Op. cit., p. 208)

Contudo, o que queremos afirmar é que a obra de Agostinho possui um grande valor para a nossa época e para o nosso mundo. Em primeiro lugar, é muito importante reconhecer que Agostinho desnudou a própria essência do paganismo. Ele demonstrou que o paganismo consiste numa religião puramente mercantil, sem qualquer senso ético. No paganismo, os seres humanos cultuam os deuses para obtenção de bênçãos. Eles pagam com culto para terem paz, poder, saúde e riqueza:

...Esta é a característica da cidade terrena: ela presta culto a Deus ou aos deuses que possam ajudá-la a reinar vitoriosa e pacificamente sobre a terra, não por causa do amor pela prática do bem, mas por causa da paixão pelo poder. Os bons usam o mundo para poderem usufruir de Deus; os maus, ao contrário, para poderem usufruir do mundo tentam usar Deus. (Agostinho, 1950, p. 485)

Esta idéia estava presente na base da acusação pagã contra o cristianismo por causa da queda de Roma. O cristianismo era condenado porque Deus não havia protegido a cidade de Roma. E o paganismo tinha se infiltrado, de maneira su-

til, no cristianismo. Na verdade, se os cristãos estavam cheios de dúvidas por causa da queda de Roma, o motivo de suas dúvidas era a concepção religiosa mercantil que os estava dominando. Eles estavam prestando culto a Deus com a finalidade de obterem aquilo que desejavam. E esse tipo de atitude representa a essência do paganismo. Nesse sentido, o paganismo não é alguma coisa que pertence ao passado da religião. O paganismo está presente em todos os tempos, inclusive em nosso próprio tempo.

Contra tal concepção religiosa, Agostinho apresentou o cristianismo que cultua a Deus por amor a Deus. Por isso, existe uma enorme distância entre o paganismo e o cristianismo. É a distância que separa as duas cidades que estão "emaranhadas conjuntamente neste mundo" (Ibidem, p.38):

...as duas cidades foram formadas a partir de dois amores: a cidade terrena, pelo amor egocêntrico, com desprezo a Deus; a cidade celestial, pelo amor a Deus, com desprezo ao egocentrismo. A primeira, numa palavra, glorifica-se em si mesma; a última, no Senhor. Uma busca a glória para os seres humanos; mas a maior glória da outra é Deus...Uma exalta a cabeça em sua própria glória; a outra diz ao seu Deus: "Tu és a minha glória e aquele que exalta a minha cabeça". Numa, o príncipe e as nações que ele domina são governados pelo amor ao poder; na outra, o príncipe e os súditos servem uns aos outros em amor, os últimos obedecendo, ao passo que o primeiro se preocupa com todos. Uma delicia-

se em sua própria força, representada na pessoa de seus governantes; a outra diz ao seu Deus: "Eu te amo, ó Senhor, porque tu és a minha força". (Ibidem, p. 477)

Outro ponto importante para nós no pensamento da Agostinho é que ele nos ensina a desconfiar que os impérios, mesmo os assim chamados impérios cristãos, possam trazer o Reino de Deus. Peter Brown escreveu que Agostinho "considerava os antigos romanos com a mesma intensa ambivalência que nós consideramos nossos eminentes vitorianos" (Op. cit., p. 308). De fato, por um lado, parece que Agostinho admirava algumas das virtudes dos fundadores do império romano. Contudo, por outro lado, ele criticou a "luxúria da dominação", que os levou a montarem um império.⁴²

⁴² cf. Agostinho, p. 158, 163.

A mesma espécie de ambivalência é revelada quando Agostinho fala a respeito do império cristão de Constantino e de Teodósio. Por um lado, ele reconheceu a prosperidade de Constantino como uma dádiva terrena dada por Deus e exaltou a fé e piedade de Teodósio. Entretanto, ele também afirmou:

Mas, a fim de que nenhum imperador se tornasse cristão só para ter a mesma felicidade que Constantino, porque cada um deveria ser cristão por amor à vida eterna, Deus lançou fora Joviano muito mais rapidamente do que Juliano e permitiu que Graciano fosse batido pela espada de um tirano. (Ibidem, p. 170)

Fica muito claro que Agostinho, com tal ambivalência, revelou aquilo que TeSelle chama de “realismo político” (Op. cit., p. 2). Foi esse realismo político que lhe permitiu ver as qualidades dos antigos romanos, sem, ao mesmo tempo, esquecer seus defeitos. Foi esse realismo político que o capacitou a elogiar Constantino e Teodósio, sem, ao mesmo tempo, acreditar que seu governo era o cumprimento do milênio. O fundamento do realismo político de Agostinho era a idéia de que os cidadãos da Cidade de Deus eram peregrinos e estrangeiros na terra. Seu reino não é deste mundo. Conseqüentemente, o fim do Império Romano não era motivo para desespero. Os impérios sempre chegam a um fim. Eles não são a Cidade de Deus.

Esta concepção de Agostinho é muito importante para todos nós. O cristianis-

mo tem sido associado à civilização ocidental, que chega a ser chamada de “civilização cristã”. A experiência histórica de Agostinho deve nos levar a evitar qualquer tipo de confusão entre esta civilização, ou qualquer outra, com a Cidade de Deus. A civilização ocidental não é o Reino de Deus. Mesmo vivendo na civilização ocidental, os cristãos precisam reconhecer que, nela, eles não estão em seu próprio lar. Eles são sempre peregrinos e estrangeiros, mesmo nessa civilização.

Finalmente, é importante acrescentar que as idéias de Agostinho sobre a Cidade de Deus não querem dizer fuga do mundo da realidade. A afirmação de que os cristãos são peregrinos neste mundo não levou Agostinho a esquecer que eles estão neste mundo. Em outras palavras, segundo Agostinho, os cristãos têm um papel a desempenhar na sociedade. Peter Brown afirma:

De fato, Agostinho chegou a esperar que os cristãos tivessem consciência da tenacidade dos laços que sempre os atam a este mundo. O pensamento que sustentou quando estava na maturidade era marcado por uma crescente apreciação da importância de tais laços. Dessa maneira, A Cidade de Deus, longe de ser um livro sobre a fuga e o abandono do mundo, era uma obra sobre “nosso envolvimento com esta vida mortal comum” (Op. cit., p. 324)

De fato, quando escreveu **A Cidade de Deus**, Agostinho indicou alguns avanços que a fé cristã trouxe a este mundo. Por exemplo, ele comparou o ataque dos

gregos à cidade de Tróia com o ataque dos godos a Roma e concluiu:

...os amáveis gregos se apropriaram do templo de Juno para concretizar os propósitos de sua avareza e orgulho, ao passo que as igrejas de Cristo foram escolhidas mesmo pelos selvagens bárbaros para cenas adequadas de humildade e de misericórdia. (Agostinho, Op. cit., p.8)

Além disso, Agostinho sustentou a idéia de que é bom ter cristãos como governantes para o progresso do mundo:

Portanto, se o verdadeiro Deus é adorado e se Ele é servido com ritos genuínos e virtude verdadeira, é vantajoso que homens bons reinem por muito tempo e em toda parte. Não é tão vantajoso para eles mesmos quanto para aqueles sobre os quais reinam, visto que, no que diz respeito a eles mesmos, sua piedade e probidade, que são grandes dádivas de Deus, são suficientes para lhes dar a verdadeira felicidade, capacitando-os a viver bem a vida atual e, depois, a receberem aquela que é eterna. Portanto, neste mundo, o domínio dos homens bons é vantajoso, não tanto para eles mesmos como para os interesses humanos. (Idem, p. 112)

Por que Agostinho admitiu a possibilidade de governantes cristãos? Será que as responsabilidades com a Cidade de Deus não impedem o envolvimento com a cidade humana? Agostinho acreditava na providência divina que se manifesta na história humana. Ele falou a

respeito de Deus, dizendo que Deus está ocupado com as coisas humanas. "Os reinos deste mundo são dados por Ele tanto aos bons como aos maus". (Ibidem, p.140)

...todas as outras bênçãos e privilégios desta vida, bem como o próprio mundo, a luz, o ar, a terra, a água, os frutos e até mesmo a alma humana, seu corpo, sentidos, mente, vida, Ele concede generosamente tanto aos bons como aos maus. E, entre essas bênçãos, também deve ser contada o domínio de um império, cuja extensão Ele determina segundo as exigências de sua providência em todos os tempos. (Ibidem, p. 181)

Portanto, se o próprio Deus trabalha na cidade terrena, a atuação neste mundo deve ser entendida como um dever para os cristãos. Quando os cristãos agem na história, eles não estão abandonando a Deus. Ao contrário, estão sendo companheiros de Deus.

Conclusão

Edward Hardy afirma que, em *A Cidade de Deus*, Agostinho

...está descrevendo um conflito humano muito mais do que propondo um programa político. Ele vê a humanidade ocupando um campo de batalha entre duas lealdades, a celestial e a terreal, a do amor a Deus que nega o amor a si mesmo e a do amor a si mesmo que nega o amor a Deus. Todas as áreas da vida humana são o campo espiritual desta batalha. (1955, p.257-258)

Concordamos com Hardy. Além disso, é preciso acrescentar que Agostinho escreveu sobre este conflito humano porque viveu numa época de decadência de uma civilização com a qual o cristianismo tinha se vinculado profundamente. **A Cidade de Deus** não é um livro da época de Constantino, quando muitos chegaram à conclusão de que o Reino de Deus havia chegado. **A Cidade de Deus** é um livro a respeito do período em que o Império Romano marchava para o seu final. Contudo, isso não significa que a obra seja irrelevante. Ao contrário, exatamente porque ser um livro profundamente ligado à sua época é que é uma obra para todos os tempos.

Agostinho desnudou a essência do paganismo do seu tempo que está presente também nas manifestações religiosas de nosso tempo. Na época de Agostinho e na nossa, Deus está sendo cultuado pelo amor às vantagens e benefícios mundanos. A mensagem de Agostinho para o seu tempo e para o nosso tempo é a de que devemos cultuar a Deus por amor a Deus.

Agostinho também nos ensina a desconfiar da afirmação de que impérios humanos possam trazer o Reino de Deus. E este era um erro do seu tempo e do nosso tempo. No tempo de Agostinho, o cristianismo tinha sido vinculado ao Império Romano. No nosso tempo, o cristianismo tem sido associado com a civilização ocidental e com alguns de seus impérios.

Agostinho, finalmente, enfatizou o

papel da fé cristã neste mundo, o qual muitas vezes tem sido negligenciado em nome da cidade celestial.

Jerônimo perguntou: "Se Roma perecer, o que se há de salvar?" Santo Agostinho respondeu: "...os reinos humanos são estabelecidos pela providência divina...Nunca se deve imaginar que Deus tenha deixado os reinos humanos, suas dominações e servidões, fora das leis de sua providência". (Agostinho, Op. cit., p.142,143, 158)

Bibliografia

ARMSTRONG, G.T. "Imperial Church and Church-State Relations, A.D. 313-363". *Church History* 36 (1967), 3-17.

AGOSTINHO. *The City of God*. New York: The Modern Library, 1950.

BATTENFOUSE (ed.), R. W. *A Companion to the Study of Saint Augustine*. New York: Oxford University Press, 1955.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press, 1969.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Tradition and Life in the Church – Essays and Lectures in Church History*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

CHADWICK, H. *Augustine*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1986.

COURCELLE, P. *Histoire Littéraire des Grandes Invasions Germaniques*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

LOETSCHER, F. W. "St Augustine's Conception of the State." *Church History* 4 (1935), 16-42

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*. Paris: E. De Boccard, éditeur, 1938.

MEER, F. Van der. *Augustine the Bishop – The Life and Work of a Father of the Church*. London and New York, Sheed and Ward, 1961.

Organización de Agustinos de Latino América. San Agustín y la Liberación. Lima, Ceta y Cep, 1986.

RONDET, H., Landais, M., Luras, A., Couturier, C. *Études Augustiniennes*. Paris: Aubier, 1953.

TESELLE, Eugene. *Augustine the Theologian*. New York: Herder and Herder, 1970.

A Bíblia no Aconselhamento Pastoral



As pessoas que trabalham na área de Teologia Prática, especificamente no Aconselhamento Pastoral, encontram poucos recursos teóricos, elaborados a partir da realidade latino americana, que forneçam reflexão sistematizada a respeito da prática do aconselhamento. Dentre as poucas publicações sobre o assunto, algumas fornecem embasamento bíblico-teológico, informações psicopedagógicas e orientações metodológicas com o objetivo de capacitar os aconselhadores e as aconselhadoras que desejam participar do processo de aconselhamento.

Para iniciar a reflexão sobre o assunto proposto, serão abordadas, em primeiro lugar, algumas conceituações sobre aconselhamento e suas implicações para a realização do mesmo. Em seguida, serão discutidas metodologias aplicadas no processo de aconselhamento, dentre elas, as que priorizam o método diretivo, as que recorrem aos

Shirley Maria dos Santos Proença

pressupostos teóricos de outras ciências e as que usam o método participativo, em que o aconselhado constrói o caminho para a solução do seu problema. E, por fim, abordar-se-á o uso da Bíblia como um recurso relevante para o processo de aconselhamento; para tanto, é preciso conhecer o modo pelo qual os textos bíblicos são utilizados pelos modelos aqui mencionados e descobrir pistas para sua aplicabilidade no processo libertador do aconselhamento.

I - CONCEITOS A RESPEITO DO ACONSELHAMENTO PASTORAL

A sistematização da prática do aconselhamento pastoral, realizada por pastoralistas e pesquisadores da área de Teologia Prática, tem com objetivo oferecer subsídios teóricos para a reflexão a respeito desta atividade desenvolvida nas Igrejas.

São freqüentes por parte dos estudiosos e das pessoas que se utilizam desta forma específica de procedimento perguntas como: O que é Aconselhamento Pastoral? Para que serve? Qual a melhor metodologia para aplicá-lo? Quais os recursos disponíveis? Estes questionamentos demonstram a preocupação constante quanto à eficácia do aconselhamento, o qual ocorre numa relação complexa, explicitada em diversas elaborações teóricas, conceituais e metodológicas. Há de se considerar a dificuldade para a sistematização da prática do aconselhamento pastoral, tendo em vista a própria terminologia, que traduz, em primeira instância, o seu caráter restritivo.

O termo “aconselhamento pastoral” é traduzido do inglês *pastoral counseling*. Numa compreensão literal, “aconselhamento” é entendido como o ato de dar conselhos, de direcionar a uma resposta; por sua vez, o termo “pastoral” é entendido como as atribuições de quem exerce o pastorado.

Recentemente, a partir da década de 1990, a reflexão a respeito do Aconselhamento Pastoral despertou o interesse de pesquisadores para a publicação de estudos sobre o tema, numa perspectiva brasileira, o que contribuiu para re-elaborações no campo prático.

Esses avanços, contudo, não mudaram a compreensão a respeito do agente do aconselhamento. Algumas igrejas têm se empenhado na capacitação de pessoas da comunidade para desempenharem o papel de aconselhadoras; no entanto, a figura representada por quem exerce o ministério pastoral continua tendo a primazia. Pastores e pastoras representam importante papel institucional, legitimado comunitariamente, para realizarem a mediação nas relações interpessoais no aconselhamento.

A tarefa de conceituar “aconselhamento pastoral” é realizada por pastoralistas e pesquisadores que articulam teoricamente a experiência e fornecem pressupostos fundamentais para a construção dialética en-

tre o saber prático e o saber teórico. Alguns conceitos a respeito do processo de aconselhamento têm desafiado a prática do mesmo. Segundo Ronaldo Sather Rosa,

Aconselhamento pastoral não é dar conselhos, no sentido usual do termo, que denota a idéia de “aconselhar” as pessoas a fazerem isto ou aquilo, ou a não tomarem uma ou outra decisão...

Não é resolver “problema dos outros”. As diversas situações-problemas das pessoas são oportunidades de avanços em termos de capacidade para enfrentar e superar condições adversas...

Não se trata... de minimizar os dramas humanos. As inquietações, angústias e tristezas humanas não são desconsideradas, ainda que possam parecer superficiais para o olhar de outrem...

Não deve haver espaço para julgamento moral a respeito de atitudes ou comportamentos das pessoas. Aconselhamento Pastoral não é “exortação”, “pregação” ou censura... Não é substituto ou concorrente de psicoterapia...

Aconselhamento pastoral é proces-

so no qual as pessoas se encontram para repartir lutas e esperanças. (1996, p.66,67)

O autor, antes de conceituar “aconselhamento pastoral”, desconstrói imagens aceitas pelo senso comum e as reconstrói como uma nova possibilidade de cuidado para com os aflitos e desesperançados.

Outros autores, como Christoph Schneider-Harpprecht, entendem o aconselhamento como “a prática metodologicamente refletida e organizada de ajuda a pessoas com problemas de saúde, problemas psíquicos, sociais ou religiosos através do relacionamento de curto ou médio prazo com uma pessoa ou um grupo qualificados” (1998a, p.79). A identificação da problemática que envolve o aconselhado permite orientá-lo para um tratamento específico, porém integrado.

Para James Reaves Farris, “o aconselhamento pastoral é o processo pelo qual um pastor, ou outro representante da igreja, trabalha com indivíduos, grupos ou famílias, num contexto relati-

vamente estruturado, com um programa de conhecimento emocional, psicológico e espiritual, tentando curar suas feridas” (1996, p.19). Esta conceituação demonstra o diálogo entre a Psicologia e a Teologia. A interdisciplinaridade tem como objeto a integralidade humana, instaurando um processo para sarar as feridas; “a cura é uma atividade que abrange desde tratamentos hospitalares, sessões de aconselhamento, formas de reconciliação humana e de perdão até os ministérios de reconciliação, de renovação e de educação na igreja” (Idem, p.21).

Howard J. Clinebell propõe um modelo de aconselhamento pastoral centrado em libertação e crescimento e conceitua o processo como “uma função reparadora, necessária quando o crescimento das pessoas é seriamente comprometido ou bloqueado por crises” (1987, p.25). Para ele, o “aconselhamento pastoral é a utilização de uma variedade de métodos de cura (terapêuticos) para ajudar as pessoas a lidar com seus problemas e crises de uma forma mais conducente ao crescimento e, assim, a experimentar a cura de seu quebran-

tamento” (Idem, p.25).

Dos conceitos a respeito do aconselhamento pastoral pode-se observar a preocupação em ter a pessoa do aconselhado como central no processo. O aconselhador torna-se um facilitador para que a pessoa que o procura encontre as respostas ou pelo menos novas alternativas para resolver sua situação de crise.

Tão importante quanto acolher o aconselhado é o aconselhador não permitir que se estabeleça uma relação de poder opressor que julga, que direciona ou que seja hierárquica.

Ao ser instaurado o processo de aconselhamento, as pessoas envolvidas tornam-se cooperadoras, ao tecerem fios diferentes na construção de novos rumos para as histórias de vida.

Conceituar “aconselhamento pastoral” não é dado suficiente para uma prática efetiva; faz-se necessário conhecer os vários métodos aplicados, a fim de se reformular o que for necessário e estabelecer novos parâmetros para o desenvolvimento deste processo de cuidado para com as pessoas em situação de crise.

II – VÁRIOS MÉTODOS NO PROCESSO DO ACONSELHAMENTO PASTORAL

Não há dúvida que ao se iniciar o processo de aconselhamento estabelece-se uma relação de poder entre os envolvidos. Por esta razão, torna-se imprescindível ao aconselhador e aconselhado reconhecer que a

assistência pastoral, fundamentada no poder igualador da aceitação e ação libertadora de Deus, procura desmascarar esquemas destrutivos de poder e mudar a dinâmica do poder de tal maneira que os/as participantes da assistência tornem-se agentes e receptores de justiça relacional... O termo “justiça relacional” significa “as condições pelas quais todas as pessoas possam estar em termos mutuamente benéficos umas com as outras e com a ordem natural. (Graham, 1998, p.9)

Que tipo de relação se estabelece entre quem aconselha e quem é aconselhado? Quais os recursos teóricos de que o aconselhador dispõe? Quais os materiais de apoio que são acessíveis ao aconselhador a fim de desenvolver o processo instaurado? Como fazer a leitura do problema exposto pela pessoa que busca o aconselhamento? Quais as necessidades verbalizadas e as ocultas pelo aconselhado? Qual o contexto social a que o aconselhado pertence? E como a sua história de vida foi tecida até o momento inicial do processo? Estas e outras perguntas devem ser inseridas no processo de aconselhamento, para que não se torne, por um lado, um atendimento descomprometido ou mero cumprimento de exigências institucionais e, por outro lado, uma sessão de psicoterapia realizada por pessoas desprovidas do instrumental teórico adequado, o que pode causar sérios danos à saúde emocional daqueles que estão em sofrimento.

Aconselhamento pastoral (aqui entendido como cuidado) tem sua especificidade e seus limites demarcados pela necessidade do reencontro do aconselhado com Deus, consigo mesmo e com o próximo. A relação com o sagrado e as experiências de fé diferenciam este procedimento das práticas psicoterapêuticas e estabelece a tênue linha entre o que compete ao aconselhador e o tipo de atendimento de que o aconselhado necessita.

O processo de aconselhamento será construído a partir do tipo de relação que se estabelece entre a pessoa que aconselha e a que é aconselhada. Quando o aconselhador é procurado para mostrar a solução de determina-

do problema e assume este papel diretivo, o aconselhado torna-se coadjuvante e receptor-objeto no processo. Neste caso, o aconselhamento se reveste de juízo de valor e de visão unilateral da realidade. O aconselhado aprenderá a sublimar suas inquietações e frustrações e se sentirá satisfeito com uma solução momentânea para os seus problemas. Por outro lado, se a relação estabelecida for conduzida pelo aconselhado, toda e qualquer palavra do aconselhador será apenas um reforço para decisões já refletidas, que serão aceitas ou descartadas conforme a necessidade de reafirmação de pontos de vista prévios. Tanto no primeiro caso quanto no segundo o processo de aconselhamento será desarticulado em função da relação de dominação implantada entre os envolvidos.

Por se tratar de um processo, se faz necessário identificar com clareza a relação de aconselhamento, a fim de diminuir a possibilidade de desvirtuamento da meta proposta. A perda do objetivo pode ocasionar o envolvimento emocional entre a pessoa que aconselha e a que é aconselhada, originando situações constrangedoras e destrutivas para ambas.

Para a realização do aconselhamento pastoral diversas metodologias são aplicadas. Todas elas levam em consideração a pessoa que se encontra em crise e busca ajuda. O que diferencia os vários métodos são os procedimentos, a amplitude da compreensão a respeito do outro e a inserção do aconselhado num determi-

nado contexto social. Algumas abordagens se ocupam do indivíduo; outras, do indivíduo em suas relações sociais num determinado contexto histórico.

No modelo do ponto de vista fundamentalista, o aconselhamento é um instrumento para induzir o aconselhado a tomar uma decisão radical ao enfrentar determinado problema. “Seu método é a conversação que confronta a pessoa com o mal que ela faz (alcoolismo, medo, falta de fé etc), a responsabiliza pelos seus atos e busca uma nova orientação” (Schneider-Harpprecht, 1998b, p.303) com o objetivo de mostrar o caminho que o aconselhado deve trilhar para se aproximar de Cristo. A pessoa que busca aconselhamento, neste modelo, recebe do aconselhador as diretrizes para a solução de seus problemas individuais. Não há preocupação com os contextos social e histórico em que ela vive. Diversos manuais seguem esta linha de aconselhamento; neles são apresentadas as diretrizes para que o aconselhado consiga resolver seus problemas à luz dos ensinamentos bíblicos. Um texto conhecido e usado para aconselhamento diretivo é o de Jay E. Adams, *Conselheiro Capaz*, no qual são oferecidas respostas para se enfrentar os momentos de crise.

Howard J. Clinebell apresenta outro modelo de aconselhamento no qual se enfatiza a libertação e o crescimento do aconselhado. O aconselhamento é usado para “salvar as áreas de nossa vida que

naufraçam nas tempestades do nosso dia-a-dia, que se despedaçaram nos arrefrescos ocultos de ansiedade, culpa e falta de integridade” (Op. cit., p.14). Assim sendo, o resgate da integralidade do aconselhado se inicia quando o aconselhador é procurado e se estabelece um vínculo de cuidado entre as pessoas envolvidas. “O aconselhador orientado para o crescimento visa a ajudar as pessoas a fazer mais do que simplesmente sobreviver e recuperar seu nível anterior de ajustamento. A meta é capacitar a pessoa a aprender e, assim, a crescer em decorência do enfrentamento do problema.” (Idem, p.87)

A abordagem feita pela Psicologia Pastoral tem como um dos seus representantes Jorge A León, para quem o aconselhamento tem como meta o aprendizado e a mudança de comportamento. Neste método procura-se realizar a integração entre

...psicologia moderna e cristianismo bíblico numa visão psicoteológica do ser humano que leva, por um lado, a uma prática psicologicamente bem refletida, porém, por outro

lado, deixa fora a parte da crítica psicológica da religião, leva a uma psicologização da fé e a uma teologização da psicologia, que não deixa de ser problemática. (Harpprecht, 1998b, p.305)

O modelo contextual tem como referência o sofrimento em que as pessoas se encontram e propõe a capacitação das mesmas para enfrentarem a opressão como fruto de estruturas injustas. Ainda é um modelo em busca de construção teórica. Tem feito uso de referenciais da Psicologia, da Antropologia e da Sociologia para compreender melhor o ser humano e estabelecer modelos para o aconselhamento pastoral que cooperem para o crescimento individual e comunitário na perspectiva da fé cristã.

A identificação de modelos demonstra a complexidade da ação do aconselhamento. As pessoas que buscam os aconselhadores podem sofrer problemáticas semelhantes; no entanto, as situações sociais e históricas são diferenciadas; os valores morais e éticos são diversificados e as expressões da espiritualidade são plurais. Não há uma

cartilha diretiva que encerre as etapas aplicáveis para que se atinja o objetivo de tal prática. Por se tratar de um processo, os modelos se entrecruzam e estabelecem novos padrões que estão sujeitos a novas interpretações. Por isso, aconselhamento é um desafio único para as pessoas envolvidas; ainda que se conte com pistas orientadoras, elas não se tornam regras definitivas a conduzir o processo.

Ainda que não haja modelo único de aconselhamento, torna-se fundamental observar alguns princípios norteadores para a realização do mesmo. Em primeiro lugar, compreender o significado do processo de aconselhamento para evitar equívocos relacionais entre os envolvidos. Em segundo, reconhecer que há diferentes pontos de vista sobre o mesmo problema. Em terceiro lugar, descobrir os possíveis caminhos que levam à solução

dos problemas geradores da crise. E, por fim, aconselhador e aconselhado realizam uma desconstrução e construção conjunta. Uma pessoa procura a outra e ambas precisam se respeitar em suas posturas ideológicas, éticas e percepções do mundo para que haja comunicação efetiva e o processo seja salutar, principalmente para o aconselhado.

Os princípios acima enumerados propõem uma reflexão quanto ao exercício do aconselhamento pastoral, à busca de novos paradigmas e ao envolvimento cooperativo da comunidade.

Para se entender as novas propostas a respeito do aconselhamento cristão, se faz necessário identificá-lo como um processo relacional que tem por objetivo criar oportunidades para a descoberta de si, do outro e de Deus, tendo como referência situações específicas de vida e de crises geradoras de sofrimento.

III - A BÍBLIA NO PROCESSO DE ACONSELHAMENTO PASTORAL.

Ao ser instaurado o processo de aconselhamento numa situação de crise¹, um dos questionamentos mais freqüentes diz respeito à metodologia adequada a ser utilizada.

Como foi lembrado anteriormente, não existe um manual pronto a ser seguido. Existem pistas para que o processo de aconselhamento flua e se transforme em instrumento libertador para a vida das pessoas que dele necessitam. Alguns cuidados devem ser considerados para que o aconselhador seja um facilitador no processo de aconselhamento.

Em primeiro lugar, mapear a situação que levou o aconselhado a procurar ajuda e conhecer, ainda que minimamente, as circunstâncias que impulsionaram o aconselhado a compartilhar a sua situação angustiante. Geralmente, a pessoa que necessita do aconselhamento encontra-se confusa, se sente culpada, e se reconhece incapaz de resolver determinado problema.

Após um breve mapeamento do contexto, segue-se o diálogo para identificar o que se espera no decorrer do processo. O aconselhador precisa ser acolhedor, solidário para com a pessoa aflita; respeitá-la na revelação dos fatos e na eventual omissão de pormenores. O aconselhador, para que o aconselhado se sinta seguro, necessita demonstrar predisposição para caminhar lado a lado, sem prévio julgamento e consciente da sua responsabilidade no processo de descoberta do aconselhado. A realização de perguntas abertas pode ajudar a colher as informações necessárias para conhecer o estado emocional em que se encontra o aconselhado que, ao expor seus dramas se coloca diante de um espelho e vê a si mesmo, ou a imagem que faz de si. Ao revelar seus medos, dúvidas e desencantos, o aconselhado cria com o aconselhador vínculos recíprocos de cuidado e de serviço.

Os recursos mais usados no aconselhamento pastoral são a oração e a leitura da Bíblia, os quais contribuem para que este procedimento

¹ Para compreensão a respeito da crise ver artigo FARRIS, James Reaves, "Intervenção na crise: perspectivas teológicas e implicações práticas". In: **Teologia Pastoral**, Ano XI, no. 12, p. 101-118, dez. 1996.

não se transforme em uma conversa desprovida de significado e de objetivo, ou em uma sessão de psicoterapia conduzida por profissional não qualificado.

Os textos bíblicos, no aconselhamento pastoral, em algumas diretrizes metodológicas, legitimam posturas moralistas, discriminatórias e hierárquicas; em outras, defendem os ensinamentos encontrados na Bíblia como necessários para o processo de restauração da vida do aconselhado. Reafirma-se, neste caso, o caráter libertador, conciliador e renovador das orientações bíblicas.

A leitura das histórias bíblicas traz à memória das pessoas em situação de crise o ato gracioso de Deus manifesto em amor, compaixão e misericórdia. A graça divina é revelada a todas as pessoas, principalmente às necessitadas, às aflitas, às desamparadas que lhes oferece a possibilidade de rompimento com as estruturas que oprimem e destroem os indivíduos e as relações interpessoais.

Para os aconselhadores que utilizam o modelo fundamentalista,

... a Bíblia, que é verbalmente inspirada, revela em todas as suas partes a verdade de Deus e oferece ao ser humano pecador regras para conduzir a vida. Ela lhe mostra como a desobediência em relação a Deus cria todo o sofrimento e a doença nos seres humanos...Deus chama as pessoas para o arrependimento por causa do pecado e para uma mudança radical de comportamento. (Harpprecht, 1998b, p. 303)

Neste caso, a Bíblia é utilizada como um manual que contém as obrigações que o aconselhado deve cumprir para resolver seus problemas. Tendo em vista que a causa dos males encontra-se na situação de pecado, todo sofrimento será curado, pois os ensinamentos bíblicos mostram que, diante do arrependimento, o pecado é perdoado; portanto, a causa do sofrimento está resolvida.

Há outros aconselhadores que utilizam a Bíblia como um talismã. Ela é transformada num fetiche e dela se esperam as soluções mágicas para os infortúnios. Aos textos bíblicos são atribuídos poderes que advêm do sobrenatural; portanto, o que na Bíblia se encontra escrito nada mais é do que o parecer de Deus em relação aos atos humanos, principalmente aqueles que foram realizados em desobediência aos preceitos divinos, o que ocasiona as crises existenciais, familiares, etc...Ao ser usada como um talismã, encerra em si mesma o objetivo do aconselhamento; torna-se o centro de tal prática, pois ela traz as respostas para todo e qualquer problema. Para exemplificar: quando uma pessoa procura quem aconselha e conta seu problema, o aconselhador abre a Bíblia e lê textos que lembram o pecado causador do conflito. A solução oferecida, quando se usa a Bíblia neste sentido, é ler textos que demonstram a devassidão humana e a necessidade do retorno a Deus. Deus é perdoador, mas também é juiz e, ao perdoar a pessoa arrependida, ele a

livra do conflito e, conseqüentemente, da crise.

Outros aconselhadores têm como referências as promessas bíblicas, que servem para consolar e confortar o coração aflito com ênfase na misericórdia divina. Neste caso as causas dos conflitos que geram a crise devem ser esquecidas, pois Jesus Cristo já as esqueceu. Sob esta perspectiva; ele restaura toda e qualquer situação que pode ser fruto de ação demoníaca na vida da pessoa.

Ao se usar a Bíblia no aconselhamento pastoral se faz necessário atentar para o aspecto reducionista e fragmentado, que muitas vezes seduz o aconselhador, e perceber se este recurso não está sendo para manipular o aconselhado.

Para outro modelo usado no aconselhamento, que tem por palavras chave “libertação” e “crescimento”, “o testemunho bíblico enfatiza reiteradamente as *notáveis* potencialidades dos seres humanos” (Clinebell, Op. cit., p. 48). Com o objetivo de se atingir um crescimento integral, em que se reflita a vida abundante, o uso da Bíblia consiste em:

1. Permitir que a sabedoria bíblica informe o processo, o espírito e os objetivos de relações de aconselhamento...
2. Consolar e fortalecer pessoas em crises.
3. Realizar um diagnóstico de questões de crescimento de ordem psicológica, interpessoal e espiritual...

4. Ajudar a curar patologia espiritual e a mudar crenças patogênicas...
5. Conscientizar as pessoas a respeito da vida cristã. (Id., p.119-122)

Há, ainda, aconselhadores que usam as histórias dos personagens bíblicos, e as identificam com as histórias de vida dos aconselhados. Propõe-se uma interação entre as histórias bíblicas e a história pessoal, por meio da análise das diversas fases da crise e as possíveis soluções encontradas pelos personagens bíblicos. Ao aproximar estas histórias como um recurso metodológico para a prática do aconselhamento, o aconselhador pode se tornar o condutor do processo, colocando-se como agente diante do receptor que necessita de direção. Este método leva em consideração que as histórias conhecidas e narradas no texto bíblico demonstram a fragilidade humana. Assim como, no contexto bíblico, homens e mulheres cometeram erros, se angustiaram, sentiram-se aflitos, tiveram medo etc e buscaram respostas que lhes restaurassem a vida, também, no presente, os dramas humanos podem ser solucionados e as crises superadas, dando lugar a uma vida mais plena, mas não isenta de novas crises. Esta metodologia pode ajudar o aconselhado a encontrar respostas para sua situação de crise; no entanto, é preciso ter cautela e sabedoria para usar histórias outras, pois, ainda que semelhantes, guardam especificidades que são fundamentais para a solução das

questões que afligem e causam perturbação pessoal e relacional.

A Bíblia, para o cristianismo, é fonte de inspiração para o desenvolvimento da fé, é norteadora para o culto e para a ética. A fé, que provém da relação com o sagrado, encontra sustentação nos ensinamentos bíblicos e, por esta razão, a Bíblia torna-se importante instrumento no processo de aconselhamento.

Quando os textos bíblicos são estudados com seriedade, não se tornam pretexto para julgamento e punição do aconselhado; tampouco, se transformam em exigências ideológicas e religiosas, mas atuam como aliado do processo de libertação e amadurecimento do aconselhado.

Tendo em vista a importância da Bíblia no processo de aconselhamento pastoral, quais as pistas para que a leitura da mesma não se torne pregação e direcione o aconselhado a tomar decisões?

Em primeiro lugar, identificar os dramas em que estiveram envolvidos os personagens bíblicos (ciúme entre irmãos; abuso de poder; esquemas para beneficiar alguns em detrimento de outros; desejo de possuir objetos ou pessoas; crises familiares; violência sexual etc) nos fornece elementos para compreender a complexidade das relações humanas; a partir disso pode-se reconhecer nas estruturas sociais e religiosas as articulações de poder e refletir a respeito do processo de aconselhamento como processo restaurador de vidas. As várias crises enfrentadas pelos personagens bíblicos,

ainda que descritas em histórias particularizadas, refletem o aspecto relacional com o semelhante e com o sagrado.

O aconselhado procura o aconselhador com uma história, que está interligada a outras, formando o contexto em que ele vive. Ao se fazer uso de histórias determinadas precisa-se reconhecer suas particularidades a fim de não transformá-las em modelo acabado. A semelhança com determinada história bíblica pode ajudar a identificar os aspectos da situação de crise com que se pretende trabalhar; mas o processo de aconselhamento é totalmente outro, tendo em vista que as pessoas não são as mesmas e nem as circunstâncias se repetem.

O uso das histórias bíblicas reafirma a fé no Deus que age no meio do povo que enfrenta crises de toda espécie e que, mesmo nos caminhos de degradação, de miséria, de deserto e solidão, Deus está presente. A humilhação da deportação do povo judeu não foi suficiente para ele abandonar a sua crença. A dispersão e morte dos cristãos não conseguiram apagar a fé em um projeto salvífico de Deus.

A libertação como chave para o aconselhamento é sustentada pela mensagem central da Bíblia. Libertar-se dos temores, enfrentar os medos, opor-se às opressões e lutar contra a discriminação social, étnica, de gênero, de geração são pressupostos para possíveis soluções dos dramas humanos.

Nesta perspectiva libertadora, a Bíblia traz relatos que nos chamam a aten-

ção para o que se pretende no aconselhamento. Se buscarmos uma palavra de exortação, de consolação, de incentivo, certamente a encontraremos. Mas é impossível se construir novas relações se não forem reconhecidas as qualidades e os defeitos, os horizontes e as limitações de cada pessoa envolvida no aconselhamento.

A leitura da Bíblia no aconselhamento é fonte de inspiração para repensarmos nossa condição de vida no momento específico. Não é um receituário paliativo para encobrir a necessidade de transformação cotidiana, e fornecer receituário espiritual. Trata-se de uma proposta de vida, e de aquisição de valores que nos tornam mais humanos.

A leitura fragmentada nos leva a interpretações fragmentadas e transferem para o sobrenatural o que precisamos enfrentar e resolver para que sejamos saudáveis na nossa integralidade.

Em segundo lugar, a Bíblia é fonte sabedoria para o aconselhador que, como facilitador do processo de aconselhamento, organiza-o com discernimento e prudência. Nela se aprende a lidar com a transitoriedade da vida, com a construção contínua de novas perspectivas e relacionamentos, com a re-visitação aos dogmas e preceitos, com a valorização dos outros, com as certezas e incertezas religiosas e com os mistérios da fé.

A Bíblia ensina ao aconselhador e ao aconselhado que racionalidade e misté-

rio são componentes fundamentais para que vidas sejam restauradas e consigam viver em harmonia pessoal e relacional, ainda que novas crises surjam.

No aconselhamento pastoral, a Bíblia não se esgota numa caixinha de promessas, não se limita às advertências e não se esgota em interpretações exclusivistas. Ela é recurso fundamental para se compreender a diversidade de problemas, as possíveis soluções e principalmente o horizonte de inegável esperança.

As ciências humanas oferecem instrumental para o aconselhamento pastoral; seus modelos e metodologias tentam oferecer condições para esta prática essencial na vida das igrejas; mas a Teologia ainda não tem aprofundado os aportes teóricos para a reflexão sobre o processo de aconselhamento, o que reforça o caráter empírico de tal procedimento.

CONCLUSÃO

A partir desta reflexão, concluímos que o Aconselhamento Pastoral é importante instrumento para o amadurecimento pessoal e comunitário, se aplicado de forma planejada, com critérios definidos e preparo dos aconselhadores. Este processo, uma vez instaurado, conta com o importante recurso dos ensinamentos bíblicos para que o aconselhado construa sua história de vida e aprenda a lidar com as crises que, porventura, surgirem.

O uso da Bíblia como recurso para o

aconselhamento precisa ser amplamente discutido para que os textos bíblicos não sejam usados como cartilhas diretivas e possam trazer libertação para as pessoas envolvidas no processo de aconselhamento. A mensagem bíblica pode ser renovadora num momento de crise, de angústia, de sofrimento em que as pessoas estão imersas.


Se partirmos do pressuposto que o aconselhamento é uma desconstrução e construção conjunta em que o aconselhado encontra seu próprio caminho, o uso da Bíblia trará o aporte necessário para reflexão sobre a situação de crise, os danos ocasionados e as novas perspectivas. O aconselhador, como facilitador do processo, torna-se acolhedor, solidário, encorajador, e procura ouvir o tempo todo, falar de vez em quando, e nunca direcionar o aconselhado. Facilitar o processo não significa não saber a direção, os atalhos, as pausas para se chegar ao objetivo, mas, isto sim, estar preparado para chorar com os que choram e sofrer com os que sofrem. Viver os ensinamentos bíblicos de cuidado, paciência e amor é o melhor uso da Bíblia na desafiadora tarefa do aconselhamento.

BIBLIOGRAFIA

- CLINEBELL, Howard J., *Aconselhamento Pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- FARRIS, Reaves James, "Teologia prática, cuidado e aconselhamento pastoral: um resumo da história recente e suas conseqüências atuais". In: *Teologia Pastoral*, São Bernardo do Campo, ano XI, no. 12, p. 11-30, dez/1996.
- _____, "Intervenção na crise: perspectivas teológicas e implicações práticas". In: *Teologia Pastoral*, São Bernardo do Campo, ano XI, no. 12, p. 101-118, dez/1996.
- GRAHAM, Larry Kent, "A dinâmica do poder na assistência pastoral". In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (org). *Fundamentos Teológicos do aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- HOCH, Lothar, NOÉ, Sidnei Vilmar, (org), *Comunidade Terapêutica: cuidado do ser através de relações de ajuda*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia/Sinodal, 2003.
- ROSA, Ronaldo Sathler, "Aconselhamento pastoral e educação". In: *Teologia Pastoral*, São Bernardo do Campo, ano XI, no. 12, p. 61-68, dez. 1996.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph, "Aconselhamento pastoral e diversidade cultural". In: *Estudos Teológicos*, Escola Superior de Teologia; IECLB, no.1, ano 37, São Leopoldo, p. 73-91, 1997.
- _____, *Fundamentos Teológicos do aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- _____, "Aconselhamento Pastoral". In: *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo, ASTE, 1998b, p. 291-319.

Desencantamento do Mundo

Valdinei Aparecido Ferreira



O presente trabalho, em primeiro lugar, propõe-se a rastrear o conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) nos trabalhos sociologia da religião elaborados por Max Weber. Trata-se de um exercício de compreensão de um aspecto específico da obra de Max Weber. Embora o objetivo se apresente como modesto, na verdade, pela aproximação que o tema do desencantamento tem com os temas da perda de sentido, da dominação e do racionalismo, torna-se bastante amplo e de difícil sistematização. Pretendemos, em segundo lugar, situar a importância da discussão do tema desencantamento do mundo para a análise do campo religioso na atualidade, buscando compreender principalmente os rumos que o racionalismo tomou na religiosidade brasileira e latino-americana.

Jürgen Habermas (1987), seguindo a interpretação de F. Tenbruck, considera que os ensaios

de sociologia da religião elaborados por Weber fornecem, tomando-se por base a relação entre racionalização e desencantamento, o fio condutor para a compreensão da unidade de sua obra. Os textos que serão examinados são os seguintes: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, elaborado entre 1904-1906; “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções” – cuja primeira versão foi feita em 1915 e a 3ª versão, que é a última, em 1920; “A Ética Econômica das Religiões Mundiais”, escrito em 1913 e publicado em 1915. Vale ressaltar que estes textos foram publicados num só volume em 1920 sob o título de *Ensaio de Sociologia da*

Religião. Na medida em que for necessário abordaremos outros textos de Weber, especialmente *A Ciência como Vocação*, uma conferência proferida em 1918 e publicada em 1919, que trata da relação entre ciência e desencantamento.

A construção da idéia de desencantamento do mundo aparece pela primeira vez na *Ética Protestante*. Weber está interessado em encontrar a origem da atitude moderna de racionalização. Considera infrutífera qualquer tentativa de traçar o desenvolvimento do racionalismo num esquema de etapas, das quais o protestantismo seria apenas mais uma. Isto porque a história do racionalismo “não segue linhas paralelas nos vários setores da vida” (Weber, 1987, p.51). Weber criticou o uso genérico do conceito de racionalismo, pois é preciso considerar que se pode “*racionalizar a vida de pontos de vista básicos, fundamentalmente diferentes e em direções muito diferentes*” (Idem, p.51). Isto conduz Weber para a investigação daquele que seria, segundo suas palavras, “*o dogma central de todos os ramos do protestantismo*” - o conceito de vocação. Escolhe, portanto, examinar uma forma concreta e particular de pensamento racional. Ao abordar o conceito de vocação no protestantismo Weber estará demonstrando como ocorre, num determinado setor da vida, no caso a religião, o processo de racionalização e qual a sua direção. Podemos perceber na expressão “setores da vida” o que nos trabalhos sistemá-

ticos Weber viria a chamar de esferas de vida. Lutero, segundo Weber, produziu uma desvalorização da vida monacal e por consequência um aumento no valor moral do trabalho secular e profissional. A vida monacal foi vista por Lutero como produto de uma egoística falta de carinho que afasta o homem de suas responsabilidades neste mundo (Ibidem, p.54). Todavia, devido à compreensão que Lutero tem da doutrina da Providência – segundo a qual o lugar de cada indivíduo na sociedade seria determinado por Deus e a melhor forma de agradar a Deus é permanecer na vocação para a qual se foi chamado – o conceito de vocação permaneceu em sua forma tradicional. Faltava ao conceito de vocação de Lutero a valorização da mobilidade social.

O calvinismo fornecerá o elemento de mobilidade social ausente no conceito de vocação do luteranismo. Para o puritano “*não é trabalho em si, mas um trabalho racional, uma vocação, que é pedida por Deus*” (Ibidem, p.115). Mas porque se pede um trabalho racional, devemos nos perguntar: o que operou essa mudança? A resposta para essa questão encontra-se no capítulo em que Weber trata dos fundamentos religiosos do ascetismo laico. Neste capítulo, Weber concentra-se na compreensão dos seguintes movimentos religiosos: calvinismo, pietismo, metodismo e as seitas batistas. Valendo-se do método de construção de tipos ideais, Weber busca compreender a “*influência daquelas sanções psicológi-*

cas que, originadas da crença religiosa e da prática da vida religiosa, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo" (Ibidem, p.67). A crença religiosa que exerceu maior influência sobre a conduta dos homens daquele tempo foi a doutrina calvinista da predestinação. Segundo esta doutrina, Deus previamente, sem qualquer previsão de fé ou de obras, predestinou alguns homens para a salvação e outros para a perdição eterna. Trata-se de um pensamento de grande consistência lógica, pois segue rigorosamente o pressuposto de que "Deus não existe para os homens, mas estes por causa de Deus". Desta forma, Deus é glorificado tanto na perdição quanto na salvação dos homens. A questão que passaria a angustiar os homens é a seguinte: "como sei que sou um dos eleitos para a salvação?" Segundo Weber, essa questão deve ter empurrado para segundo plano todos outros interesses (Ibidem, p.76). O homem não podia mais contar com a mediação da Igreja, do sacerdote ou dos sacramentos para a sua salvação. Estava absolutamente sozinho diante da questão mais importante para sua vida – sua salvação eterna. Nem sequer restou espaço para a emoção religiosa, uma vez que "*Calvino encarava com desconfiança todos os sentimentos e emoções puras, não importando quão exaltados pudessem parecer ser, a fé tinha de ser provada por seus resultados objetivos, a fim de proporcionar uma base segura para a certitudo salutis*" (Ibidem, p.79).

Esta tensão insuportável para os fiéis encaminhou como solução a doutrina da prova. Os eleitos para a salvação podem ser conhecidos por um tipo de conduta cristã que glorifica a Deus. Weber aponta dois tipos de recomendações que eram feitas aos fiéis: a) combater as dúvidas com o reforço da autoconfiança ; b) entregar-se a uma intensa atividade profissional. Deveria ser privilegiado, na medida do possível, um trabalho sistemático e racional, segundo as recomendações de Richard Baxter. A mudança de profissão já não era mais condenada, mas deveria ser o resultado de uma escolha racional. A caridade cristã, expressa por meio de boas obras, deveria também ser coordenada num sistema racional. A doutrina da prova e a racionalização da conduta devem ser compreendidas como "*meios técnicos, não de compra da salvação, mas de libertação do medo da condenação*" (Ibidem, p.80). Weber finaliza a análise do conceito de vocação afirmando:

...Mas, apenas pela prova de um tipo específico de conduta, inequivocamente diferente do modo de vida do homem "natural". Disto derivou-se um incentivo para que o indivíduo metodicamente supervisionasse seu próprio estado de graça, em sua própria conduta, e assim introduzisse nela o ascetismo. Mas, como vimos, esta conduta ascética significou um planejamento racional de toda vida do indivíduo, de acordo com a vontade de Deus. E este ascetismo não era mais uma

opus supererogationes, mas algo que podia ser requerido de todo aquele que estivesse certo da salvação. A vida religiosa dos santos, desligando-se da vida “natural”, não era muito vivida – este é o ponto mais importante – fora do mundo, em comunidades monásticas, mas dentro do mundo e de suas instituições. Esta racionalização da conduta dentro deste mundo, mas para o bem do mundo do além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético. (Idem, p.109)

Duas razões, de ordem interna ao pensamento religioso, foram fundamentais para converter o calvinismo numa religião ética e, por consequência, numa religião portadora das sementes do desencantamento do mundo. Weber aponta, simultaneamente, o afastamento da magia e a crença em um Deus transcendente.¹ Isto está presente no conhecido trecho da *Ética Protestante*, no qual Weber afirma:

Aquele grande progresso histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. (Ibidem, 72).

Sobre este processo de desencantamento do mundo, Weber remete-nos, numa nota, para o texto da “*Ética Econômica das Religiões*” (1982a). Porém, antes de abordarmos o que encontramos neste texto sobre o referido processo de desencantamento do mundo, devemos ressaltar que Weber, ainda na *Ética Protestante*, faz mais algumas importantes observações sobre o assunto. Um pouco mais adiante afirma que “*os católicos não levaram tão longe quanto os puritanos (e antes deles os judeus) a racionalização do mundo, a eliminação da mágica como meio de salvação*” (1987, p.81). Por consequência, os católicos continua-

¹ Weber, como é próprio de seu método, faz uma ressalva: “Embora importante, a concepção de um Deus supramundano, apesar de sua afinidade com a profecia emissária e o ascetismo ativo, evidentemente não agia sozinha, mas sempre em conjunto com outras circunstâncias. A natureza das promessas religiosas e os caminhos da salvação que determinaram destacam-se entre essas circunstâncias.” (1982b, 373)

ram presos ao que Weber chama de um ciclo essencialmente humano de: pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de novo pecado (Ibidem, p.82). Diferentemente, por exemplo, o metodismo buscará a perfeição, ou seja, uma vida sem pecado. O ideal de vida cristã que domina o puritanismo não é cíclico, mas linear. O alvo do puritano é “progredir” na graça de Deus. Disto decorre o hábito de controlar em um diário os progressos obtidos na vida espiritual. Weber, ainda na *Ética Protestante*, conclui que “a eliminação da magia do mundo não permitiu nenhum outro curso psicológico, que não a prática do ascetismo laico” (Ibidem, p.106).

Na “Ética Econômica das Religiões Mundiais”, Weber continua refletindo sobre a relação entre a crença em um Deus transcendente e o desenvolvimento de uma religião ética. Isto é feito por meio do contraste entre a profecia emissária e a profecia exemplar. Profecia emissária e profecia exemplar são dois pólos de uma religião de negação do mundo. Na profecia emissária, os fiéis consideram-se como instrumentos de um deus e, na profecia exemplar, consideram-se como vasos do divino. A primeira enfatiza a ação e a segunda, a contemplação. Weber aponta que a atitude típica da profecia emissária dominou as religiões iraniana e do oriente e as religiões ocidentais derivadas delas. (Weber, 1982a, p.329) Para a compreensão que buscamos do processo de desencantamento do mundo na obra de Weber é

importante assinalar a relação que estabelece entre a conduta ascética, exigida pela profecia emissária, e a transcendência de Deus, diz ele: “Essa profecia emissária teve uma profunda afinidade eletiva com um conceito especial de Deus: o conceito de um Senhor da Criação supramundano, pessoal, irado, misericordioso, amante, exigente, punitivo” (Ibidem, p.329). Trata-se do Deus do calvinismo. Os seres humanos encontram-se separados de Deus por um “golfo intransponível” (Weber, 1987, p.71). Nenhum tipo de ritual pode modificar os desígnios de Deus. Resta ao fiel apenas viver a ética dos eleitos, que nada mais é que uma técnica para produzir alívio do medo da condenação. Desta forma, conclui Weber:

Quando os virtuosos religiosos combinaram-se numa seita ascética ativa, dois objetivos foram totalmente alcançados: o desencantamento do mundo e o bloqueio do caminho da salvação através da fuga do mundo. O caminho da salvação é desviado da “fuga contemplativa do mundo”, dirigindo-se ao invés disso para um “trabalho neste mundo”, ativo e ascético. (Weber, 1982a, p.334)

Weber, porém, antes desta afirmação assinalou que duas coisas foram necessárias para que isso pudesse acontecer numa determinada religião. Primeiro, o valor supremo e sagrado não devia ser de natureza contemplativa. Segundo, essa religião deve ter desistido, na medida do possível, do caráter mágico (Ibidem, p.334). Até aqui procuramos demons-

trar como o protestantismo, principalmente na versão calvinista, preencheu adequadamente essas condições para que o desencantamento do mundo ocorresse internamente.

Vimos até aqui que Weber estabelece uma relação muito forte entre ascetismo e desencantamento do mundo. A religião a partir da qual o desencantamento do mundo ocorre é sempre uma religião ascética. Isto fica claro no exame do conceito de vocação apresentado na *Ética Protestante* e também nas formulações teóricas dos textos posteriores. O ascetismo gera uma religião com pouco misticismo e muita “doutrina”, o que torna fundamental a apologética racional. Weber apresenta-nos da seguinte forma a tensão entre a religião racionalizada e a esfera intelectual:

Quanto mais a religião se tornou livresca e doutrinária, tanto mais literária tornou-se e mais eficiente foi no estímulo ao pensamento leigo racional, livre do controle sacerdotal. Dos pensadores leigos, porém, saíram os profetas, que eram hostis aos sacerdotes; bem como os místicos, que buscavam a salvação independentemente deles e dos sectários; e, finalmente, os céticos e filósofos, que eram hostis à fé (1982b, p.402)

Evidentemente esta é uma consequência não desejada. A observação feita por J. Habermas - de que a ética protestante põe em marcha o capitalismo, porém, sem poder garantir as condições de sua própria estabilidade como ética

(Op. cit., p.299), vale também para a relação com a esfera intelectual. O ascetismo gera uma religião racionalizada, mas que sempre pedirá o sacrifício do intelecto – *credo non quod, sed quia absurdum*. O ascetismo protestante viverá sempre o seguinte dilema: para não ceder ao misticismo, deve incentivar a apologética racional, mas ao incentivá-la pode gerar “inimigos da fé” dentro dos próprios muros. Temos aqui, embora não seja este o objetivo de nosso trabalho, uma importante referência para compreender as duas grandes causas de cismas nas Igrejas Protestantes: as reações pentecostais (místicas) e as reações do liberalismo teológico (intelectuais). Assim, o desencantamento do mundo gerado no seio de uma religião ascética quase que inviabiliza a sua existência como religião. Não foi por acaso que a crítica bíblica e a teologia da morte de Deus foram produzidas em círculos protestantes.

Weber mostrou-se interessado em elucidar a origem do moderno racionalismo, o que foi feito através do exame do ascetismo intramundano presente na ética calvinista, porém, procurou destacar também os elementos irracionais presentes na conduta racional fomentada pelo ascetismo. Desta forma chegamos ao tema da perda de sentido, presente na obra weberiana. Na *Ética Protestante*, Weber afirma, logo após fazer a advertência que a vida pode ser racionalizada de pontos de vista diferentes

e em direções muito diferentes, estar “particularmente interessado no elemento irracional que precisamente se ausenta nesta, como em toda concepção de “vocação” (1987, p.51). O paradoxo destacado por Weber reside no fato de que, embora a religião busque atribuir um sentido para o mundo, seu ponto de partida é essencialmente irracional e seu ponto de chegada pode ser também irracional. J. Habermas observa que Weber compreendeu a conduta ascética intramundana, como um comportamento orientado pela ação racional visando fins, mas sustentado pela ação com relação a valores (Op. cit., p.263). Dito de outra forma: o puritano adota uma conduta metódica porque acredita ser esta a vontade de Deus para sua vida. Portanto, o seu ponto de partida é por excelência irracional, aliás como Weber afirma claramente: “As várias grandes formas de levar uma vida racional e metódica foram caracterizadas pelas pressuposições irracionais, simplesmente aceitas como ‘dadas’, e que foram incorporadas a esses modos de vida” (1982a: p.325). Weber, na “Ética Protestante”, assinala, de passagem, que o calvinista submetia-se a um destino cujo sentido lhe escapava, uma vez que os desígnios de Deus são compreendidos, por suas criações, sempre de forma fragmentada. Porém, em seu último texto, “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções”, Weber afirma claramente que a teodicéia calvinista desemboca numa renúncia da

busca pelo significado do mundo: “a crença na predestinação realiza essa renúncia, de fato e com plena coerência. A reconhecida incapacidade do homem em escrutinar os caminhos de Deus significa que ele renuncia numa clareza sem amor à acessibilidade do homem a qualquer significado do mundo” (1982b: p.409-10). Ao desvendar a origem do racionalismo moderno Weber encontrou também a origem do irracionalismo moderno.

Weber, no último capítulo da “Ética Protestante”, afirmou: “o puritano queria tornar-se um profissional (*berufsmench*) e todos tiveram que segui-lo” (Op.cit., p.130). Nesta etapa a ação racional com relação a fins desprende-se de seu fundamento racional com relação a valores e passa a seguir uma lógica própria (Op. cit., p.305). Weber descreve esse processo da seguinte forma:

Desde que o ascetismo começou a remodelar o mundo e a nele se desenvolver, os bens materiais foram assumindo uma crescente, e, finalmente, uma inexorável força sobre os homens, como nunca antes na História. Hoje em dia – ou definitivamente, quem sabe – seu espírito religioso safou-se da prisão. O capitalismo vencedor, apoiado numa base mecânica, não carece mais de seu abrigo. Também o róseo caráter de sua risonha sucessora: a *Auflärung* parece estar desvanecendo irremediavelmente, enquanto a crença religiosa no “dever vocacional”, como um fantasma,

ronda em torno de nossas vidas. Onde a “plenitude vocacional” não pode ser relacionada diretamente aos mais elevados valores culturais – ou onde, ao contrário, ela também deve ser sentida como uma pressão econômica – o indivíduo renuncia a toda tentativa de justificá-la. No setor de seu mais alto desenvolvimento, nos Estados Unidos, a procura da riqueza, despida de sua roupagem ético religiosa, tende cada vez mais a associar-se com paixões puramente mundanas, que freqüentemente lhe dão o caráter de esporte. (1987, p.131)

Desta forma o desencantamento do mundo produz a separação entre as diferentes esferas da vida. A esfera econômica ganha uma *legalidade própria* que não mais depende da legitimação religiosa. O mesmo processo ocorre com as demais esferas: arte, ciência, política, erótica, estética e intelectual. Cada esfera ganha a sua legalidade própria, passando a orientar-se por princípios que são auto-referenciados. Gabriel Cohn afirma que a separação entre as esferas desempenha um papel de extrema importância no esquema analítico de Weber, como se pode ver:

...no processo que percorrem, as diversas esferas da existência – a econômica, a religiosa, a jurídica, a artística e assim por diante – são autônomas entre si, no sentido de que se articulam em cada momento e ao longo do tempo conforme à sua lógica interna específica, à sua “legalidade própria”, para usar o ter-

mo weberiano. (1997, p.25)

O conceito de separação entre as diferentes esferas e seu permanente estado de tensão só foi desenvolvido plenamente nas “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções” (1982b). Catherine Colliot-Thelene observa que Weber utilizará o termo desencantamento do mundo, nos textos de 1913 a 1919, com um sentido mais amplo do que tivera na Ética Protestante. Segundo Catherine Colliot-Thelene, o termo desencantamento do mundo designa, nos últimos textos de Weber, “*a depreciação do religioso sobre as representações gerais que os homens fazem do mundo de sua existência*” (1985, p.90). O desencantamento do mundo, na obra de Weber, desemboca no antagonismo absoluto entre as diferentes esferas, isto é, no politeísmo de valores:

Vista dessa forma, a ‘cultura’ surge como a emancipação do homem em relação ao ciclo da vida natural, organicamente prescrito. Por essa razão mesma, cada passo à frente da cultura parece condenado a levar a um absurdo ainda mais devastador. O progresso dos valores culturais, porém, parece tornar-se uma agitação insensata a serviço de finalidades indignas e, ainda mais, autocontraditórias e mutuamente antagônicas. O progresso dos valores culturais parece ainda mais insensato quanto mais ele é tomado como uma tarefa sagrada, uma ‘vocação’. [...] A toda construção da natureza específica de cada esfera especial existente no mundo, esse

conflito parece destacar-se cada vez mais e de forma mais insolúvel. [...] E não só o pensamento teórico, desencantando o mundo, levava a essa situação, mas também a própria tentativa da ética religiosa de racionalizar prática e eticamente o mundo. (1982b: p.407-08)

A perda de liberdade, refletida pela dominação, é o outro aspecto negativo que acompanha o processo de desencantamento do mundo. Weber nos diz que o ascetismo, desde os primórdios de seu aparecimento, já revelara as suas faces de Jano, a saber, de um lado a renúncia ao mundo, e, do outro, o domínio do mundo (1982b, p.375). Trata-se da combinação puritana entre restrição ao consumo e a liberação para o acúmulo racional da riqueza. Esta nova atitude contribuiu para a formação da moderna ordem econômica a qual, segundo Weber, *“atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo o indivíduo nascido sob esse sistema”* e, ao que parece, *“determinará até que a última tonelada de combustível tiver sido gasta”* (1987, p.131). A dominação sobre o mundo, paradoxalmente, exercida pelo puritano (e pelo homem de profissão que o seguiu) volta-se contra ele mesmo; é o ténue manto que se transforma na jaula de ferro. O desencantamento do mundo acaba por lançar-nos num mundo sem sentido e sem liberdade.

A efervescência religiosa deste final de século está mexendo com as idéias

estabelecidas sobre a interpretação do fenômeno religioso. O que causa perplexidade não é a sobrevivência das religiões, mas o seu intenso processo de expansão, especialmente das religiões com um forte apelo mágico. Diante deste fato, o conceito weberiano de desencantamento do mundo tem sido revisitado por diferentes autores.

A idéia popularizada na modernidade segundo a qual as religiões iriam declinando, chegando até mesmo ao desaparecimento histórico, não encontra nenhuma base de defesa no trabalho de Weber, muito menos no conceito em questão. Os principais propagadores desse senso comum foram os próprios teólogos cristãos. Estes, aliás, sempre exageraram, tanto a força de sua religião, quanto a sua fraqueza. Duas obras teológicas foram fundamentais para a popularização da idéia que o cristianismo estava irremediavelmente destinado ao desencantamento - *Honest to God* de John Robinson (1963) e *The Secular City* de Harvey Cox (1965). O primeiro foi publicado na Inglaterra e o segundo nos EUA. Não só assumiram o desencantamento, que chamavam de *desmitologização*, como um processo que tendia para a universalização, mas trataram de incorporá-lo de forma positiva ao cristianismo moderno.

O conceito weberiano de desencantamento é uma construção histórica e não uma lei histórica, do tipo comtiano. Isto fica muito claro em toda obra Weberiana.

A afirmação feita por Lísias N. Negrão nos ajuda a entender isto:

As análises de Weber foram válidas para um período já encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período dos chamados “retorno do sagrado” ou da “revanche de Deus”, em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista. (1994, p.134)

Tanto o seu conceito não pode ser lido de uma forma linear, que o próprio Weber salienta que o catolicismo foi uma espécie de contra-marcha numa tendência de racionalização que havia começado com os profetas hebreus.

Isto significa que o conceito não tenha nenhuma significação teórica para a

leitura do campo religioso na atualidade? De forma alguma. O que pode ser generalizado para a modernidade não é o processo de desencantamento, entendido como a racionalização do cristianismo, mas suas implicações secularizantes.² Uma das principais implicações do desencantamento foi a separação entre Igreja e Estado. Neste sentido, a expansão transnacional do capitalismo, encarregou-se de fazer com que os Estados nacionais adotassem o modelo de separação entre Igreja e Estado, relegando os assuntos religiosos para o âmbito da vida privada. Porém, no modelo europeu analisado por Weber, podemos dizer que o desencantamento, entendido como o processo de racionalização interno à religião, conduziu à secularização. Mas no caso dos países latino-americanos, não seria verdadeiro dizer que a secularização, entendida como processo de separação entre religião e Estado, tenha conduzido ao desencantamento. Desta forma, não há, pelo menos se estiverem cor-

² Adotamos a distinção feita por Pierucci entre racionalismo, desencantamento e secularização: “Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende. (1998, p.51)

retas as distinções que fizemos, nenhum equívoco em afirmar que as sociedades latino americanas continuam encantadas, embora no século XX tenham se secularizado significativamente. A necessidade de buscar uma compreensão da secularização na América Latina, escapando de uma simples transposição da análise feita no contexto da Europa, foi enfatizada por Cristián Parker, como segue:

Em nosso continente subdesenvolvido e dependente, os processos de secularização assumiram outras características que obedecem, em parte, à evolução histórica e estrutural de nossos processos de modernização capitalista e, em parte, ao *phatos* cultural dos latino-americanos, vigente de forma especial em nossas culturas populares.[...] Os ciclos de emprego ® desemprego Þ miséria substituíram os ciclos de sementeira ® chuva Þ colheita, o que, em todo caso, prolonga o sentido subjetivo de dependência de condições externas incontrolláveis que por meio do recurso simbólico à mediação do transcendente procura se tornar “controlável” e, por conseguinte, reduzir a ameaça do sem-sentido, do absurdo. (1996, p.103,115)

Porém, convém não menosprezar a racionalidade ocidental, cujos caminhos e desdobramentos mereceram a dedicação da “vocação” científica de Weber. O que Cristián Parker afirma acima não deve significar que a religiosidade latino-americana não foi “contaminada” pela racionalidade ocidental, ou ainda, que por alguma outra razão, esteja isenta de qualquer influência. “Inspirados” pelo método histórico utilizado por Weber, devemos buscar entender a partir de que lugar a religiosidade brasileira (ou latino-americana) está sendo racionalizada, pois não nos esqueçamos que se pode “*racionalizar a vida de pontos de vista básicos, fundamentalmente diferentes e em direções muito diferentes*” e, diria novamente, a religião também. No caso da atual efervescência religiosa, há uma racionaliza  o dos meios de divulga  o da mensagem e não do conteúdo da mensagem propriamente. Daí ser acertada a percep  o de Ricardo Mariano ao destacar que a IURD combina “*o que há de mais moderno e eficiente na área de propaganda e comunica  o com o que há de mais ‘arcaico’ no plano religioso*” (1996, p.125). Podemos afirmar que a crescente racionaliza  o das técnicas de propaga  o orientadas para uma popula  o que nunca se desencantou, no conteúdo de suas crenças, podem ser um dos cami-

nhos teóricos para analisar o crescimento das religiões na atualidade. Além disso, Weber torna possível pensar que mesmo onde os indivíduos estão desencantados pode ocorrer um “surto” de reencantamento, conforme veremos abaixo, mas este assunto precisa ser tratado em separado.

As camadas do proletariado, mais baixas, mais instáveis, para as quais as concepções racionais são menos acessíveis, e, ainda, as camadas proletróides da pequena burguesia, constantemente carentes e ameaçadas de proletarização, podem facilmente ser captadas por missões religiosas, sobretudo quando estas apresentam um caráter mágico, ou, - onde a magia propriamente dita já foi exterminada - quando oferecem sucedâneos da dispensa de graça-orgiástica - como fazem, por exemplo, as orgias soteriológicas de tipo metodista praticadas pelo Exército da Salvação. (1991, p.331-332)

O que dissemos, julgamos suficiente para demonstrar a fecundidade da análise weberiana, evitando-se todavia uma transposição mecânica de seus resultados.

Bibliografia

- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BERGER, P. O. *Dossel Sagrado*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- COHN, Gabriel. Introdução. in: *Max Weber (Coleção Grandes Cientistas Sociais)*. 6ª ed. São Paulo: Ática, 1997.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a História*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DIGGINS, John Patrick. *Max Weber (A Política e o Espírito da Tragédia)*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Accion Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- MARIANO, Ricardo. “Igreja Universal do Reino de Deus: A Magia Institucionalizada”. In: *Revista USP*, 31, setembro, outubro, novembro, 1996, 121-131.
- NEGRÃO, Lísias N. “Intervenção”, In: MOREIRA, Alberto e Zicman, Renée (orgs), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis, Vozes/USF/FAN, 1994.
- PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista (outra lógica na América Latina)*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PIERUCCI, Antônio F. “Secularização em Max Weber - Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 37, junho, 1998, p. 43-73
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 5ª ed. São Paulo, Pioneira, 1987.
- WEBER, Max. *A Ética Econômica das Religiões Mundiais*. in: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982a.
- WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. in: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982b.
- WEBER, Max. *Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias-religiosas)*. in: *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1991.



SEMINÁRIO TEOLÓGICO
DE SÃO PAULO

