

Edição 23

CIBER  **TEOLOGIA**

Revista de Teologia & Cultura

Rumo ao 22º Congresso Anual da SOTER

Artigo

De Fé e Razão

Artigo

Reino de Deus
e práxis pastoral

Notas

Teologia afro-latíndia
da libertação

Rumo ao 22º Congresso Anual da SOTER

A 23ª edição de Ciberteologia está no ar. Nossas boas vindas a você que acaba de acessá-la. Aqui se encontra a sua disposição uma apurada seleção de Artigos e Comunicação de autores representativos da área de teologia e ciências da religião, com comunicações científicas inéditas dessas áreas e suas afins. O projeto editorial de Ciberteologia é dosar em nossas edições a indispensável publicização de trabalhos inéditos com a oferta de textos significativos que, embora já lançados anteriormente no formato livro, são de difícil acesso a estudantes e pesquisadores da área.

Nosso destaque temático deste bimestre são os preparativos para o 22º Congresso Anual da SOTER. Deve ser lançado em junho, pouco antes do Congresso, o livro com as principais conferências do evento. Mas também haverá um 2º volume, com as principais comunicações científicas a serem lá apresentadas (cerca de 50!), que estarão a nosso alcance na seção de Livros Digitais desta Ciberteologia.

O Congresso terá por tema Religião, Ciência e Tecnologia, e ocorrerá de 6 a 9 de julho de 2009, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas, Belo Horizonte- MG). Este evento já tradicional da área tem obtido reconhecimento nacional e internacional, e disso é prova sua avaliação pela Capes com a distinção Qualis “A”.

Um atrativo a mais para as discussões do Congresso são as comemorações em 2009 do bicentenário de nascimento do naturalista inglês Charles R. Darwin e o sesquicentenário da publicação de seu livro *Origem das Espécies*, que lançou a público a teoria da evolução, proposta um ano antes por ele e Alfred R. Wallace. Somados ao quadro de conferencistas gabaritados que participarão no evento, temos, portanto, elementos suficientes para um amplo e produtivo debate interdisciplinar, do ponto de vista científico, filosófico e teológico, que estará alerta para a complexidade que o assunto comporta. O Congresso insere-se nesse debate e fornece subsídios para estudos e aprofundamentos que permanecerão longo tempo após o Congresso.

Nesse espírito, um dos Artigos selecionados para esta edição – De “Fé e Razão” a “Teologia e Ciência/Tecnologia”: aporias de um diálogo e o recuperar da doutrina da criação, de EDUARDO R. CRUZ – foi produzido em vista do 22º Congresso Anual da Soter, como base da conferência inaugural do evento. O texto quer apresentar este campo de conhecimento teológico em rápidas pinceladas, recuperando os desafios que as Ciências Naturais apresentam para nós hoje. É uma forma de Teologia pública que dialoga com as Ciências Naturais no campo que lhe é próprio, o do conhecimento do Real.

O artigo seguinte, A “remasterização” do movimento pentecostal: Igreja Mundial do Poder de Deus, de Ricardo Bitun, reproduz parte do quarto capítulo da tese de doutorado *Igreja Mundial do Poder de Deus – Rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*, onde o

autor se propôs a discutir quais os pontos relevantes que aproximam e distanciam a Igreja Mundial do Poder de Deus do movimento pentecostal da qual é egressa.

Em Reino de Deus e práxis pastoral: uma abordagem a partir da teologia de Jon Sobrino, Alonso Gonçalves pretende fazer uma leitura, ainda que sucinta, da teologia de Jon Sobrino, abordando a temática do Reino de Deus e suas consequências para uma práxis pastoral que leve em consideração o seguimento de Jesus e a prática de contínuos construtores do Reino de Deus.

Três textos enriquecem a seção de Comunicação. O silêncio de Leonardo Boff: revisitando as tramas de um processo, de Rodrigo Portella, lembra os quase 25 anos do episódio da imposição do silêncio obsequioso ao então Frade franciscano Leonardo Boff. O texto faz uma anamnese desse processo. Em A distinção de Ensino Religioso e Catequese, Lurdes Fátima Polidoro e Robson Stigar apresentam algumas ideias sobre a diferença da disciplina Ensino Religioso (ER) da tradicional Catequese, objetivando uma identidade de cada um desses componentes, refletindo, assim, sobre a história e a identidade do Ensino Religioso em contraste com a Catequese, bem como redimir as distorções históricas do Ensino Religioso no Brasil. Por fim, temos um texto de Afonso Soares que reproduz o Prefácio para o novo livro de Marcelo Barros, O sabor da festa que renasce.

Também temos novidades na seção Resenhas. Confira!

Finalmente, recordamos a pesquisadores e autores com escritos originais afins a nosso projeto editorial que podem nos enviar seus trabalhos (Artigos, Comunicação, Resenhas), desde que atendam nossas normas de publicação (enviar para: ciberteologia@paulinas.com.br).

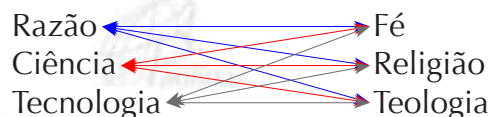
No mais, queremos agradecer aos articulistas desta edição por sua generosa participação em nosso projeto editorial e desejar a você, crítico leitor, uma boa leitura e frutíferas pesquisas!

Resumo: Este texto foi produzido em vista do 22º Congresso Anual da Soter, como base da conferência inaugural do evento. A proposta da Soter para este ano é trabalhar o tema “Religião, Ciência e Tecnologia”. Trata-se de recuperar questões fundantes da Teologia, como parte da Teologia fundamental, com desdobramentos na Teologia sistemática. O objetivo do presente texto é apresentar este campo de conhecimento teológico em rápidas pinceladas, recuperando os desafios que as Ciências Naturais apresentam para nós hoje. É uma forma de Teologia pública que dialoga com as Ciências Naturais no campo que lhe é próprio, o do conhecimento do Real. Palavras-chaves: Religião, Ciência Naturais, Teologia pública

Introdução

O Congresso Anual da Soter em 2008 teve como tema “Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade”. Ainda que a questão ecológica esteja subentendida no título, o fato é que um tema emergente surgiu em muitas das apresentações do Congresso, o que comumente chamamos “Ciência (subentendida como Ciências Naturais) e Religião”. Outras variantes do tema também estiveram presentes, indicando a emergência de um novo modo de pensar teológico, em diálogo com as Ciências Naturais.

Todos os grandes teólogos contemporâneos têm publicado estudos sobre o tema, alguns dos quais são discutidos a seguir. Assim sendo, a proposta da Soter para este ano, trabalhar o tema “Religião, Ciência e Tecnologia”, vai muito além de abordar mais um tema de interesse na Teologia latino-americana. Trata-se, sim, de recuperar questões fundantes da Teologia, procurando recuperar nelas um acento tipicamente nosso. Como parte da Teologia fundamental, com desdobramentos na Teologia sistemática, esta reflexão parte de pares de conceitos, que de certa forma se apresentam como reflexos invertidos um do outro. Eis aqui alguns:



Assim sendo, o objetivo do presente capítulo é apresentar este campo de conhecimento teológico em rápidas pinceladas, recuperando os desafios que as Ciências Naturais apresentam para nós hoje. Em um primeiro momento, falaremos um pouco da história das controvérsias, principalmente com a profissionalização da Ciência no século XIX.

¹ Professor no Departamento de Teologia e Ciências da Religião e do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP.

Na segunda parte, descreveremos os modos (classes) como o relacionamento (conflito/diálogo) entre Ciência e Teologia se estabelece. Para tanto, descreveremos aspectos da natureza tanto da Ciência como da Religião/Tecnologia, e discutiremos questões ontológicas e epistemológicas. Primeiro, como devemos (ou não) compreender a Ciência neste século, tal como é praticada pela maioria dos cientistas. Em seguida, falaremos do impacto disso na Teologia, resgatando a tradicional doutrina da criação ex nihilo como a mais adequada para tais transformações. Finalmente, mostraremos como esta opção se reflete em várias áreas de interesse no diálogo, tais como cosmologia, mecânica quântica e Biologia/Ecologia.

Ao mesmo tempo, esta apresentação é uma forma de Teologia pública, que resgata o labor teológico do gueto em parte autocriado e dialoga com as Ciências Naturais no campo que lhe é próprio, o do conhecimento do Real.

Um pouco de história

A bipolaridade Razão e Fé, tornada clássica por Tomás de Aquino, tem uma longa história no pensamento ocidental, tendo mesmo recebido afirmações magisteriais no Concílio Vaticano I. Não há, aqui, muito que se falar, pois todos temos uma ideia geral a respeito dessa história. Isso pode nos dar tranquilidade? Não com o advento da Ciência moderna e as críticas recebidas após o Iluminismo.²

A noção de Razão permanece relativamente constante durante esse período, com uma nova acentuação no embasamento empírico. Suas variantes modernas, de fato, já estão presentes na Antiguidade e no Medievo, de uma forma ou de outra.³ Mas a de Fé conhece uma mudança significativa. De adesão à Revelação como forma de conhecimento (depósito da Fé), o que se destaca agora é o domínio da subjetividade e da piedade. A comparação que antes se fazia na esfera do conhecimento se torna imprópria, pois relacionar-se-ia o objetivo e o universal com o subjetivo e o particular. Da equivalência passou-se a um erro de categoria.

O problema maior da Fé, portanto, é de como a Razão é associada a ela. Com as controvérsias político-ideológicas ao longo do século XVIII – écraser l'infâme! – também a Revelação, e tudo o que é associado a ela, passa a ser desvestido de seu caráter cognitivo. Em termos mais epistemológicos, Deus passa de explanans a explanandum, e mesmo assim algo de pouca importância, a ser explicado pela Razão. Em termos mais políticos, a Teologia é removida da esfera pública e, como as mulheres em certas épocas e culturas, é excluída da ágora e lançada no âmbito doméstico.

Com o advento da Ciência profissional (séc. XIX), o eixo de discussão passou para o genérico “Religião e Ciência”.⁴ O erro de categoria, no entanto, permanece. Que se entende por “Religião” neste novo contexto? Em primeiro lugar, para os autores de dentro da Igreja, é ainda subentendida como o conjunto de crenças e doutrinas do Cristianismo, e como forma de conhecimento agora precisando de justificação. Segundo, com nova ênfase, como piedade pessoal e conjunto de ati-

² No contexto de uma análise como esta, o uso do termo “Iluminismo” é inaceitável, visto que embute a velha distinção entre “Idade das Luzes” e “Idade das Trevas”. Além de ter sido dissolvida pela historiografia do século XX, esta distinção só enfraquece a posição da Teologia. No entanto, por falta de uma palavra que a substitua de forma simples, manteremos seu uso.

³ Muitos autores têm destacado que a racionalidade ocidental moderna muito deve ao seu embasamento medieval, e em particular às tradições cristãs. Ver, por exemplo, Rémond (2005) e Stark (2006).

⁴ Na primeira metade do século XIX o Cardeal inglês Wiseman (1836) pronunciou um conjunto de preleções com o título “Ciência e Religião”.

tudes morais (o que também é admitido pelos outsiders). Terceiro, o que é proposto por estudiosos do assunto, dentro do espírito moderno, a Religião como prática cultural particular, cujo conteúdo cognitivo é acessório.

Como “Ciência” normalmente se entende o corpo de conhecimentos construído laboriosamente ao longo dos anos, e o método para adquiri-lo, fundado que seria nos “fatos” empíricos. A antiga *Scientia* passa a ser *Science*, domínio das Ciências Naturais empíricas e formais.

Como se vê, “Religião e Ciência” é algo vago, complexo e até contraditório. Para os fins deste capítulo, é mais indicado iniciar a análise com o que se encontra na mesma categoria (conhecimento empreendido por especialistas), ou seja, Teologia e Ciência, pois temos aí maior univocidade.

Em termos clássicos, as diferenças e semelhanças foram bem apresentadas por Paulo Gonçalves (2008, p. 96):

Para estabelecer o diálogo entre Teologia e ciências é preciso que, antes de tudo, evidencie que a Teologia é uma ciência de fé. Essa compreensão não coloca a Teologia como uma ciência natural, cujo método é fundamentado na hipótese, observação e verificação comprobatória. Essa forma de ser ciência se apresenta em várias áreas, dentre as quais se destaca a biologia. Nem mesmo a coloca como uma ciência dedutiva que se fundamenta nas teses da matemática e da lógica formal. Seu método tem como ponto de partida princípios, considerados como postulados axiomas funcionais, dos quais procedem as deduções ou ainda a caracterização de seus objetos abstratos por intermédio da descrição de suas propriedades. [...] Por isso, a Teologia enquanto ciência de fé é uma sabedoria de fé, porque elabora o diálogo da fé com a razão explicitando que as verdades da fé não surgem de acontecimentos mágicos e isentos de historicidade. Ao contrário, elas surgem da compreensão racional dos fenômenos oriundos do ser humano e da natureza. No entanto, a razão que explicita as verdades da fé é iluminada pela própria fé para que a racionalidade seja sempre aberta ao novum, oriundo do próprio mistério da fé.

Com a epistemologia da segunda metade do século XX, como veremos abaixo, as fronteiras e diferenças se diluem um pouco. Ambas (Teologia e Ciência) são corpos de conhecimento acumulado, objetivos, com um método empírico baseado em fatos (no caso da Teologia, a base factual envolve a bíblia + tradição + experiência humana + natureza) e se desenvolvem em ambiente acadêmico.⁵

Com tanto em comum, pergunta-se: por que uma imagem de conflito surgiu e é tão disseminada?⁶ As causas são, como de costume, eminentemente políticas: ao longo do século XIX, as principais organizações científicas se desenvolveram contra a hegemonia de teólogos e clérigos, e a Teologia foi sendo gradualmente expulsa das universidades.⁷ Nesses embates, valeu-se de modo duvidoso de argumentos científicos e do ethos da Ciência: ceticismo, empirismo, tolerância e universalidade. Há também razões epistemológicas, como vimos: negado o papel da Revelação na Modernidade, a ideia de salvação voltou-se ao intramundano, e tomou-se como fato que as saídas para nossos males poderiam ser conhecidas pela Razão e que as instituições sociais modernas poderiam dar conta deles de maneira satisfatória. Com isto, a Teologia perdeu um terreno comum sobre o qual poderia discutir sua própria legitimidade, e ela adotou três vias de “salvação”: primeiro, ela ser absorvida pelo espírito da nova Ciência (tornando-se a Ciência de uma Religião particular); segundo, recorrer a argumentos emprestados da moral e da experiência religiosa (por exemplo: Protestantismo liberal).

⁵ Para uma versão mais contemporânea desta comparação, no âmbito católico, ver Florio (2007).

⁶ A noção do “conflito” deve-se em parte a duas obras que se tornaram clássicas: a de Draper (1882) e a de White (1972).

⁷ Para os debates mais gerais ao longo de século XIX, em vários países europeus, ver Clark e Kaiser (2003) e Brooke (2003). No caso alemão, uma história menos alardeada, ver Schwarz (2002).

É claro, há a terceira via, a da apologética. Funda-se em uma estratégia demasiado humana, a de os contendores em ambos os campos tomarem o que há de pior nos opositores enquanto apresentam o melhor de suas próprias práticas. Em tal contexto, a Teologia continua sendo feita do modo tradicional, ao mesmo tempo que desenvolve tratados apologéticos que basicamente dizem: que a Igreja sempre foi promotora e amiga da Ciência; que, se conflitos há, é apenas com o Ateísmo materialista; que é necessário, portanto, defender-se deste último, apresentando várias formas de “concordismo” (ainda que se negue este último).⁸

Classes de relacionamento

Essa estratégia ainda é empregada, ainda que com muitas modificações, principalmente após o Concílio Vaticano II. Pode-se dizer que possui uma validade perene, mas cai no vazio se não for complementada por outras, de modo a implicar uma modificação no próprio labor teológico. Como pensar essa modificação? Propomos classificar os modos que são empregados em quatro classes, como segue.

Primeiro, por conta de sua história pregressa, e de seu uso a partir dos últimos quarenta anos (ver abaixo), o termo “Teologia e Ciências” abrange esforços de promover diálogos entre religiosos e cientistas, assim como entre cientistas de diferentes concepções religiosas. Isso ocorreu esporadicamente ao longo dos dois últimos séculos, usando bipolaridades: Fé e Razão, Ciência e Religião, Fé e Ciência, e outras semelhantes, mas agora adquire uma nova configuração.

Segundo, o termo também evoca as tarefas ontológicas e epistemológicas de prover uma base comum entre, de um lado, os fatos, teorias e a visão de mundo da Ciência e, de outro, ideias, doutrinas e práticas religiosas. Apresenta-se mais como uma tarefa teórica, ao envolver conceitualização e análise filosófica. “Teologia e Ciências”, nesse caso, normalmente supõe o mesmo interesse da primeira classe – o de promover o diálogo e a reaproximação entre os dois lados, ainda assumindo que o diálogo entre essas “duas culturas” tenha sido marcado por incompreensões.

Terceiro, o termo aponta para a reinterpretção de doutrinas religiosas tradicionais em termos do conhecimento científico contemporâneo. Dentro do âmbito do Cristianismo, por exemplo, doutrinas como a da criação, do ser humano e da salvação têm sido reavaliadas e reelaboradas. Esta é tanto uma tarefa histórica quanto sistemática.⁹

Quarto, e mais próximo do que usualmente é entendido como Ciência da Religião, o termo também abrange o uso de teorias e achados da Ciência de modo a melhor entender a Religião.¹⁰ Desenvolvimentos recentes incluem abordagens evolucionárias para se estudar as origens e funções da religiosidade. Alguns apontam para uma “Teologia científica” que pode surgir de tais estudos objetivos.¹¹

Essas mesmas classes estão subentendidas no projeto do Centro de Ciencia, Tecnología y Religión da Universidad Pontificia Comillas, de bastante destaque na área. Seguem aqui seus objetivos básicos, disponíveis em: <<http://www.upcomillas.es/webcorporativo/centros/catedras/ctr>>, acesso em: 15 dez. 2008:

⁸ Para maiores detalhes sobre esta história, ver Cruz (2008a) e Hess e Allen (2008).

⁹ Para apresentações básicas destas três primeiras classes, ver Peters e Bennett (2003) e McGrath (2005).

¹⁰ O que inclui também a justificação do Cristianismo como base para uma religião compatível com as ciências, conforme sugerido na nota n. 2.

¹¹ Cf. Cruz (2007b), editorial.

1. Fomentar a docencia e investigación en Comillas sobre temas en los que se manifiesta el contraste y diálogo entre Ciencia, Tecnología y Religión como:

- el impacto en la cultura y en la sociedad del desarrollo de la Ciencia y la Tecnología,
- el diálogo entre la Teología y la cultura científica y tecnológica,
- la búsqueda de respuestas religiosas a nuevas visiones del universo,
- los problemas éticos de la Tecnología y la Ciencia,
- los problemas medioambientales,
- la globalización de la cultura científica,
- el diálogo entre distintas tradiciones religiosas ante estos retos.

Pode-se também interligá-las com a clássica tipologia de Ian Barbour (2004, p. 13-19), que aponta possibilidades de se estabelecer uma comparação entre Ciência e Religião/Teologia: conflito, independência, diálogo e integração. O significado de cada um desses termos é algo evidente.

Uma obra seminal desse autor, *Issues in Science and Religion* (1966) inspirou toda uma geração de esforços similares, que estabeleceram (ou fortaleceram) centros de pesquisa nos Estados Unidos e na Europa, não só com o fito de promover o diálogo entre Ciência e Teologia (a primeira classe apontada acima), como também o de inspirar e dar suporte a pesquisas nesta área.¹²

Retomo agora com mais detalhes. Como já vimos na introdução, estamos testemunhando em escala global um esforço de reconciliar crenças religiosas tradicionais com novas descobertas nas Ciências Naturais e, de modo mais geral, com a perspectiva científica moderna. Desde a década de 1960, teólogos, filósofos e cientistas têm-se unido para constituir uma disciplina acadêmica (agora madura), chamada usualmente de “Religião e Ciência” (ou “Ciência e Religião/Teologia”), com seus periódicos, centros e sociedades acadêmicos e conferências internacionais.¹³ “Religião e Ciência” é um rótulo agora popular, ainda que algo enganoso (também pelo erro de categoria), para o que também pode ser considerado como uma nova tendência na Ciência da Religião. É um título algo esquisito, ligando dois substantivos com um “e”. Entretanto, o uso é frequente, em geral para evocar um senso de familiaridade no leitor, sem necessidade de empreender pesadas tarefas conceituais prévias.

Quanto às quatro classes de relacionamento, são duas as abordagens básicas que podemos perceber: a *ad extra*, que envolve um olhar (mais ou menos) distanciado em relação ao par em consideração. Ela envolve um espectro disciplinar considerável: História, Filosofia, Sociologia/Antropologia, Psicologia, estudos cognitivos. Outra é a abordagem *ad intra*, a qual envolve os protagonistas, teólogos e cientistas, em primeiro lugar, e depois profissionais ligados às disciplinas *ad extra*, mas na

¹² Todo esse esforço foi celebrado recentemente com um *Festschrift* a Ian Barbour intitulado *Fifty Years in Science and Religion* (Russell, 2004).

¹³ Muito contribuiu também o aporte financeiro da Fundação John Templeton, estabelecida com o fito de promover este diálogo. O resultado de tal esforço pode ser visto em várias obras de referência, como: o *DISF* (Tanzella-Nitti; Strumia, 2002), o *Oxford Handbook of Religion and Science* (Clayton; Simpson, 2006), e a *Encyclopedia of Science and Religion* (Van Huyssteen, 2003).

qualidade de partes interessadas no diálogo. Também aqui os temas envolvidos se situam em um amplo espectro: Cosmologia e quântica, Biologia molecular, teoria evolutiva, Ecologia, vida interior (mente, psique, espírito), Ensino religioso.

A primeira das classes surge dentro de uma concepção ad intra, diálogos que se travam entre cientistas e teólogos. Como sugerido acima, estes ocorrem desde o século XIX, com a própria emergência da Ciência profissional. Talvez o que tenha ganhado destaque nas últimas décadas seja o diálogo com filósofos e cientistas sem religião, tanto simpáticos quanto francamente hostis à Religião.¹⁴ Também se nota o crescente esforço interconfessional e inter-religioso. Caracteriza-se como um momento para-acadêmico, onde os profissionais envolvidos deixam por um momento seus labores intelectuais especializados e põem-se em diálogo através de congressos, palestras e mídias. Novamente, o diálogo é necessário para um primeiro passo, mas acessório dentro do esforço de construção de conhecimentos que se fertilizam mutuamente. Para alguns exemplos interessantes, com formas de organização diversas entre si, ver Concilium 2000/1 (Van Iersel et al.) e 2005/1 (Borgman et.al.); Russell, Stoeger e Coyne (2002); Stannard (2001).

A segunda classe, que envolve o estabelecer bases ontológicas e epistemológicas entre as “duas culturas”, também tem uma história ao longo do século XX. Ela se desenvolve tanto em termos ad intra como ad extra. Entre os estudos de destaque, citemos Artigas (2001); Marcum (2007); Peters e Bennett (2003). Ela será melhor trabalhada em “Ontologia e epistemologia no relacionamento entre Ciência e Teologia”.

O mesmo (história pregressa) vale para a reinterpretação de doutrinas religiosas em termos do conhecimento científico contemporâneo (classe 3 - atualização teológico). Aqui temos uma abordagem explicitamente ad intra. Ainda que a doutrina da criação, muito compreensivelmente, tenha tido maior destaque, outras também têm passado pelo mesmo processo. Muitas obras foram escritas, mas representaram um esforço isolado, ainda com pouco impacto no ambiente acadêmico secular e nos seminários cristãos. Entre as referenciadas na bibliografia, destaque-se Edwards (2007), Küng (2007), Maldamé (2005), Moltmann (2007), Schwarz (2002) e Southgate (2008). Para um texto contemporâneo que se apresenta na fronteira das classes dois e três, ver Maldamé (2003). No âmbito do Judaísmo, do Islamismo, Budismo e outras religiões, reinterpretações do mesmo gênero também ocorrem

Dentro de uma abordagem ad extra, típica da Ciência da Religião (classe 4), gostaríamos de ressaltar apenas um aspecto. Muito do que se fala em termos da relação Ciência-Religião é baseado na premissa de que as duas são radicalmente diferentes, e que também há diferenças significativas entre Ciência e Teologia. Isso, em parte, é verdadeiro, no que concerne ao que é descrito (natureza para a Religião, criação para Teologia – mais disso a seguir) e a erros de categoria, como mencionado no início. Mas há um dado pouco levado em consideração: o de que estudos cognitivo-evolucionistas (de base darwiniana) apontam para raízes comuns na formação da mente humana, Ciência e Religião incluídos. Isso causa estranheza tanto para os representantes de um lado como de outro, mas os limites naturais da cognição humana deveriam ensinar a todos um pouco de humildade, e menos barreiras erigidas. Entre os trabalhos relevantes, mencione-se Carruthers, Stich e Sigal (2002) e Mithen (2002).

Curiosamente, uma confirmação independente vem de um lado insuspeito, a discussão epistemológica sobre o senso comum. Para uns, a Ciência é melhor entendida

¹⁴ Uma figura emblemática desta nova situação é o Departamento de Ética e Religião da Sociedade Norte-Americana para o Progresso da Ciência (AAAS): <<http://www.aaas.org/spp/dser>>.

como extensão do senso-comum (Bronowski, 1977), enquanto para outros a Ciência é melhor representada como ruptura com o senso-comum (Cromer, 1977). Qualquer semelhança com discussões sobre rupturas epistemológicas, presentes nos anos iniciais da Teologia da libertação, não é mera coincidência. Certo está que ambos os lados têm sua Razão, mas a discussão é melhor encaminhada quando se conhece as bases evolutivas da mente humana. Essas considerações também permitem repropor as diferenças e semelhanças entre a Ciência da Religião e a Teologia.

Como se pôde notar até aqui, os aspectos éticos (principalmente no que diz respeito à aplicação da Ciência, e em especial da Tecnologia) ficam apenas subentendidos. Além da justificativa apresentada em Cruz (2007a, cap. 1), vale dizer também que o campo é tão vasto que logo se perderia o foco da discussão (imagine-se, por exemplo, a enorme quantidade de temas e materiais sobre Bioética!). Um assunto que merece maior aprofundamento é o da precedência entre ontologia e ética na Teologia atual. Ainda que muitos teólogos latino-americanos defendam a prioridade da ética em relação à Teologia,¹⁵ o tom geral do presente texto destaca a precedência da ontologia (neste caso, representada pela doutrina da criação ex nihilo) em relação à ética.

Para concluir esta parte, algumas rápidas palavras sobre a Tecnologia. Há poucos estudos sobre uma “Teologia da Tecnologia” ou expressões semelhantes. O pouco que se escreve constitui mais uma extensão do raciocínio sobre Teologia e Ciência do que algo original. O argumento em geral segue o mantra do “por um lado/por outro lado” (para uma crítica, ver Cruz [2007a, p. 63-66]), ou segue as críticas existencialistas na linha de Heidegger, Marcuse e Ellul. Isso se torna ainda mais acentuado com a equiparação de avanço técnico e dominação/destruição da natureza. A referência indicada para tais discussões, no que têm de melhor, é a enciclopédia de Carl Mitcham (2005). Nos países latino-americanos também não tem havido muito reflexão a respeito. Para dois bons exemplos, no entanto, ver Bauer (2004) e Silva (2004).

A situação tende a mudar na medida em que a Tecnologia interfere na própria natureza do humano, com propostas de aperfeiçoamento, principalmente com as novas biotecnologias, e o surgimento de próteses cerebrais. Para um resumo da questão, ver Cruz (2008b, p. 188-190).

Com isso, podemos passar a considerações mais específicas, detalhando questões relevantes ligadas a uma das classes de relacionamento.

Ontologia e epistemologia no relacionamento entre Ciência e Teologia

A ênfase agora será dada à classe 2, a que envolve questões ontológicas e epistemológicas, conforme descrito anteriormente. Tal abordagem nos permite tanto momentos ad intra como ad extra.

Nosso objetivo aqui não é fazer apenas um resumo dessas questões sem um juízo crítico. Levantamos algumas “questões candentes” nesta classe de relacionamento, fornecendo informações mais gerais relevantes, avaliando o que está em jogo, e remetendo resumos históricos e questões específicas às obras referenciadas.

A Ciência

Começamos com uma opção fundamental relativa à questão: qual a Ciência apropriada ao diálogo? A inspiração nos vem de uma conhecida citação de Dietrich Bonhoeffer (1944) em uma de suas cartas de prisão: “Gostaria de falar de Deus não

¹⁵ Este parece ser o caso de Luiz Carlos Susin. Ver: Susin e Souza (2007).

nas margens, mas no centro, não na fraqueza, mas na força, portanto não na morte e na culpa, mas na vida e na bondade dos homens. Nas margens parece-me que é melhor permanecer em silêncio e deixar que o insolúvel continue insolúvel”.

Ela serve como pretexto para nossa posição de longa data, de que a Teologia deve dialogar com a Ciência em seu centro, em seu núcleo duro, com aquilo que é testado e aprovado, resumido na expressão inglesa *mainstream science*. Evitemos o que está às margens, o alternativo, o “novo”, o pós, o que seduz por apresentar um mundo cheio de significado. Permaneçamos junto à “Ciência dura”, áspera, porque por vezes antipática, distanciada, orgulhosa, e que nos apresenta um mundo sem sentido fora da ação humana.

Esta citação do famoso cosmólogo Arthur Eddington pode bem ilustrar tal postura:

Tenho dado grande destaque à experiência, e nisto sigo os ditames da física contemporânea. Mas não quero insinuar que cada experiência deva ser tomada ao pé da letra. Há algo chamado “ilusão”, e devemos nos esforçar para não sermos enganados. Em qualquer esforço de penetrar a fundo o sentido da experiência religiosa, somos confrontados pelo difícil problema de como detectar e eliminar a ilusão e o autoengano. Reconheço que o problema existe, mas devo me desculpar por não tentar uma solução. A operação de remover a ilusão no domínio espiritual requer um delicado bisturi. E o único instrumento que eu, um físico, posso manipular é uma maça que, é verdade, esmaga a ilusão, mas ao mesmo tempo esmaga tudo o que não possui significado material, ou mesmo reduz o mundo material ao estado incriado. Pois estou convencido que, se a física é conduzida até o fim neste esforço de atingir a realidade puramente objetiva, estaríamos simplesmente desfazendo o trabalho da criação e apresentando o mundo como possivelmente teria sido antes que o Espírito se movesse sobre as águas. O elemento espiritual em nossa experiência é o elemento criativo, e se o removemos como procuramos fazê-lo em física com o argumento que ele cria ilusão também, iremos fatalmente atingir o nada que existia no Início.¹⁶

As palavras pronunciadas no final da década de 1920 podem ser repetidas hoje pelos físicos, sem que se mude uma vírgula. A tarefa da Ciência no presente século não é, pois, restituir um “elemento espiritual” ao mundo analisado por ela, mas sim valorizar e reconhecer, a partir deste mundo inóspito, a presença do Espírito que cria e instila em nossos corações o conhecimento adequado de Deus e de sua criação.

Tendo isso em mente, podemos agora nos perguntar: que imagem a Ciência contemporânea nos apresenta do Real? Há momentos de ruptura e continuidade com aquela dos séculos XVIII e XIX. Continuidade porque se trata ainda de uma imagem mecânica do mundo, com uma descrição basicamente matemática das estruturas e movimentos; ruptura porque nos apresenta um universo com uma história, e um princípio de incerteza (Heisenberg), enfim, uma realidade que está sempre acima da nossa capacidade de descrevê-la.

Dada a preocupação dos cientistas em procurar relações de causa e efeito universais e repetíveis (as regularidades), o que está em jogo são os mecanismos de ação presentes na natureza. O termo “mecanismo” e seus derivados não se referem a engenhocas e engrenagens, mas sim a essas relações, ligadas a leis naturais que são, de preferência, matematizáveis. Lembrar que isso se tornou possível com a separação de qualidades primárias e secundárias do objeto, no século XVII, e que tem raízes na Teologia que distingue a causa primeira e as causas segundas das mudanças. Por exemplo: a seleção natural é o mecanismo básico da evolução biológica, ainda que inclua diversos componentes aleatórios: alterações genéticas, variações ambientais, circunstâncias gratuitas etc. Mas quaisquer que sejam esses

¹⁶ Arthur Eddington, “Professor Sir Arthur J. Eddington”. In: PUPIN, M. (org.). *Science and Religion; A Symposium*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1931. p. 117-130, aqui p. 129-130.

componentes a descendência por modificação sempre atua, um mecanismo cego que é destacado pelo cientista para obter uma explicação confiável da natureza.

Para ilustrar esta perspectiva, podemos descrever a resposta de um físico norte-americano (MacDowell, 2004), reagindo a Um discurso sobre as ciências, de seu amigo Boaventura de Souza Santos. Ele argumenta que a causalidade mantém-se, qualquer que seja a teoria que explica sistemas físicos e suas mutações; que o teorema de Gödel não interfere na resolução das equações diferenciais de qualquer ramo da Física; que tais equações determinam a evolução dos sistemas físicos a partir de condições iniciais; e que, quando os sistemas são complexos e a causalidade não pode ser determinada caso a caso, a utilização da mecânica estatística (estabelecida durante o século XIX) é sempre válida.

A Ciência nos apresenta uma natureza desencantada. As forças que nela operam (como a ainda não descrita força por trás da energia escura dos cosmólogos) não ressoam com os desejos e encantamentos humanos – o universo parece indiferente às nossas alegrias e sofrimentos, impermeável às tentativas de controlá-lo. Lados bom e mau da Força (Star Wars), energias ligadas à psique, isso não é contemplado pela Ciência. Nunca é demais lembrar que os físicos, ao utilizarem a expressão “mecânica quântica”, enfatizam a primeira palavra, que empresta continuidade à tradição (e à Matemática) da mecânica clássica. Segundo, o próprio “indeterminismo quântico”, que faz os sistemas serem tratados probabilisticamente, sofre o mesmo tratamento (como veremos melhor abaixo) da velha mecânica estatística desenvolvida ao longo do século XIX (Polkinghorne, 2002; Strumia, 2002).

Entretanto, essa apresentação objetiva (i.e., conducente ao objeto) vem envelopada pela narrativa e pela projeção antropomórfica. Os cientistas têm desenvolvido histórias,¹⁷ que emprestam significado não tecnológico ao labor científico e que permitem um diálogo frutífero com o público mais amplo. Haveria aí um “re-encantamento da natureza”? Médio. De um lado, porque, em certo sentido, a natureza nunca esteve desencantada – veja-se, por exemplo, a divinização da natureza pelo discurso científico, ainda mais destacada no século XX. De outro, porque não se trata aqui de uma visão mágica do mundo, com poderes ocultos suscetíveis a encantamentos.

Em termos epistemológicos, vale também lembrar o que já apresentamos acima, a simultânea afirmação do senso-comum e da ruptura com este senso. Isso significa que as Ciências Naturais compartilham com as Ciências Humanas um componente hermenêutico, como bem o apontaram os filósofos da Ciência da segunda metade do século XX. Em todo caso, continua válido o ideal das Ciências modernas, o de prover uma explicação objetiva do mundo envolvendo redução (explicar o maior número de fenômenos com o menor número de teorias, cada vez mais abrangentes). Há que se destacar também a importância do princípio popperiano de falsificabilidade dos enunciados científicos, e a possibilidade de confirmação independente deles. As Ciências Humanas, a Teologia incluída, sempre tiveram uma relação de amor e ódio com esses ideais, mas não há como fugir deles.

Por fim, uma breve menção a dois tópicos da epistemologia contemporânea, profundamente relevantes para o diálogo Ciência-Teologia: o realismo crítico para a configuração das entidades que fogem ao senso comum (como quarks e clusters galáticos), válido tanto para as Ciências Naturais como para a Teologia; e a utilização de analogias, metáforas e modelos em larga escala, também nas duas classes

¹⁷ Principalmente por conta da percepção da contingência na natureza – ver coleção francesa “A mais bela história” do Mundo, da Terra, do Homem etc., publicada por editoras brasileiras como Vozes e Difel.

de disciplinas. Não trataremos disso, mas indicamos a obra de McGrath (2005, p. 87-89; 181-220) para um maior aprofundamento.

A Teologia

Voltemos, agora, à Teologia que se encontra com a Ciência nesta segunda classe de relacionamento. A nosso ver (lembrar aqui que estamos pensando em bases ontológicas e epistemológicas), o que está basicamente em jogo é a relação entre natureza e criação.

O pressuposto agora é que estamos diante de um bom exemplo de “Teologia pública” interpretada no diálogo com as Ciências. Assim como nestas últimas, deve haver uma pretensão de verdade no discurso teológico, defensável na arena pública. Não se trata aqui de a Teologia emprestar “um coração a um mundo sem coração” (Marx), mas sim participar da explicatio mundi, com sua abordagem e premissas específicas. Com isso, pode (e deve) levar o conhecimento científico a sério, “doa a quem doer”.

Para levar a cabo esta empreitada, temos como base as tradições tomista e de Boaventura e seus entendimentos sobre a natureza enquanto criação. Por um lado, a noção de natureza possui sua própria integridade e seu estudo, uma autonomia relativa – este estudo é entregue integralmente aos cientistas. Trata-se da ênfase tomista e neotomista, com sua noção de causa primeira e causas secundárias. Por outro lado, isso é acompanhado por uma tradição de cunho mais místico, como representada (com justiça ou não) por São Boaventura, onde natureza e criação são mais interdependentes: enquanto o pensamento tomista opera mais com o par natural/sobrenatural, o pensamento franciscano parece operar em um contínuo, interpretando os elementos naturais como vestígios de Deus.¹⁸

Na atualidade, as tipologias nos permitem notar um espectro entre os teólogos: em um extremo a ênfase na autonomia da natureza e de seu estudo em relação à doutrina da criação, e no outro uma completa identificação entre natureza e criação, havendo também propostas panenteísticas, como veremos abaixo. Penetrando-o todo, a ampla sombra de Teilhard de Chardin ainda paira nos debates contemporâneos. Como já dissemos acima, o objetivo aqui não é apresentar ainda mais uma tipologia, mas destacar algumas questões candentes presentes na literatura contemporânea. De modo coerente com nossa exposição sobre a Ciência, há aqui também uma posição definida.

Favorecemos a autonomia da doutrina da criação em relação às Ciências da natureza, posição representada no século XX pelo cosmólogo católico Georges Lemaitre. Em sua esteira seguem outros cientistas-teólogos, como Dominique Lambert, Jean-Michel Maldamé, George Ellis, Ernan McMullin, e Giuseppe Tanzella-Nitti. McMullin (1981), por exemplo, em denso e seminal artigo, reconheceu nos escritos de Agostinho dois princípios que norteiam a validação de doutrinas teológicas a partir de resultados científicos: o princípio de neutralidade (que equivale à autonomia lida em Tomás), e o princípio de relevância (associado à continuidade lida em São Boaventura).

Da postura de autonomia decorrem interpretações sobre a ação divina no mundo (providência geral e particular), Teologia natural e da natureza e teodicéia, desta-

¹⁸ Isto nos lembra também toda a discussão sobre natureza e graça, retomada modernamente por Henry de Lubac. Mas não há como fazer uma referência apenas passageira aqui. Pouco falaremos também de outros importantes desenvolvimentos da Teologia no século XX, que leem a doutrina da criação sob o prisma cristológico e trinitário.

cando a transcendência radical de Deus e seus propósitos. Aceita-se que a bondade da criação é coerente com um mundo refratário a Deus e com o Deus absconditus. Se a criação é univocamente boa, a natureza é ambígua, como já destacamos em outro momento (Cruz, 2007a, cap.2), e como foi reiterado por Luiz C. Susin (2003, p. 139-142) e, mais recentemente, pelo teólogo inglês Christopher Southgate (2008). Também da mesma postura decorre que o caráter provisório de toda afirmação científica (da epistemologia contemporânea) é coerente com a liberdade divina e a consequente contingência da criação. Isso foi recentemente sustentado por Hans Küng (2007, p. 174):

Crer em Deus como criador do mundo também não significa decidir-se por este ou por aquele modelo elaborado pelos grandes sábios. E isto porque trata-se aqui do pressuposto de todos os modelos do mundo, e do próprio mundo em si. Mesmo um mundo eterno, como admitido por Aristóteles, poderia conciliar-se com a fé em Deus, como acha o próprio Tomás de Aquino, que no entanto, com base na Bíblia, está convencido de que o mundo teve início no tempo.

Esta expressão, “teve início no tempo”, carrega certa ambiguidade e merece, assim, certo desenvolvimento. A questão remonta já aos Padres da Igreja, principalmente por Agostinho: “[...] procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore” (Civ. Dei, liber XI, VI), o que depois foi explicitado por Tomás de Aquino. Não tive acesso ao original em alemão, mas a tradução inglesa do livro de Küng assim reza: “Had a temporal beginning” [“teve um início temporal”], algo “diferente da tradução brasileira. O próprio Küng fala, em outro momento, que para o mundo vale “nicht nur um den zeitlichen Anfang, sondern um den Anfang der Zeit!” (disponível em: <<http://danielehniss.de/2006/11>>. Acesso em: 15 dez. 2008).

O fato de o universo ter um começo temporal é para Tomás de Aquino uma afirmação ligada à Fé cristã, ainda que perfeitamente defensável no plano filosófico.¹⁹ Já para Boaventura esta questão pode ser objeto de prova filosófica. A fala de Küng é coerente com Tomás, como se lê na Suma teológica (Ia, 45 a8): “Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur ad operationem naturae”. Em uma tradução livre: “A criação não está dispersa entre as obras da natureza, mas é pressuposta para o funcionamento da natureza”.

O que parece ser uma sutileza linguística teve (e tem) profundas consequências teológicas. Faz parte da noção de creatio ex nihilo, e destaca a radical transcendência divina em relação a tudo o que é criado.

Ainda que boa parte dos teólogos concorde com o princípio, na prática a teoria é outra.

Qual a diferença, para os dias de hoje? De modo simplista, temos que no primeiro caso a afirmação teológica da criação do mundo junto com o tempo é independente das (ainda que não indiferente às) teorias científicas da evolução do cosmo e da biosfera. No segundo, a afirmação teológica depende sim da configuração particular de uma teoria científica, e entra como critério de escolha sobre esta última.

Além da questão da origem do universo, podemos destacar agora (de maneira muito rápida) outros cinco temas muito populares hoje em dia, e como o princípio da neutralidade se aplica em cada um deles:

1. Princípio antrópico
2. Indeterminismo quântico

¹⁹ Há, talvez, certa ambiguidade dado o seu uso de “lei natural”, mas não podemos explorar este tema aqui.

3. Emergentismo
4. Criação e evolução
5. Espiritualidade ecológica

1) Não vamos resumir mais uma vez o princípio antrópico em Cosmologia, seja o forte, seja o fraco. Isso é feito de maneira competente por Jean-Michel Maldamé, por exemplo (2005, p.71-82). Tanto este autor como outros criticam o uso que se faz deste princípio para justificar a presença de um Deus na criação do cosmo. McMullin (2004) assim afirma, ao comentar o “design inteligente”:

A referência a uma “finalidade cósmica” neste sentido não implica desígnio no sentido tradicional. Isto é, não sinaliza os pormenores do processo ou o resultado que requer especificamente a intervenção de uma mente. Não há nada no processo evolutivo em si mesmo que possa levar alguém a reconhecer nele a ação deliberada de um Planejador.

De nossa parte, acrescentaríamos: ou de um Deus amoroso, brincalhão, comunicativo, etc. Na mesma linha, pode-se citar Artigas (2001), que também descreve a apreciação de McMullin sobre o princípio antrópico.

2) Considerações semelhantes valem para as questões filosóficas levantadas pela mecânica quântica, em particular a do indeterminismo. Aqui o autor mais recomendado é John Polkinghorne, com várias obras em português e espanhol.

Partamos da afirmação de um autor brasileiro sobre Deus na criação: “Para isso, ele realiza um movimento de autorrestrrição, compreendido por aquilo que a física quântica denomina de flexibilidade, permitindo compreender a presença de Deus dentro do próprio cosmo criado, da Terra habitada e consolidada por tantos seres vivos e seres não vivos”. (Gonçalves, 2008, p.102).

Vejam agora as considerações de Polkinghorne (2002) sobre este uso:

iv) Ainda que o caráter do mundo quântico seja velado e contraintuitivo, quase todos os físicos acreditam na realidade das entidades quânticas, como os elétrons e os fótons. O fundamento para esta crença é que a premissa de suas existências dá sentido a grandes faixas de experiência física. Em outras palavras, é a sua inteligibilidade que suporta a crença na existência de realidades não vistas.

v) Ainda que a mecânica quântica seja estranha, isto por si só não permite a aceitação de outras formas de estranheza. Livros de divulgação por vezes se excedem em um tipo ilegítimo de “quantum hype”. O efeito EPR não explica a telepatia (com efeito, ele não pode ser usado para transmitir mensagens). A dualidade onda/partícula é um fenômeno físico bem entendido, mas a complementaridade envolvida não pode ser utilizada para, de modo simples e não problemático, resolver o problema teológico da dualidade do humano e do divino em Cristo.

vi) O mundo quântico é interconectado e velado, mas não é indefinido, de modo que paralelos proclamados por experiências de místicos orientais é altamente contestável quando passa por um escrutínio mais rigoroso. Por exemplo: a mecânica quântica também explica a estabilidade persistente dos átomos e, em suas aplicações às partículas elementares, utiliza muito os princípios de simetria, os quais são sistemas de ordem estruturada.

vii) Ainda que se afirme com frequência que o falar de “realidade criada pelo observador” seria autorizado pela mecânica quântica, deve ficar claro que este não é o caso. Exatamente o que se poderia dizer dependerá da solução do problema da medida que em algum momento futuro prevalecerá. A interpretação de Bohm é puramente objetiva. A interpretação que envolve a consciência [Eugene Wigner] é aquela que fica mais próxima deste ponto de vista, mas mesmo o espectro de possibilidades está confinado aos possíveis resultados dos processos, de modo que seria mais apropriado falar de “realidade influenciada [grifo meu] pelo observador.

Essas considerações mais gerais sobre a mecânica quântica podem ter um valor analógico para a Teologia em sua busca por entendimento da realidade divina.

3) O emergentismo diz respeito às teorias sobre as propriedades emergentes dos sistemas naturais e sobre causalidade de um nível superior sobre um nível inferior de realidade (superveniência). Aí também se incluem estudos sobre complexidade na natureza (não a de Edgar Morin, mas a de Shannon/Weaver e a de Evelyn Fox Keller). Como o seu estatuto científico é muito debatido nas Ciências e na Filosofia da Ciência, a noção deveria ser utilizada com muita cautela pela Teologia. Para contribuições relevantes, ver Clayton (2007 e 2006), o texto de 2006 com várias perspectivas sobre emergência, auto-organização e complexidade, aplicações na Teologia, seguidas de críticas.

4) No que diz respeito ao famoso par “criação e evolução”, nada falaremos das controvérsias em torno do criacionismo e do design inteligente. Apenas volto a citar Küng (2007, p. 212):

Mesmo aquele que aceita um princípio antrópico não precisa, de forma alguma, defender uma intervenção “sobrenatural” de Deus no processo do mundo. Pelo contrário:

- Na concepção dos biólogos, uma intervenção sobrenatural direta de Deus na origem e no desenvolvimento da vida parece hoje mais desnecessária do que nunca.
- Mas ao mesmo tempo os principais mentores dos biólogos têm esta concepção: do ponto de vista científico, o processo de evolução como tal não inclui nem exclui um criador (um Alfa) nem uma meta última de sentido (um Ômega).

Isso apenas confirma suas considerações anteriores, favorecendo o princípio de neutralidade.

No caso de Jürgen Moltmann (2006, p. 51-76), por exemplo, ao se entender a natureza (e a criação) como um sistema aberto, abre-se também a porta para uma ligação entre a doutrina da criação e uma abordagem científica específica. Especialmente em seu Deus na criação, ele oscila entre o princípio da neutralidade e aquele da relevância. Nos prolegômenos da doutrina da criação, ele acentua a visão tradicional da transcendência divina, mas na elaboração de sua perspectiva ecológico-messiânica essa visão é colocada em segundo plano, como bem apontou W. David Hall (2005, p. 800-801).

Na fronteira entre este tema e o que se segue, há um bom número de Teologias da natureza (que não é o mesmo que Teologia natural), e a obra citada de Moltmann (Ciência e sabedoria) é um bom exemplo dela.

5) Extrapolando as fronteiras do Cristianismo e dos teólogos tradicionais, os últimos trinta anos testemunharam também o surgimento de espiritualidades ecológicas. Aí a preocupação com a creatio ex nihilo ou quaisquer outras doutrinas mais ortodoxas é minimizada, senão combatida. Vejamos um exemplo recente, o trabalho de síntese de Heather Eaton (2005, p. 75-76). Primeiro ela defende que

a criação poderia parecer um ponto de partida óbvio. Porém, a doutrina da criação existente é um tratado filosófico sobre a criação ex nihilo – “a partir do nada”. Ela é predominantemente a respeito do fato de que a vida existe, e como Deus trouxe a vida “a partir do vazio”. A doutrina da criação é apenas acerca da criação dos humanos por Deus. A terra, apesar de referida, não é relevante.

Ela compartilha a preocupação de muitos de retirar o caráter antro e androcêntrico da Teologia tradicional, adotando uma postura revisionista e libertária. Mais adiante ela sustenta que

para levar a evolução a sério à luz da crise ecológica, precisamos nos familiarizar de novo com a presença divina revelada dentro do mundo natural, e reverenciar o livro da natureza, como dito pelos celtas. Esta é uma antiga percepção dentro de todas as culturas, e presente em certos mo-

mentos dentro da tradição cristã nas obras de Tomás de Aquino, Hildegard von Bingen, Mestre Eckhart e Pierre Teilhard de Chardin (p. 102).

Ainda que não seja de todo despropositado incluir Tomás de Aquino nesta tradição, não se pode fazê-lo sem reintroduzir a *creatio ex nihilo* na argumentação. Ao se enfatizar uma imanência divina que confere vitalidade neoplatônica à natureza, não corremos o risco de jogar fora o bebe junto com a água do banho? E o que será que os cientistas da mainstream julgam a respeito?

Reconhecendo que estas formas monistas são problemáticas, como bem apontou François Euvé (2001), alguns autores contemporâneos têm proposto o panenteísmo como uma postura teológica adequada para o diálogo entre Ciência e Religião.²⁰ Essa opção mereceu até um par de menções no volume publicado pela Soter em 2008.

De maneira muito simples, o panenteísmo significa pensar o mundo criado em Deus, mantendo uma diferença que o panteísmo já não faz. Um de seus defensores mais entusiastas é o teólogo australiano Denis Edwards – ver dele o livro *Sopro de vida* (2007). Uma boa apresentação do panenteísmo no que tem de melhor foi feita por Dominique Lambert, na esteira de Adolphe Gesché, dentro de uma Teologia da criação que acentua a transcendência e a liberdade divinas (LAMBERT, 2002, p. 44-57, em especial p. 50-52).

Várias perguntas, no entanto, têm surgido no debate contemporâneo sobre essa opção. Uma das mais sérias, uma vez que diz respeito ao que é mantido pela maioria dos cristãos (a liberdade divina), é: o mundo não se tornaria necessário para o ser de Deus? Como falar da criação como dom, do papel da graça divina, se o destino de Deus é compartilhado com o destino do mundo? Qualquer resposta simples a tais questões revelaria a superficialidade do teólogo.

O teólogo conservador Terence Cooper (2006, p. 315), ao comentar as posições de John Polkinghorne, assim o faz:

A sua objeção é clara: “O defeito do panenteísmo é a sua negação da verdadeira alteridade do mundo em relação a Deus”. Um problema-chave é que o panenteísmo torna o mundo como inevitável para Deus, um defeito herdado de seu predecessor neoplatônico. “Nos primeiros séculos a ameaça veio da visão alternativa neoplatônica, que apresentava o mundo como sendo uma emanção do divino... O panenteísmo representa um tipo de versão moderna deste emanacionismo, em sua forte ênfase na necessidade de uma inclusividade divina absoluta.”

Mais do que entrar propriamente neste debate, preferimos recorrer a um instrumento muito conhecido e utilizado pelos cientistas: a navalha de Ockham. Outro crítico do panenteísmo destaca isso em seu comentário. Segundo ele, o panenteísmo, no que tem de melhor, reflete na verdade elementos já presentes no teísmo clássico (Tomás de Aquino). No que tem de pior, aproxima-se do panteísmo. Assim, ele seria supérfluo, pois a crítica a partir do qual ele parte dirige-se na prática a uma caricatura do teísmo (Thomas apud Clayton, 2006; ver também Tanzella-Nitti, 2002). Tanzella-Nitti cita João Paulo II em seu argumento, e creio que a citação é bastante adequada para encerrar esta parte. Trata-se de um trecho da audiência geral do papa em 15 de janeiro de 1986 (disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860115_sp.html>. Acesso em: 20 dez. 2008):

²⁰ Há, ainda, outra opção relacionada a esta – a de uma reflexão sobre a Sabedoria como fundamento comum do diálogo entre Ciência e Teologia. O próprio título do livro de Moltmann (*Ciência e sabedoria*) indica propostas recentes nesta direção. Mencione-se também os trabalhos de Leonardo Boff e Celia Deane-Drummond.

Como Criador, Deus está de certo modo “fora” da criação e a criação está “fora” de Deus. Ao mesmo tempo, a criação é completa e plenamente devedora de Deus em sua própria existência (de ser o que é), porque tem sua origem completa e plenamente no poder de Deus. Também se pode dizer que mediante o poder criador (a onipotência) Deus está na criação e a criação está nele. Entretanto, esta imanência de Deus em nada diminui a transcendência que Lhe é própria com relação a tudo a que ele dá existência.

Meio que ironicamente, Hans Küng assinaria em baixo de tal proposição!

Conclusão

Começamos este capítulo com uma rápida abordagem histórica da relação entre Ciência e Teologia, dentro da perspectiva mais geral do par Fé-Razão. Apresentamos algumas tipologias de tal relação destacando questões ontológicas e epistemológicas. No que tange às Ciências Naturais, apresentamos questões como “De que Ciência estamos falando” e “Qual imagem do Real ela nos apresenta”. Mantivemo-nos do lado da mainstream science, com sua mensagem de uma natureza mecânica, ainda que precise ser apresentada de forma narrativa.

No que tange à Teologia, afirmamos que no diálogo entre Ciência e Teologia esta deve ser pública, tanto no sentido de que precisa apresentar suas razões na esfera pública como também no sentido de se dirigir a um público não-religioso específico, neste caso os representantes da mainstream science.

Isto é importante para o teólogo não ser levado pela ilusão (wishful thinking) de projetar seus anseios de compatibilidade entre sua Fé em uma criação boa e uma natureza indiferente. Levar a sério o público das Ciências Naturais é o desafio do teólogo, ainda que esse público não seja receptivo a seus anseios. Esse público não está à margem, mas no centro duro da busca pelo conhecimento.

Como afirmamos anteriormente, “a tarefa da Ciência no presente século não é, pois, restituir um ‘elemento espiritual’ ao mundo analisado por ela, mas sim valorizar e reconhecer, a partir deste mundo inóspito, a presença do Espírito que cria e instila em nossos corações o conhecimento adequado de Deus e de sua criação”. Neste momento, ela está pronta para entrar em contato com a Teologia, e é hora, pois, de se pensar na doutrina da creatio ex nihilo.

Como bem se expressou Luiz C. Susin (2003, p. 63): “É difícil ser ex nihilo”.²¹ Com ele e muitos outros teólogos, propomos a retomada da tradição do creatio ex nihilo, tal como nos foi legada por Tomás de Aquino e outros. Como nos diz Hb 11,3 (Bíblia de Jerusalém): “Foi pela fé que compreendemos que os mundos foram organizados por uma palavra de Deus. Por isso é que o mundo visível não tem sua origem em coisas manifestas”. Quem se encarrega de manifestar os mecanismos do “mundo visível” é o cientista. Quem o vê como organizado pelo Logos divino é o teólogo.

Também falamos que a Teologia estará pronta para o diálogo com a Ciência quando entender o que esta diz nas áreas de mecânica quântica, Cosmologia, teoria da evolução, Ecologia, Ciências da mente, Biotecnologia e abordagens cibernéticas (teorias da informação e da complexidade; realidade virtual). Isso não através de “cientistas amigos”, mas sim dos efetivamente representativos de suas respectivas áreas.

Resguardados tais princípios, a Teologia disporá de uma casa construída sobre a rocha e poderá dar sua contribuição para a sabedoria, a ética e a “vida decente” (Boaventura de Souza Santos).

²¹ Sua adoção de um “paradigma ecológico-holístico” (p. 17-19), entretanto, pode colocar em risco o “choque” que a doutrina exerce em pessoas que colocam natureza e criação como um contínuo.

Bibliografia

- ARTIGAS, Mariano. Bases epistemológicas do diálogo ciência e religião hoje (2001). Disponível em: <<http://www.pucsp.br/cecrei/basesepist.htm>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião; inimigas, estranhas ou parceiras?* São Paulo: Cultrix, 2004.
- BAUER, Conrado; D'ORNEA, Mario (orgs.). *El desafío tecnológico en el mundo globalizado; visión humanística y técnica para un futuro argentino*. La Plata: Editorial Universitaria La Plata, 2004. Disponível em: <<http://www.edutecne.utn.edu.ar/desafio-tecnologico/03-desafio-2da%20parte.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- BONHOEFFER, Dietrich. Brief von Dietrich Bonhoeffer an Eberhard Bethge. [Tegel] 30.4.44. Disponível em: <<http://gaebler.info/oekumene/christentum.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- BORGMAN, Erik; HERP, Stephan van; HAKER, Hille (orgs.). Ciberespaço – Ciberética – Ciberteologia. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, 309 (2005/1).
- BROOKE, John H. Science and religion, history of field. In: VAN HUYSTSTEEN, Wentzel (org.). *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan Reference/Thomson/Gale, 2003.
- BRONOWSKI, Jacob. *O senso comum da ciência*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1977.
- CARRUTHERS, Peter; STICH, Stephen; SIGAL, Michael (orgs.). *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge: Cambridge University. Press, 2002.
- CROMER, Alan. *Senso incomum; a natureza herética da ciência*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1997.
- CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram (orgs.). *Culture Wars; Secular–Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CLAYTON, Philip. A emergência do Espírito: da complexidade à antropologia à teologia. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, v. 7/2 (jul. 2007)1-24.
- _____.; SIMPSON, Zachary (orgs.). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- COOPER, John W. *Panentheism; The Other God of the Philosophers – From Plato to the Present*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- CRUZ, Eduardo R. *A dupla face; Paul Tillich e a ciência moderna, ambivalência e salvação*. São Paulo: Loyola, 2007a.
- _____. Ciência de quem? Qual epistemologia? Racionalidade contemporânea e teologia fundamental. *Revista Portuguesa de Filosofia* 63/1-3 (2007b) 507-532.
- _____. Cientistas como teólogos e teólogos como cientistas. In: SOARES, Afonso Maria L.; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia e ciência; diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. Diálogos e construções mútuas: Igreja Católica e teoria da evolução. In: SOARES, Afonso Maria L.; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia e ciência; diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- DRAPER, John W. *History of the Conflict between Religion and Science* (1882). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=15264>. Acesso em: 1º out. 2007.
- EATON, Heather. *Introducing Ecofeminist Theologies*. London/New York: Continuum International Pub., 2005.
- EDWARDS, Denis. *Sopro de vida: uma teologia do Espírito criador*. São Paulo: Loyola, 2007.
- EUVÉ, François. Science et mystique après la modernité: un paradigme enchanté? *Études* 2001/1 (Tome 394) 59-68.
- FLORIO, Lucio. Las ciencias en la teología. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, v. 7 (mar. 2007) 83-117.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A sustentabilidade à luz da hermenêutica teológica da ecologia. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/portals/48/LivroDigital.pdf>>.

- GREGERSEN, Niels H. Emergence and complexity. In: CLAYTON, Philip; SIMPSON, Zachary (orgs.). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006..
- HALL, W. David. Does *Creation* equal *Nature*? Confronting the Christian confusion between ecology and cosmology. *JAAR* v. 73/3 (September 2005) 781-812.
- HESS, Peter M. J.; ALLEN, Paul L. *Catholicism and science*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2008.
- KÜNG, Hans. *O princípio de todas as coisas; ciências naturais e religião*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LAMBERT, Dominique. *Ciências e teologia; figuras em diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MacDOWELL, Samuel. Concordâncias e discordâncias: comentário sobre *Um discurso sobre as ciências*. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.
- MALDAMÉ, Jean-Michel. *Cristo para o universo; fé cristã e cosmologia moderna*. São Paulo: Paulinas, 2005 [1. ed. 1998].
- _____. *Science et foi em quiete d'unite; discours scientifiques et discours théologiques*. Paris: Du Cerf, 2003.
- MARCUM, James A. Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, v. 7 (mar. 2007) 34-58.
- McGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005.
- McMULLIN, Ernan. How should cosmology relate to theology? In: PEACOCKE, A.(org.). *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*. Stocksfield, UK: Oriel Press, 1981.
- _____. *Contingencia evolutiva y finalidad del cosmos* (1998/2004). Disponível em: <<http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=2877>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- MITCHAN, Carl (org.). *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*. Detroit: Thompson Gale, 2005. 4 vols.
- MITHEN, Steven. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen, *Ciência e sabedoria; um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (orgs.). *Construindo pontes entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2003.
- PITTS, J. Brian. *Does the Big Bang Demystify Creation in the Finite Past?* Disponível em: <<http://www.nd.edu/~hps/PittsBigBang.pdf>>.
- POLKINGHORNE, John. Meccanica quantistica. In: TANZELLA-NITTI, G.; STRUMIA, A. (a cura di). *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*. Roma: Urbaniana University Press/Città Nuova Editrice, 2002. 2 voll., pp. 2340, 170 voci più appendici. Disponível em: <<http://www.disf.org/DettaglioVoce.asp?idVoce=83>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- RÉMOND, René (org). *As grandes descobertas do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RUSSELL, Robert J. (org.) *Fifty Years in Science and Religion; Ian G. Barbour and His Legacy*. Aldershot, UK: Ashgate Publishing Ltd., 2004.
- _____; STOEGER, William R.; COYNE, George V. (orgs.). *Física, filosofia y teología; una búsqueda en común*. Puebla, Mx: Ed. UPAEP, 2002 [1. ed. 1988].
- SCHWARZ, Hans. *Creation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- SILVA, Sergio (org.). Tecnología y teología. *Erasmus – Revista para el diálogo intercultural* 6(1) (2004) 1-162.
- SOARES, Afonso Maria L.; PASSOS, João Décio (orgs.). *Teologia e ciência; diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SOUTHGATE, Christopher. *The Groaning of Creation; God, Evolution, and the Problem of Evil*. Louisville: Westminster/JKP, 2008.

- SOTER (org.). *21º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter*. São Paulo: Paulinas, 2008. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/portals/48/LivroDigital.pdf>>.
- STANNARD, Russell. *Ciência e religião; cientistas, teólogos e filósofos debatem descobertas científicas e crenças religiosas*. Lisboa: Ed. 70, 2001.
- STARK, Rodney. *Victory of Reason; How Christianity led to Freedom, Capitalism*. New York: Random House, 2006.
- STRUMIA, Alberto. Meccanica. In: TANZELLA-NITTI, G.; STRUMIA, A. (a cura di). *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*. Roma: Urbaniana University Press/Città Nuova Editrice, 2002. 2 voll., pp. 2340, 170 voci più appendici. Disponível em: <<http://www.disf.org/Voci/82.asp>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- SUSIN, Luiz C.; SOUZA, Rodrigo Schuler de. Um novo paradigma para uma nova antropologia. *Teocomunicação*, v. 37, n. 157 (set. 2007) 352-368.
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe. Panteísmo. In: TANZELLA-NITTI, G.; STRUMIA, A. (a cura di). *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*. Roma: Urbaniana University Press/Città Nuova Editrice, 2002. 2 voll., pp. 2340, 170 voci più appendici. Disponível em: <<http://www.disf.org/Voci/92.asp>>. Acesso em: 15 dez. 2008.
- _____; STRUMIA, Alberto (a cura di). *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*. Roma: Urbaniana University Press/Città Nuova Editrice, 2002. 2 voll., pp. 2340, 170 voci più appendici.
- THOMAS, Owen C. Problems in pantheism. In: CLAYTON, Philip; SIMPSON, Zachary (orgs.). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- VAN HUYSSTEEN, Wentzel (org.). *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan Reference/Thomson/Gale, 2003.
- VAN IERSEL, B.; THEOBALD, Ch.; HÄRING, H. (orgs.). “Evolução e fé. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*, 284 (2000/1).
- WHITE, Andrew D. *La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la cristiandad*. Mexico, DF: Siglo Veintiuno, 1972. Ed. original: 1896.
- WISEMAN, Nicholas. *Twelve Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion*. London: Joseph Booker, 1836. v. I. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=TWwXAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=%22Twelve+Lectures+on+the+Connexion+between+Science+and+Revealed+Religion%22#PPA3,M1>>. Acesso em: 15 out. 2007.

Resumo: O artigo reproduz parte do quarto capítulo da tese de doutorado Igreja Mundial do Poder de Deus – Rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal, onde nos propusemos a discutir quais os pontos relevantes que aproximam e distanciam a Igreja Mundial do Poder de Deus do movimento pentecostal da qual é egressa. Uma vez que, conforme nossa compreensão, a identidade desse movimento ocorre por meio de uma ruptura-continuidade, visto que não há rupturas totais nas sociedades humanas, antes continuidades retrabalhadas, parte-se de materiais anteriores ao mesmo, em resposta aos desafios históricos e concretos operantes sobre um grupo social em momentos específicos.

Palavras-chave: Remasterização pentecostal, neopentecostalismo, cura divina.

Introdução

O movimento pentecostal, desde sua origem, propaga a ideia de um Deus de milagres, de manifestações sobrenaturais do Espírito Santo e a busca incessante por dons espirituais,² como profecia, revelação, glossolalia, visão, cura, entre outros. Apesar de o dom da glossolalia (dom de línguas) ser enfatizado pelo pentecostalismo clássico, a cura divina não foi de toda esquecida. A cura divina sempre acompanhou tanto os relatos bíblicos como o movimento pentecostal, como veremos mais adiante. O que de fato alteram são as ênfases dadas ao longo dos anos pelos novos movimentos pentecostais que surgem, trazendo um apelo maior a este ou àquele dom, a esta ou àquela oferta. Segundo Pierucci, nenhuma civilização até hoje pôde passar sem gente que curasse (Pierucci, 2001, p. 36).

Assim, adotamos o termo “remasterização”, através do qual procuraremos identificar as rupturas e continuidades que a Igreja Mundial do Poder de Deus trouxe para o campo religioso neopentecostal. Cabe lembrar que a ênfase na cura divina não se restringiu apenas ao Brasil, mas ocorreu ao redor do mundo, sendo muito utilizada por pregadores norte-americanos na evangelização de massas a partir da década de 1940 (Stanley e McGee, 1989, pp. 232, 234).

A Igreja Mundial do Poder de Deus tem como principal destaque a cura de doenças por meio do poder de Deus. O Apóstolo Waldemiro traz de volta, com pequenas alterações, a cura divina enfatizada no pentecostalismo de transição, ou de segunda onda, que paulatinamente foi deixada em lugar periférico no neopentecostalismo, tendo sido substituída pela teologia da prosperidade. Programas de televisão, jornal, livros e site da referida Igreja enfatizam os testemunhos de cura alcançada pelos fiéis que receberam a oração do Apóstolo Waldemiro.

¹ Doutor em Sociologia pela PUC-SP. E-mail: rbitun@uol.com.br.

² Segundo a doutrina pentecostal, os dons espirituais foram dados pelo Espírito Santo. Assim que Jesus subiu aos céus, enviou o Espírito Santo, que possui todos os dons e os concede livremente (discricionariamente) aos que o pedem.

A Igreja Mundial do Poder de Deus tem divulgado sistematicamente os milagres alcançados pelos seus fiéis, construindo e fortalecendo a imagem de que o poder de Deus esta nela “mais” do que em qualquer outra Igreja. O mote da Igreja — “a mão de Deus está aqui” — foi construído com base na demonstração do poder de Deus através de curas. O slogan ensinado pelo Apóstolo Waldemiro — “Vem pra cá Brasil, aqui está a mão de Deus”, repetido pelos fiéis em testemunhos e chamadas pela TV — é utilizado na estratégia da Igreja para recrutar novos adeptos. A ênfase dada à cura divina não é nova no pentecostalismo,³ como lembra Oro: “Os rituais de cura ocupam um lugar de destaque, sendo o mais importante deles” (1993, p. 16). A segunda onda do pentecostalismo brasileiro acentuou a prática e a propagação da cura divina.⁴ Desta onda participam três Igrejas que se destacam: O Brasil para Cristo, Deus é Amor e Igreja do Evangelho Quadrangular.⁵ Na terceira onda do pentecostalismo brasileiro, a cura divina, embora praticada, não ocupa um papel de destaque, a Igreja Universal do Reino de Deus terá sua ênfase no exorcismo, enquanto a Igreja Renascer em Cristo, com sua estratégia mais empresarial, embasa-se no marketing gospel. A Igreja Internacional da Graça de Deus, embora enfatize o exorcismo, destaca também a cura divina, em especial o “sumiço de caroços” e dores de cabeça.⁶

O surgimento da Igreja Mundial do Poder de Deus, trazendo de volta a cura divina como dom principal, segue muito de perto as características dessas outras Igrejas do pentecostalismo de transição. Mostraremos neste artigo o que chamamos de “remasterização” do pentecostalismo, em outras palavras: o ressurgimento de certas práticas já quase esquecidas por outros grupos pentecostais e que voltam com característica diferente, mas que, no fundo, constituem as “velhas” práticas pentecostais.

A cura divina

A cura divina não é algo novo nem na magia⁷ nem na religião, muito menos no Cristianismo. O próprio Cristo, em vários relatos bíblicos, demonstrou seu poder de

³ A ênfase na cura divina não se restringiu apenas ao Brasil, ocorreu ao redor de todo o mundo, sendo muito utilizada pelos pregadores norte-americanos na evangelização de massas a partir da década de 1940 (Stanley; McGee, 1989, pp. 232 e 234. Synan, 2005, p. 134).

⁴ A segunda onda, da década de 1950, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entreguerras. Mas quem lucra com o novo modelo, no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, Brasil para Cristo.

⁵ Outras Igrejas, como Casa da Bênção, por exemplo, também enfatizam a cura divina, porém destacamos as duas principais Igrejas desta onda para a nossa análise por possuírem elementos que melhor representam as Igrejas que surgiram a partir da década de 1950 e que fazem parte da chamada segunda onda do movimento pentecostal.

⁶ É muito comum nos cultos da Igreja da Graça o missionário R.R. Soares pedir que os fiéis coloquem as mãos em suas cabeças, ou no coração e determinem a cura divina. Ao término da oração, ele pergunta: “Quem foi curado?”. Com frequência surpreendente, os testemunhos giram em torno do desaparecimento da dor de cabeça e do sumiço de caroços no peito, estômago e outras partes do corpo. Alguns ex-membros da Igreja Internacional que entrevistei e que hoje frequentam a Igreja Mundial são unânimes em dizer que lá, na Internacional, só viam sumiço de caroços, mas que hoje na Mundial eles veem verdadeiros milagres, curas sobrenaturais (Campos, 1997. Mariano, 1995 e 2001. Romeiro, 2005).

⁷ Na magia, os agentes mágicos podem ser chamados de diversos nomes, tais como: curandeiros, bruxas, rezadores, benzedores, exorcistas, macumbeiros etc., são normalmente buscados por seus reconhecidos talentos em apaziguar a dor humana.

cura por onde quer que andasse, curando paráliticos, cegos, surdos, mudos e toda sorte de doenças características de seu tempo. Em uma delas, certa mulher, que sofria de hemorragia, foi curada apenas por tocar em suas vestes. Na Igreja primitiva, ou Igreja dos apóstolos, da mesma maneira que Cristo propagava e exercia a cura divina, segundo o relato bíblico, até mesmo roupas usadas por dois dos principais apóstolos, Pedro e Paulo, foram capazes de curar enfermos.

O pentecostalismo ressurgiu com esta prática esquecida ou pouco divulgada pelas Igrejas chamadas cristãs. Enquanto a Igreja Católica delegou o poder de cura divina aos santos canonizados pela Igreja, o protestantismo histórico assumiu que esse poder caracterizou um tempo determinado por Deus para a manifestação de sinais e maravilhas e que hoje somente em casos esporádicos ela se manifesta.

O pentecostalismo caracterizou-se principalmente por sua ênfase na santificação, na glossolalia e exercício dos dons carismáticos,⁸ como percebido pelas primeiras Igrejas pentecostais a chegarem ao país, Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil. Porém, com a chegada dos movimentos de tendas da Cruzada Nacional de Evangelização ao Brasil, em 1953, que anos depois teria seu nome mudado para Igreja do Evangelho Quadrangular,⁹ a “cura divina” foi introduzida eficazmente¹⁰ (Mendonça, 1998, p. 82).

O pentecostalismo de segunda onda levou a cura divina para fora dos muros pentecostais. Três Igrejas se destacaram na propagação do ministério específico de “cura divina” no Brasil,¹¹ nas décadas de 1950 e 1960: Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo,¹² Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Pentecostal Deus é Amor.¹³

⁸ Há ainda autores que veem o neopentecostalismo alicerçado numa tríade: a cura, o exorcismo e a prosperidade, conjugando-se fatores socioreligiosos que responderiam à interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais. (Bittencourt, 1989,30).

⁹ A International Church of the Four-Square Gospel nasceu numa Los Angeles que era a marca de grupos religiosos exóticos e da crescente indústria do entretenimento. A fundadora, Aimee Semple McPherson, apresentou o pentecostalismo numa roupagem adequada a essa mistura do que havia de mais moderno e bizarro na década de 1920. É a única grande denominação cristã iniciada por uma mulher. Adquiriu uma tenda de lona e atravessou os Estados Unidos de carro, lotando auditórios para sessões de cura divina. A implantação da Igreja no Brasil se dá após a morte de Aimee. Harold Williams funda a Igreja em São João da Boa Vista-SP e, em 1953, realiza uma campanha de curas em São Paulo (Freston, 1993, p.83).

¹⁰ Não queremos dizer com isso que as Igrejas pentecostais pioneiras no Brasil, Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, não o fizessem, mas que o foco delas estava na glossolalia, na manifestação do dom do Espírito Santo. Essas duas Igrejas foram as principais difusoras do movimento de cura divina que se deu no Brasil, nisto concordando Freston, 1993; Mariano, 1995; Mendonça, 1989 e 1992; Monteiro, 1979; Campos, 1997; Gouveia, 1986.

¹¹ Para Mariano, os Missionários Harold Williams e Raymond Boatright, da Igreja do Evangelho Quadrangular, “trouxeram para o Brasil o evangelismo centrado na mensagem da cura divina [...] difundiram-na através do rádio, das caravanas com tendas de lona, das concentrações em praças públicas, ginásios de esporte e estádios de futebol. Com mensagem sedutora e métodos eficientes, atraíram, além de fiéis e pastores de outras Igrejas evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos pobres da população [...] no rastro das campanhas de cura divina da Cruzada surgiram as Igrejas Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção e várias outras de menor porte (Mariano, 1995, p. 23).

¹² A Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo foi fundada pelo missionário Manoel de Mello, pernambucano, sexto de nove filhos. Seu pai era católico e sua mãe, filiada à Assembleia de Deus. Chega a São Paulo e logo se torna diácono da Assembleia de Deus, deixando-a anos mais tarde para ligar-se à Cruzada Nacional de Evangelização, para, finalmente, em 1956, fundar a Brasil para Cristo. Manoel de Mello, convencido da necessidade de um movimento genuinamente brasileiro, ao mesmo tempo desejando alçar voos maiores numa carreira solo, funda a Igreja de Jesus Betel, que mais tarde se transformaria na Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo. Seu desejo era conquistar a nação para Cristo, em suas palavras: “Roma deu ao mundo a idolatria; a Rússia, os terrores do comunismo; os Estados Unidos, o demônio do capitalismo; nós, brasileiros, nação pobre, daremos ao mundo o Evangelho” (Hollenweger, 1972, p. 101).

¹³ A Igreja Pentecostal Deus é Amor surgiu com a mesma ênfase na cura divina. Foi fundada por David Miranda, quarto dos cinco filhos de um sitiante paraense que chegou a São Paulo em 1962. Adquiriu

A cura divina, como dito anteriormente, não era nenhuma novidade para o ambiente pentecostal. Porém, torná-lo consumível para grande parte da população, propagando-o através dos meios de comunicação de massa, assim como a tarefa de exercitá-lo em locais públicos, isso sim foi inovador. Assim, a Igreja do Evangelho Quadrangular, com seu movimento de tendas, se destacou na tarefa de levar a cura divina para fora dos muros pentecostais.

Manoel de Mello, fundador da Igreja o Brasil para Cristo, foi mais longe, estabelecendo uma “nova” relação entre o mundo pentecostal brasileiro (sagrado) e o mundo secular (profano). Alugou espaços seculares, como campos de futebol e ginásios, onde realizou as famosas “Tardes da Bênção”, cultos realizados dentro de estádios de futebol, onde se manifestavam as curas, milagres etc.,¹⁴ terreno até então profano para a mentalidade sectária do pentecostalismo tradicional brasileiro, que causou grandes problemas para a ousadia inovadora de Manoel de Mello.¹⁵ “A mentalidade sectária se escandalizava com a mistura do sagrado e do profano; esses locais eram a síntese da sociedade corrompida e o espaço público era lugar de perigo” (Freston, 1993, p. 88).

Esta prática de aluguel de estádios de futebol e ginásios, introduzida por Manoel de Mello, onde a cura divina ocorre, vem sendo muito utilizada pela Igreja Mundial do Poder de Deus.¹⁶ Locação de estádios, espaços públicos, ginásios, para serem realizados eventos da Igreja, tem se tornado prática comum na Igreja Mundial do Poder de Deus. Se, para Manoel de Mello, essas locações em lugares ditos profanos trouxeram problemas, verificamos, através de nossa observação participante, que, tanto para os líderes da Igreja Mundial do Poder de Deus como para os fiéis, isso não lhes provoca nenhum tipo de constrangimento, ao contrário, é prova de ousadia, fé e poder de seu líder, segundo nossos entrevistados e o relator oficial da Igreja. O sucesso desses eventos e a pujança dos mesmos trazem credibilidade e confiança à pessoa do líder. Além disso, dizem nossos interlocutores que sua prosperidade espiritual e financeira comprovam de alguma forma que Deus está a seu lado, abençoando-o com os dons do Espírito Santo e seu poder de cura.

Outra Igreja da segunda onda do movimento pentecostal, que enfatiza a cura divina, dando um destaque especial à mesma, é a Igreja Deus é Amor. Dentro do “Grande Templo” na baixada do Glicério, na cidade de São Paulo, encontram-se, penduradas nas paredes: muletas, pernas mecânicas, cadeiras de rodas etc., sinais visíveis de que ali se manifesta a cura divina. Nos programas de rádio, David Miranda desafia os fiéis a levar enfermos, paralíticos, aleijados etc. aos cultos, a fim de provarem o poder de Deus, pois, diferentemente de outros lugares, o poder de Deus se manifesta naquele Templo.¹⁷

em 1979 a propriedade que atualmente abriga a sede na Baixada do Glicério. A Deus é Amor utiliza-se do rádio para a divulgação dos milagres que lá ocorrem, proibindo até hoje o uso da televisão.

¹⁴ Ver o excelente artigo de Duglas Texeira Monteiro “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”, 1988.

¹⁵ Mello causou vários desconfortos para o mundo pentecostal de sua geração. Locou espaços considerados impuros para os da fé pentecostal, investiu pesado em programas de rádio e televisão, foi um dos pioneiros na investida pentecostal no mundo político, aceitou convites para participar de programas “duvidosos” para o mundo pentecostal, como uma entrevista concedida no programa de Hebe Camargo.

¹⁶ A partir de uma hipertrofia da cura divina e em função dessa prática, as concentrações ganharam maior importância e adotaram um estilo que reforçou características preexistentes. O uso do rádio como veículo de mensagens evangélicas de conversão cede lugar a seu emprego antes como instrumento de cura. A crença na eficácia das orações emitidas pelo rádio é difundida pelos próprios missionários, que até mesmo reconhecem os efeitos de uma via curativa transmitida a pessoas e a objetos através de suas ondas. Expressões tais como “poderosa corrente de oração” são empregadas (Monteiro, 1988 p. 84).

¹⁷ O tema básico, presente a todo momento no discurso da Igreja Pentecostal Deus é Amor, é a cura divina

Reordenadas as práticas das Igrejas de segunda onda, a Igreja Mundial do Poder de Deus, do Apóstolo Waldemiro, reconduz a ênfase na cura divina para o centro do discurso neopentecostal. Ao retomar essa ênfase, reproduz em parte a teologia da saúde e prosperidade, que atribui aos demônios a causa das doenças e enfermidades. A Igreja Mundial do Poder de Deus reelabora a visão das Igrejas de cura divina, assim como de grande parte do neopentecostalismo, onde a presença do mal é marcante. Veremos a seguir este tema dentro da teologia neopentecostal de cura divina, que muito influenciou a teologia da Igreja Mundial do Poder de Deus.

A teologia neopentecostal da cura divina

Definir uma teologia única para o neopentecostalismo ou mesmo para a Igreja Mundial do Poder de Deus é tarefa insólita, mesmo porque sua teologia se apresenta como um leque indefinido de posições, mudada todas as vezes que convier ao líder ou às necessidades de crescimento e atração dos fiéis. Destacamos em nosso trabalho a teologia da cura divina por ser esta a estratégia que a Igreja Mundial do Poder de Deus tem utilizado para sua expansão, crescimento e atração de fiéis. Como outras teologias no Brasil, a neopentecostal sofre influências externas, sobretudo de inovações teológicas produzidas nos Estados Unidos da América.

Juntamente com a teologia da cura divina, a Igreja Mundial do Poder de Deus leva a reboque a inconformação com a pobreza, a miséria e a prosperidade como evidências da bênção de Deus. Percebe-se forte influência da “teologia da saúde e da prosperidade”,¹⁸ teologia bastante utilizada por outros segmentos pentecostais e neopentecostais, como Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, entre outras. Para esses grupos, a doença é entendida como falta de fé, um não-esforço do fiel em acreditar no poder de Deus para curá-lo. A confissão positiva,¹⁹ ou “Evangelho da saúde e da prosperidade”, ou, ainda, o “movimento da fé”, influenciou o movimento neopentecostal e, principalmente no nosso caso, a Igreja Mundial do Poder de Deus na elaboração de sua teologia da cura divina.²⁰

Esta teologia, de alguma maneira, endossa o discurso do Apóstolo Waldemiro, uma vez que deixa claro que Deus não deseja a enfermidade, segundo Hagin (1990, p. 39), seu maior profeta:

(que engloba a solução de problemas materiais, de relacionamento humano, de manipulação da vida complicada das cidades e problemas psicológicos). Todas as aflições são resultantes da quase onipresença do demônio na vida. A saída é o exorcismo, a frequência constante aos cultos e a aplicação das várias terapias recomendadas (Campos, 1996, pp. 89-90).

¹⁸ Seu grande propagador foi Kenneth Erwin Hagin, que, através dos escritos de Kenyon, idealizador desta teologia, escreveu o livro *O nome de Jesus*, que plantou as primeiras raízes da teologia da saúde e prosperidade no Brasil. Como explica R. R. Soares: “Uma grande revolução está ocorrendo no meio do Povo de Deus. Antigamente, era ensinado que para uma pessoa agradar a Deus ela deveria ser pobre e passar privações... Hoje, há milhares de filhos de Deus que estão começando a tomar posse da herança que temos em Cristo Jesus. Por todos os lados vemos pessoas contar os mais lindos testemunhos de prosperidade... Se você ousar crer em Deus e assumir a sua posição na Palavra de Deus determinando a sua prosperidade, assim será”.

¹⁹ “‘Confissão positiva’ ‘é um título alternativo para teologia da fórmula da fé ou doutrina da prosperidade promulgada por vários televangelistas contemporâneos, sob a liderança e a inspiração de Essek William Kenyon. A expressão ‘confissão positiva’ pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo é que a expressão ‘confissão positiva’ refere-se literalmente a trazer à existência o que declaramos verbalmente, uma vez que a fé é uma confissão” (Stanley; McGee, 1989).

²⁰ Para mais informações sobre esta teologia, ver: ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça; esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 2005.

Nós, como cristãos, não precisamos sofrer reveses financeiros; não precisamos ser cativos da pobreza ou da enfermidade! Deus proverá a cura e a prosperidade para seus filhos se eles obedecerem aos seus mandamentos... Deus quer que seus filhos tenham o melhor de tudo [...] Ele [Deus] nos deu, individualmente, um cheque assinado, dizendo: "Preencha-o". Deus nos um cheque assinado, cobrável aos recursos do céu.

A teologia da prosperidade²¹ ocasionou forte mudança na visão pentecostal nacional, até mesmo correndo o risco de ser demais genérica na visão cristã. O além, a vida e a salvação após a morte são atraídos e desejados no aquém. Vida após a morte significa, na teologia da prosperidade e saúde, vida terrena, deixando de lado a vida de cruz proposta pelos primeiros pentecostais. O ascetismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo) inverteu-se, enfatizando-se agora o usufruir destas coisas neste mundo, como parte integrante do Cristianismo.²² Ou, como afirma Weber:

Do ut des é o dogma fundamental, por toda parte. Esse caráter inere à religiosidade cotidiana e das massas de todos os tempos e povos e também de todas as religiões. O afastamento do mal externo e a obtenção de vantagens externas, "neste mundo", constituem o conteúdo de todas as "orações normais", mesmo nas religiões extremamente dirigidas do além (Weber, 1991, p. 293).

Hagin é altamente influenciado por Kenyon e, consoante alguns, é a principal fonte dos ensinamentos dele. Dois desses ensinamentos são principalmente os trilhos que norteiam a teologia da prosperidade: saúde e prosperidade. O cristão deve gozar de saúde plena. Para isso basta conhecer os seus direitos como cristãos e declará-los; ou, como eles mesmos preferem dizer, "tomar posse" da cura, ou do desejo que está prestes a acontecer. Quando esses desejos não são alcançados, duas razões se destacam para o insucesso: primeira, a falta de fé; segundo, satanás está impedindo que tal desejo se concretize. Saúde e finanças (prosperidade) devem ser marcas do cristão. Saúde e finanças são seus direitos, pois assim é a vontade de Deus. Pregadores da teologia da prosperidade chegam a afirmar que "Deus quer que seus filhos comam a melhor comida, vistam as melhores roupas, dirijam os melhores carros e tenham o melhor de todas as coisas". Como se não bastasse, acrescentam que, ao contrário dos primeiros pentecostais, que viam o ser humano como vaso para o serviço de Deus, verdadeiro templo do Espírito Santo, no neopentecostalismo o ser humano deve ser visto como um deus. Como afirma outro teólogo da prosperidade, Kenneth Copeland: "Você não tem Deus morando dentro de você, você é Deus". Assim sendo, esses "deuses" em que foram transformados os seres humanos dessa teologia não ficam doentes nem ao menos passam por problemas financeiros, pois, como diz Hagin: "Ele [Deus] nos deu, individualmente, um cheque assinado, dizendo: 'Preencha-o'. Deus nos um cheque assinado, cobrável aos recursos do céu".

Na visão da saúde e prosperidade neopentecostal, o fiel deve se apropriar daquilo que Jesus fez por ele na cruz. O texto bíblico de Is 53,4-5: "Eram na verdade os nossos sofrimentos que ele carregava, eram as nossas dores, que levava às costas. E a gente achava que ele era um castigado, alguém por Deus ferido e massacrado.

²¹ A teologia da prosperidade tem início nos EUA por volta das décadas de 1930 e 1940, com E. W. Kenyon, alcançando seu auge na década de 1970 com Kenneth Hagin (1990). Hagin afirma ter tido uma série de visões, sendo levado primeiro ao inferno e depois ao céu, três vezes em seguida. Lá, Hagin alega ter recebido a "verdadeira" compreensão da natureza da fé cristã. Começa seu ministério como pastor batista, depois de alguns meses afirma ter recebido o dom de línguas, sendo convidado a sair da denominação. Em 1937, é licenciado pastor na Assembleia de Deus. Pastoreia por doze anos e, com a idade de 30 anos, deixa o pastorado, tornando-se pregador itinerante, construindo seu próprio ministério em 1962.

²² Veja-se, a respeito: BITUN, Ricardo. O neopentecostalismo e sua inserção no mercado moderno.

Mas estava sendo traspassado por causa de nossas rebeldias, estava sendo esmagado por nossos pecados. O castigo que tínhamos de pagar caiu sobre ele, com os seus ferimentos veio a cura para nós”, serve de base para a teologia neopentecostal sobre a cura divina.²³

Kenneth Hagin expõe assim seu pensamento:

Quando a Bíblia fala no sofrimento, não se refere à enfermidade. Não temos nenhum motivo para sofrer com enfermidades e doenças, porque Jesus nos redimiu delas. Faz anos que estou pregando que Deus quer que todos os seus filhos — não apenas alguns de nós, mas todos nós — tenhamos saúde e fiquemos curados. Deus quer que vivamos o período integral da nossa vida, aqui embaixo, sem enfermidades e sem doenças [...] Não é da vontade de Deus que fiquemos doentes [...] Não tive um só dia de doença em 45 anos. Não disse que o Diabo não me atacou. Mas antes de findar o dia já estou curado. Quando o Diabo me ataca, digo-lhe: “Satanás, estas enfermidades foram carregadas no corpo de Jesus. Você não tem o direito de trazer a imagem delas para cá a fim de me assustar. Agora pegue as suas coisas, ponha-as na mala e saia daqui. Eu não aceitarei tais coisas”. (HAGIN, Kenneth E. O nome de Jesus. Rio de Janeiro: Graça Editorial, [s. d.])

No Brasil, a teologia da prosperidade é introduzida por volta da década de 1970, esparramando-se por várias Igrejas, como Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica, Ministério Palavra da Fé, entre outras. Tais Igrejas defendem a tese de que com fé e em nome de Jesus podem tudo ou quase tudo que desejarem, em especial saúde perfeita e a prosperidade. A tônica se dá ao redor da fé ou da hiperfé que o cristão necessita para ser curado.

O pensamento neopentecostal brasileiro acompanha de certo modo a teologia elaborada na América do Norte que é trazida para o solo pátrio através dos pregadores pentecostais, de livros e cursos que realizam aqui, ou até mesmo por líderes neopentecostais que, indo aos Estados Unidos em busca de direitos autorais em feiras e congressos, tomam conhecimento da literatura e do impacto que tais ideias estão causando por lá e as trazem para o Brasil. O inverso também é verdadeiro, pois líderes pentecostais e não-pentecostais percorrem o mesmo caminho, vão até a matriz norte-americana, conhecem a literatura que por lá se produziu contra essas “teologias” e divulgam de uma maneira bem brasileira seus pensamentos, reproduzindo o embate “teológico” como se o mesmo tivesse nascido entre nós.

Enfim, a teologia da prosperidade ajudou setores do neopentecostalismo a ingressar em um mundo em que seu ascetismo protestante histórico, tão bem relatado por Weber em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, os impedia. Esse ascetismo, segundo Weber, definia que a riqueza protestante é adquirida no trabalho cotidiano, metódico e racional, sendo este um dos sintomas de comprovação do estado de graça do indivíduo. Para a teologia da prosperidade, o meio de se obter riqueza é através da fé e não mais pelo trabalho cotidiano, metódico e racional. Tampouco procura a riqueza para comprovar seu estado de graça. Segundo Mariano (1995, p. 73), no neopentecostalismo o crente não procura a riqueza para comprovar seu estado de graça. Não se trata disso. Como todos os demais, crentes e incrédulos querem enriquecer para usufruir suas posses neste mundo. Tal motivação,

²³ Kenneth Hagin, propagador desta teologia, explica como se apropriou dela: “Eu ainda não sabia a cura na expiação (Is 53,4-5). Não sabia que Jesus carregou nossas enfermidades (Mt 8,17). Não sabia que, pelas chagas de Jesus, fomos curados (1Pd 2,24). Não sabia que Satanás era o autor da doença e da enfermidade. Portanto, o medo de ficar doente de novo continuava a me atormentar. Deus não é o autor da doença. Os seres humanos só ficaram doentes depois que deram ouvidos ao Diabo. A doença e a enfermidade são do Diabo. Deixe que a verdade dessa afirmação entre profundamente em seu espírito. Então, siga os passos de Jesus e trate a doença da forma que Jesus tratou. Trate a doença e a enfermidade como um inimigo, e nunca as tolere em sua vida” (HAGIN, Kenneth E. Sermões clássicos. Rio de Janeiro: Graça Editorial, [s. d.]. pp. 222-225).

sem dúvida, foge totalmente do espírito do protestantismo ascético, sobretudo da vertente calvinista descrita por Weber.

Esse “novo crente” pode agora projetar-se no mundo dos negócios e dos prazeres desta terra sem ter de afligir-se; pode sonhar com as riquezas terrenas sem se auto-flagelar; encara-as agora não mais como inimigo a ser vencido, e sim como aliado que o ajudará a conquistar e desfrutar de tudo que um dia sonhou e desejou.

O Apóstolo Waldemiro rebate veementemente a confissão positiva, ao mesmo tempo que parece apreciá-la. Em vários programas de televisão que acompanhamos ele conclamou os incrédulos e os que já não tem mais fé a se dirigirem às suas reuniões desafiando-os: “Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé. Aqui você não precisa determinar, não precisa trazer sal grosso, venha pela minha fé”.

Fica claro nessa fala a disputa no campo religioso neopentecostal envolvendo duas Igrejas concorrentes: Internacional da Graça de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. O Missionário R. R. Soares ensina seus fiéis a determinar a bênção a ser alcançada, usar sua fé determinando em seus corações e confessando com sua boca a apropriação da mesma, enquanto a Igreja Universal do Reino de Deus tem na utilização do sal grosso um de seus “cultos fortes”. O Apóstolo Waldemiro rechaça tanto uma quanto outra proposta, afirmando jocosamente que “sal grosso lá em casa a gente só usa pra churrasco”. Bourdieu, ao analisar o comportamento dos agentes sociais no interior dos campos, utiliza a analogia do jogo, da disputa no interior do campo:

Temos móveis de disputa que são, no essencial, produto da competição entre os jogadores; um investimento no jogo, ilusão: os jogadores se deixam levar pelo jogo, eles se opõem apenas, às vezes ferozmente, porque têm em comum dedicar ao jogo, e ao que está em jogo, uma crença (doxa), um reconhecimento que escapa ao questionamento [...] eles dispõem de trunfos, isto é, de cartas-mestras cuja força varia segundo o jogo: assim como a força relativa das cartas muda conforme os jogos, assim também a hierarquia das diferentes espécies de capital (econômico, cultural, social, simbólico) varia nos diferentes campos (Bourdieu; Wacquant, apud Bonnewitz, 1992, pp. 73-74).

Bourdieu acrescenta que as estratégias dos jogadores variam de acordo com seu capital, assim como da estrutura do mesmo, onde o objetivo final do jogo e a conservação ou o acúmulo máximo de capital e os indivíduos que se localizam nas esferas da dominação farão opções de conservação. Podem ainda ocorrer transformações nas regras do jogo, em que a estratégia de um dos jogadores será, por exemplo, desacreditar na espécie de capital sobre a qual descansa a força de seu adversário (subversão).

Desacreditando da determinação pregada pelo Missionário R. R. Soares e do sal grosso da Igreja Universal do Reino de Deus, o Apóstolo Waldemiro ganha e acumula capital contra seus concorrentes na medida em que atrai fiéis descontentes com os resultados negativos obtidos por outras Igrejas, em especial a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus, estabelecendo o trânsito religioso pelo contraste de resultados.

Ao mesmo tempo, assim como muitos líderes neopentecostais²⁴ influenciados por essas teologias, a Igreja Mundial do Poder de Deus professa que as enfermi-

²⁴ Um dos pregadores neopentecostais brasileiros que mais recebeu influência desta teologia é sem dúvida o Missionário R. R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus. Sua editora, Graça Editorial, publica quase que todos os livros sobre o assunto, sendo o pregador neopentecostal que mais aparece na mídia televisiva. R. R. Soares afirma: “Por mais que respeitemos e admiremos o trabalho dos médicos, psicólogos, psicanalistas e tantos outros profissionais que trabalham em prol do bem-estar da humanidade, temos de admitir que eles jamais resolverão problemas ou curarão enfermidades cujas origens sejam espirituais” (2001).

dades provêm de agentes espirituais e não de ordem física ou ambiental: uma vez que elas são provocadas por seres espirituais, devem ser combatidas com armas espirituais e não físicas. R. R. Soares confirma que

nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios, desejo de suicídio, ódio, inquietude e tantos outros males aparentemente comuns podem muito bem significar que a pessoa está sendo “circuncidada” pelos espíritos [...]; para problemas espirituais, as respostas têm de ser espirituais (Soares, 2001, pp. 102-104).

Essas respostas “espirituais” são construídas por produtores especializados, agentes socialmente mandatados e habilitados para a tarefa, os únicos capazes de manipular tal conhecimento, sistematizando-o a fim de que outros possam consumi-los (Bourdieu, 1974, p. 33). Essa divisão proposta por Bourdieu separa o trabalho religioso entre produtores de bens religiosos e, do outro lado, consumidores desses mesmos bens, que buscam sentido para justificar sua condição existencial e, principalmente, seu sofrimento. Nessa produção de sentido a fim de responder principalmente aos males físicos segue um retorno ao problema da existência do mal, à sua presença-que-faz-sofrer, problema colocado pela filosofia grega²⁵ pelo menos trezentos anos antes de Cristo.

Segundo Oro (1993), os problemas, as angústias e o mal por que passam os indivíduos são muito bem detectados pelos líderes neopentecostais, os quais propõem sistematicamente uma explicação transcendental para sua origem e solução. De acordo com um pastor da Igreja Universal, “se os problemas partem do plano espiritual para o material, as soluções também partem do plano espiritual para o material”. Os problemas e aflições terrenos são “fortemente carregados de sentido ideológico”, segundo a análise de Oro, na medida em que, ao identificarem esses problemas, propõem soluções transcendentais como citado atrás, deslocando, assim, o “centro gerador dos problemas do campo social para o espiritual (Oro, 1993, p. 15).²⁶

Constatamos tal acento nas palavras de Juliana,²⁷ fiel da Igreja Mundial do Poder de Deus, quando entrevistada em Vila Correa (Ferraz de Vasconcelos, São Paulo):

Eu fui curada do estômago, fui curada da enxaqueca, eu era nervosa, tava tendo insônia, não dormia, e eu tomava dois calmantes pra dormir, aí o Pr Clóvis me convidou para o culto da Noite do Milagre [...] ele fez o culto, manifestô em mim (espíritos malignos) e eu caí, depois ele fez o outro culto na Mundial de Ferraz, eu passei mal de novo [...] em seguida veio o Pr Alisson, ele continuava a fazer muita oração, mas eu continuava a manifestar demônio, caía, desmaiava, brigava muito com o meu marido [...] conversei com o Pr JR, manifestou de novo [...] hoje eu posso dizer que sou feliz, que antes eu não era.

O mal associado à figura do diabo é o responsável direto pelos problemas que afligem a humanidade,²⁸ segundo o Bispo Macedo: “Doenças, misérias, desastres e

²⁵ Epicuro levantou a seguinte questão: “Ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer fazê-lo; ou pode e não quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer e nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer — e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito —, de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas?” Boécio, filósofo medieval, em A consolação da filosofia, argumenta: “Se Deus existe, de onde vem o mal? Mas, se não existe, de onde vem o bem?”.

²⁶ Para Oro, não se questiona o “sistema social e a manipulação político-ideológica que nele se verifica”. Antes, o neopentecostalismo e “o sistema social estabelecido legitimam-se mutuamente, a ambos interessando a continuação do status quo” (Oro, 1993, p. 16).

²⁷ Nome fictício.

²⁸ “O pentecostalismo oferece uma magia moral com uma moralidade clara, definida e regida por leis universais inexoráveis num mundo de regras particularistas e flexíveis. Oferece uma ordem, uma lógica,

todos os problemas que têm afligido o homem desde que este iniciou sua vida na terra têm uma origem: o diabo” (Macedo, 1988, p. 42). Ou, na opinião do Pastor Adriano,²⁹ pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus em Ferraz de Vasconcelos:

Eu sei que muitas pessoas não acreditam, mas em uma semana eu tava liberto das drogas e das bebidas, e tem pessoas que falam que é mental, que você não consegue largar, não é mental, é coisa espiritual, só quem passô (sic) é que sabe, em uma semana eu me libertei das bebidas, das drogas [...] a gente [ele e a namorada] era vítima de demônios que a Bíblia relata.

O neopentecostalismo, como a Igreja Mundial do Poder de Deus, empresta do pentecostalismo clássico a polaridade bem versus mal, ajustando-a e manipulando-a a fim de estabelecer uma estratégia simbólica satisfatória aos interesses da própria Igreja na identificação da doença e sua suposta cura. Em um dos cultos de que participamos como observador, pudemos constatar que, ao orar por doenças, o Apóstolo Waldemiro pediu aos fiéis que colocassem suas mãos na cabeça a fim de expelirem os demônios e ser curados. Ao terminar, perguntou: “Quem foi curado? Venha aqui em cima dar o testemunho”. Segundo Geertz, “a existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral — do Problema do significado — é uma das coisas que impulsionam os seres humanos para a crença em deuses, demônios, espíritos...” (Geertz, 1989, p. 124).

Outra fiel da Igreja Mundial do Poder de Deus nos afirmou:

Eu creio que a diferença da Igreja Católica para a Igreja Evangélica é que nunca eu tive a experiência de me mostrarem que eu não tinha assim uma visão; eu era cega espiritualmente, eu não sabia do mal maligno na vida, da existência do diabo na minha vida né, eu acabei sendo destruída anos após anos, né; então cheguei assim à enfermidade, né? (Maria dos Santos, 48 anos).

Para tanto, a fé desempenha um fator essencial no processo de exorcismo seguido de cura divina. É o que ensina outro pregador de saúde e prosperidade, Jorge Tadeu:

Fé é acreditar que está curado sem ver, nem sentir que está curado [...] assim é a cura divina. Depois que fizer a Oração da Fé, a pessoa não precisa sentir nada, nem ver nada. A pessoa sabe que esta curada [...]. Se os sintomas da doença voltarem, ou se tornar a sentir dores, ignore-as [...] Não olhe, não medite, não pense, não fale dos sintomas e dores.

Esta fé é endossada pelos veículos de comunicação da Igreja, como, por exemplo, o Jornal Fé Mundial, que traz em manchete a experiência de uma mulher que, determinada por sua fé, recebeu a cura:

“Mulher foge de hospital público do Rio e vai direto para a Igreja Mundial do Poder de Deus participar da reunião para receber o milagre.” Sua fé e determinação foram tão grandes que em poucos dias foi curada de uma gangrena que a afligia, relata Zenith de Oliveira Moura. “Quando eu vi as pessoas sendo curadas na hora, eu disse: preciso ir nessa Igreja. Então, logo pela manhã, com a perna toda enfaixada, esperei o enfermeiro se distrair e saí me arrastando direto para a Igreja”, confessou. Termina seu relato: “Deus opera verdadeiramente aqui” (Jornal Fé Mundial, novembro de 2006).

A negação da enfermidade e a hiperfé permeiam de maneira geral a teologia da saúde e prosperidade. Para Geertz, a perspectiva religiosa difere da perspectiva do

que o indivíduo não encontra nem em sua vida, especialmente numa sociedade assolada por crises econômicas, inflação, criminalidade, com leis frágeis e grande impunidade (Fernandes, 1991). A desordem individual que, no alcoolismo, na doença e em outros diferentes tipos de desvios vistos como espirituais, é tida como o reflexo dessa desordem sobrenatural traria a falta de Deus e implicaria a presença do demônio. O converso pentecostal busca a ordem oferecida por um Deus moral. Ao defender um Deus absoluto, que possui uma ética divina, e ao definir qualquer sobrenatural que não seja Deus como demoníaco e mau, o pentecostalismo não apenas propõe uma magia ética, mas atribui poder mágico à ética” (ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios; interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 220).

²⁹ Nome fictício.

senso comum, porque “se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas [...] e sua ação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas”, criando um complexo sistema específico de símbolos “que formulam e do estilo de vida que recomendam — uma autoridade persuasiva” (Geertz, 1989, p. 128).

Não é difícil imaginar porque a teologia da cura divina atrelada ao problema do mal é um dos meios mais eficazes utilizados pelos pregadores neopentecostais, em particular a Igreja Mundial do Poder de Deus. Estamos em um país onde o atendimento médico governamental é precário, o “bom atendimento médico” é quase inacessível por grande parte da população e as políticas públicas de saúde são baseadas em um modelo excludente. Essas situações ainda são agravadas por diversas violações às leis ambientais, poluição, falta de saneamento básico, altíssimas taxas de doentes mentais, neuroses, psicopatias e sociopatias de uma população submetida a um estado de miséria, violência, além de demais distúrbios sociais. Por essas razões, a cura divina encontra terreno fértil neste território.³⁰ Não somente as condições sociais precárias, os dramas existenciais do ser humano, o grande número de necessitados no país explicariam o grande número de adeptos do neopentecostalismo e a sua teologia de cura divina embasada no problema do mal, mas atribuímos também a sua vultosa expansão à sua habilidade em trabalhar com questões ligadas ao mercado. Seu ajuste perfeitamente sintonizado à ideia de livre escolha, “que se faz diante das variadas necessidades e diversas possibilidades de tê-las atendidas”, conforme sugere Prandi (1996, p. 65), possibilitam-na angariar uma gama muito grande de fiéis, que estão em constante trânsito de uma religião à outra, em busca das melhores ofertas.

Assim, os resultados da pesquisa exploratória parecem demonstrar que a Igreja Mundial do Poder de Deus, na tentativa de alcançar sucesso e expansão no mercado religioso, tem constantemente remasterizado ou dado um novo re-significado a algumas práticas pentecostais clássicas e neopentecostais, na tentativa de oferecer ao fiel consumidor uma nova vida, através da conversão não primeiramente a Cristo, mas a conversão ao consumo, como descrito no capítulo anterior, devolvendo ao converso autoestima, autoconfiança e potencialidade para jogar no mercado de consumo. O jogo segue basicamente a trajetória: prioritariamente, a cura do corpo; depois, a cura da alma (autoconfiança, autoestima etc.); por fim, a possibilidade de ganhos materiais, o tão desejado ingresso no paraíso do consumo. Para tanto, a necessidade de ajustes, de re-significações, da remasterização no imaginário simbólico do pentecostalismo.

Com a utilização dos meios de comunicação, as curas são divulgadas e realizadas muitas vezes pelas “ondas de rádio” ou pelos programas de televisão. São as chamadas “curas a distância”, muito comuns nos relatos dos fiéis da Igreja Mundial do Poder de Deus, tanto como nas Igrejas neopentecostais. A cura divina é muito utilizada pela Igreja Mundial do Poder de Deus, onde os fiéis são atraídos na esperança de ser curados, alguns vêm de outros estados em busca da cura operada por intermédio do “grande homem de Deus”, Apóstolo Waldemiro.

Sendo assim, verificamos neste breve artigo alguns dos procedimentos utilizados pela Igreja Mundial do Poder de Deus tanto na produção quanto na oferta de seus bens simbólicos, em especial a cura divina. Nesta produção, a Igreja Mundial do

³⁰ Segundo Bittencourt, “nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma perspectiva permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono” (Bittencourt, 1994, p. 25).

Poder de Deus fez uso de uma técnica utilizada na produção de discos: a remasterização, técnica que consiste em re-gravar sucessos antigos, músicas que foram campeãs de vendas no passado, oferecendo-as numa roupagem nova e mais bem acabada. A utilização dessa técnica usada pela Igreja Mundial do Poder de Deus trouxe de volta alguns dos bens simbólicos presentes no imaginário pentecostal da primeira e segunda onda, tais como: a presença do mal na existência humana, a cura divina, a locação de grandes estádios etc., assim como toda a teologia neo-pentecostal envolvida, especialmente a utilização de técnicas de marketing moderno para sua divulgação e expansão.

A Igreja Mundial do Poder de Deus soube trabalhar muito bem duas teologias ligadas à segunda e à terceira onda do movimento pentecostal: a teologia da cura divina e a teologia da saúde e prosperidade, respectivamente. Da teologia da cura divina resgatou o imaginário primeiro do pentecostalismo,³¹ colocando a cura divina como sua principal produção e oferta de bem religioso. Da teologia da saúde e prosperidade aprendeu as técnicas mercadológicas e organizacionais. Essas duas teologias, manipuladas pelo carismático Apóstolo Waldemiro, configuram a remasterização de um sucesso do passado com as melhores técnicas do mundo moderno.

Bibliografia

- BITUN, Ricardo. *O neopentecostalismo e sua inserção no mercado moderno*. Dissertação de mestrado. IMES, 1996.
- BITTENCOURT FILHO, José. *As seitas no contexto do protestantismo histórico*. Rio de Janeiro, *Cadernos do ISER*, n. 21, 1989, pp. 27-32.
- _____. "Remédio amargo". In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis/RJ, Vozes, 1994.
- _____. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/RJ, Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____.; WACQUANT, L. J. D. Réponses... Pour une anthropologie réflexive. In: BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Templo, teatro e mercado*. Petrópolis/RJ, Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do campo; UESP, 1997.
- _____. e GUTIERREZ, Benjamim F. *Na força do espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo, Associação Literária Pendão Real, 1996.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil; da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Campinas: IFCH-Unicamp, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Ed Guanabara, 1989.
- GOUVEIA, Eliane Hojaj. *O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Dissertação de mestrado em sociologia, 1986.
- HAGIN, Kenneth. *Sete passos para receber o Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, [s. d.].
- _____. *É necessário que os cristãos sofram?* Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990.
- HOLLENWEGER, Walter Jr. *The pentecostals*, Londres, SCM, 1972.
- MACEDO, Edir Bezerra. *Orixás, caboclos e guias; deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1988.

³¹ Para Monteiro (1988), em certo sentido, "todo o pentecostalismo é de cura divina. Beatriz Muniz de Souza (1969) assevera que a cura divina, característica do pentecostalismo, é reconhecida como parte integrante de suas práticas e bem fundamentada em suas doutrinas. Afirma, ainda, a importância assumida pelas curas nas congregações pentecostais.

- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo; os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado em Sociologia apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de FLCH da USP. São Paulo, 1995.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em Religião*, UMESP, ano XII, n. 15, dez. 1998.
- _____. “Um panorama do protestantismo brasileiro atual”. Rio de Janeiro, *Cadernos do ISER*, n. 22, 1989.
- _____. *Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina – desafio histórico para as igrejas*. Estudos da Religião, n. 8, São Paulo, 1992, pp. 49-59
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Sobre os dois caminhos*. *Cadernos do ISER*, n. 5, 1979.
- _____. “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”. In: VALLE, Edênio (org.). *A cultura do povo*. São Paulo, 4 ed. Cortez: instituto de estudos especiais, 1988.
- ORO, Ari Pedro. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 210, 1993.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 45, pp. 65-78, 1996.
- ROMERO, Paulo. Decepcionados com a graça. Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal, São Paulo, Mundo Cristão, 2005.
- SOARES, R. R. *Espiritismo, a magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2001.
- SYNAM, Vinson. *El siglo del Espiritu Santo. Cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel Editora, 2005.
- STANLEY, M. Burgess e McGEE, Gary, B. *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.
- _____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). *Economia e sociedade; fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB, 1991.

Resumo: O artigo pretende fazer uma leitura, ainda que sucinta, da teologia de Jon Sobrino, abordando a temática do Reino de Deus e suas consequências para uma práxis pastoral que leve em consideração o seguimento de Jesus e a prática de contínuos construtores do Reino de Deus. Partindo da centralidade do tema, Reino de Deus, na teologia latino-americana, pretende-se, ainda, apontar algumas pistas para uma prática pastoral libertadora.

Palavras-chave: Reino de Deus, seguimento, prática pastoral.

Abstract: The article aims to do a reading, albeit brief, of Jon Sobrino theology addressing the theme of the Kingdom of God and its implications for pastoral practice that takes into account the action of Jesus and the ongoing practice of building the Kingdom of God. On the centrality of the theme, Kingdom of God, theology in Latin America, it is also point out some clues for a practical pastoral liberating.

Keywords: Kingdom of God, follow, practical pastoral.

Introdução

O fato é que,

ao longo dos séculos, efetivamente, a ideia de Reino de Deus não foi muito trabalhada pela cristologia, que preferiu centrar sua reflexão na pessoa de Jesus. No decorrer do tempo, no entanto, uma cristologia mais metafísica destacou-se de outra que poderia ser mais histórica.²

Basta olhar para os manuais de teologia sistemática para observar a completa ausência do tema. A preocupação é salvífica: expiação, redenção, humanidade e divindade (hipostasia), impecabilidade de Jesus. A ênfase é: berço, cruz e pedra – nascimento, morte e ressurreição. Para a mensagem do Reino de Deus proclamada por Jesus não se vê uma seção específica.

Além desse descaso com o tema, a teologia protestante carrega ainda a infinita discussão de quando se dará o Reino de Deus pregado por Jesus. É aqui que os protestantes se dividem com suas ideias milenaristas. O amilenismo nega o Reino terrestre de Jesus antes e depois de sua segunda vinda; o pré-milenismo entende que o Reino ainda virá e Jesus irá reinar mil anos, literais; o pós-milenismo acredita na realidade presente do Reino sendo viabilizado pela Igreja, depois Cristo vem.

¹ Pastor da Igreja Batista Memorial, em Iporanga-SP. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Ensino Teológico de São Paulo. Licenciando em Filosofia pela Faculdade Phênix de Ciência Humanas e Sociais do Brasil, São Paulo. Professor de Filosofia no Ensino Médio. E-mail: pralgoncalves@yahoo.com.br. Blog COMPARTILHANDO: <www.wibmi.blogspot.com>.

² MANZATTO, Cristologia latino-americana, p. 40.

Ainda como um agravante na desatenção para com o tema, é a visão utilitarista e fatalista do mundo que a tradição protestante nutre. A ideia de que “tudo está caminhando para um acerto final de contas, já marcado na agenda divina. Os eventos seculares são ‘sinais dos tempos’, que indicam a aproximação do fim. Não é o Reino de Deus que chegou e se expande, mas o tempo é que se aproxima de sua aniquilação”.³ Nessa concepção, os cristãos estão de passagem na terra; são agentes de Deus para povoar o céu, por isso o interesse, na maioria, com a alma do pecador apenas. É claro que tal postura inviabiliza totalmente um estar-no-mundo. O mundo passa a ser apenas um trampolim para a eternidade e os crentes, espectadores dos acontecimentos.

Em busca de uma postura teológica contextualizada com o nosso tempo e uma práxis pastoral que coadune o seguimento do projeto de Jesus, o Reino de Deus, é que abordamos algumas facetas da teologia do hispano-salvadorenho Jon Sobrino⁴ e sua teologia do seguimento de Jesus. Com uma abordagem bíblica e pastoral, Sobrino defende um discipulado que contribua com Jesus de Nazaré na continuidade da construção do Reino de Deus.

A centralidade do Reino de Deus na cristologia latino-americana

A teologia bíblica atestou: a mensagem central de Jesus era o Reino de Deus. Os estudiosos do Jesus histórico não negam, o Reino de Deus dominou a vida de Jesus. Qualquer pesquisador sério do Novo Testamento verá que o Reino de Deus é a chave para compreender o propósito de Jesus.

Contrariando as expectativas de seu tempo, Jesus dá um novo significado para o Reino de Deus: é uma realidade dinâmica da manifestação poderosa e gloriosa da presença salvífica de Deus.⁵ O Reino de Deus dominou a vida pública de Jesus, sendo ele o mediador, absoluto e definitivo, do Reino. Em Jesus a realidade histórica do Reino se concretiza nele mesmo. A sua conduta demonstra os sinais do Reino quando acolhe o pobre, realiza milagres, expulsa os demônios, senta-se à mesa com publicanos e pecadores, compartilha uma nova imagem para Deus.⁶

É de Alfred Firmin Loisy a frase: “Jesus pregou o Reino e o que veio foi a Igreja”. É claro que a Igreja é um manifestar do Reino de Deus, mas ela não é o Reino. O que aconteceu é que “pouco a pouco, e à medida que nos afastamos das origens cristãs, foi-se dando, na práxis pastoral e na teologia cristã, um processo de eclesialização do Reino acompanhado e cimentado pelo casamento entre a Igreja e o poder político”.⁷ Nesse processo o Reino de Deus ficou limitado à esfera da Igreja, sendo ela a genuína manifestação do Reino. Agregar-se à Igreja ficou sendo o mesmo que militar no Reino de Deus.

A cristologia da América Latina tem no Reino de Deus a sua centralidade. A figura histórica de Jesus ganha contornos expressivos. Isso se dá porque a cristologia da libertação pretende praticar uma “real historicização” de Jesus, no sentido de

³ ALVES, Dogmatismo e tolerância, p. 35.

⁴ Nasceu em Barcelona (Espanha) no dia 27 de dezembro de 1938. Fez doutorado em Teologia na Alemanha e vive desde 1957 na cidade de San Salvador, em El Salvador, América Central.

⁵ FABRIS, Jesus de Nazaré; história e interpretação, p. 106.

⁶ BOMBONATTO, Seguimento de Jesus, p. 215.

⁷ SILVA, A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação, p. 272

que o Jesus histórico, que representa seu ponto de partida, seja entendido como história de Jesus.⁸ Na teologia latino-americana, não há um Jesus transcendente. Acentua-se a dimensão da historicidade de Jesus e da centralidade do Reino em sua vida, questionando aquela cristologia que começa a pensar Jesus a partir da divindade.⁹ A figura de Cristo é carregada de humanidade e compaixão. Seu itinerário histórico é vivenciado por meio do seguimento.

Dentro do tema houve diferentes maneiras de abordagens: Leonardo Boff e sua abordagem antropológica do Reino como utopia-topia de uma existência plena para o ser humano, Juan Luis Segundo e Gustavo Gutiérrez com a abordagem política e social.

Jon Sobrino irá contribuir para a cristologia latino-americana com três livros de grande repercussão: *Cristologia a partir da América Latina*, *Jesus na América Latina* e *Jesus Cristo, o libertador*. Nos dois primeiros livros os eixos de reflexão se dão em três elementos essenciais – a afirmação do Jesus histórico como ponto de partida da cristologia, a recuperação da noção de Reino de Deus como chave para a compreensão da ação e da pessoa de Jesus e a vida dos cristãos de hoje colocada sob o prisma do seguimento e do discipulado.¹⁰

Jon Sobrino causou certa polêmica com a Igreja Católica por conta de sua cristologia. Por causa disso a Congregação para a Doutrina da Fé emitiu uma Notificação de cautela para Sobrino por ele não abordar de maneira clara os axiomas postulados pela cristologia dos concílios. É claro que Sobrino não foi o último e muito menos o primeiro a sofrer sanções por parte da “Igreja das notificações”. Todos aqueles que ousam pensar com outros pressupostos pagam um preço alto na Igreja romana. Aconteceu com Sobrino o mesmo que com Leonardo Boff e sua sentença de silêncio. O fato é que Sobrino contribuiu para uma cristologia libertadora na América Latina e desafia a todos para um compromisso com o Reino de Deus, nem que para isso seja morto.¹¹

O Reino de Deus é construído no seguimento de Jesus

Para entender o Reino, é preciso ir a Jesus. Para conhecer Jesus, é preciso ir ao Reino de Deus. Com essa assertiva Sobrino inaugura uma teologia do seguimento de Jesus. Em Jesus se dá o caminho para o Pai e para o Reino. Para aqueles que optaram por seguir Jesus, Sobrino é, inevitavelmente, um construtor do Reino de Deus a partir da práxis cristã.¹² O seguimento, para Sobrino, carrega uma conotação hermenêutica e epistemológica para a sua teologia. Hermenêutica porque ele interpreta a realidade cristã na sua dimensão totalizadora através do seguimento; epistemológica porque para ele o seguimento recupera o Jesus histórico, e fora do seguimento não se pode falar contra ou a favor de Cristo.¹³

Consequências do seguimento

⁸ GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 365.

⁹ LIBANIO, A redescoberta do Reino na teologia, p.194.

¹⁰ MANZATTO, Cristologia latino-americana, p. 31.

¹¹ Colaborador e amigo de Dom Oscar Romero, assassinado enquanto celebrava uma missa no dia 24 de março de 1980, Sobrino o considera um mártir do Reino. O mesmo aconteceu com Ignacio Ellacuría e com outros bispos de El Salvador.

¹² GIBELLINI, A teologia do século XX, p. 367.

¹³ BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres, p. 46.

As consequências do seguimento de Jesus se dão no contexto vivencial do cristão. As práticas de Jesus são possíveis a partir da dimensão histórica. Como observa Antonio Manzatto,¹⁴ o mundo em que se vive hoje é diferente daquele vivido por Jesus. Seu contexto é bem diferente do nosso. Não vivemos na Palestina do século I nem Jesus vive historicamente no nosso contexto. Por isso a impossibilidade de repetir hoje da mesma maneira as práticas de Jesus. Dessa forma, a ideia de seguimento de Jesus ultrapassa a mera imitação, pois esta é uma tentativa de se comportar como Jesus no campo das virtudes.

Sobrino acentua que o seguimento privilegia o contexto vivencial, pois ele é diferente do de Jesus. Assim, não é uma repetição de ações, até porque isso seria impossível, mas trata-se de atualização histórica das ações de Jesus com repercussão e consequência. O que se atualiza hoje são os gestos libertadores de Jesus no contexto latino-americano. É a inserção dos excluídos na sociedade, a compaixão para com os desterrados, a solidariedade como eixo de convivência. São realidades históricas que podem ser reproduzidas tendo como alvo os gestos de Jesus.

Os construtores do Reino

Como seguidores de Jesus e de seu projeto chamado Reino de Deus, os cristãos são chamados a ser continuadores da construção do Reino hoje – “o seguimento de Jesus é o modo especificamente cristão de corresponder à passagem de Deus por este mundo, de chegar ao seu Reinado”.¹⁵

A construção do Reino se dá na história por meio da práxis do seguimento de Jesus. Para Sobrino, “a maior realização possível do Reino de Deus na história é o que os verdadeiros seguidores de Jesus devem prosseguir”.¹⁶ O “encarregar-se do Reino” é carregar o peso do antirreino em que vivemos: a desumanização das pessoas; a crueldade e insensibilidade para com o sofrimento do outro; a morte do inocente; o desprezo político. “O Reino é uma utopia a que se aspira em meio aos sofrimentos da história. É uma realidade histórica que se busca, uma condição social transformada que se contrapõe ao antirreino de injustiça.”¹⁷

Por uma práxis pastoral relevante

Que o conceito Reino de Deus é negligenciado na teologia brasileira é indubitável. Uma prática pastoral libertadora é quase escassa. A preocupação das denominações ainda passa por divergências doutrinárias. A política adotada é a do “cada macaco no seu galho”. Fora isso, contamos ainda com uma teologia hedonista e utilitária, que é produzida nos arraiais neopentecostais. Na conjuntura atual de uma Igreja, geralmente as carências são intimizadas; os problemas, particularizados; as estruturas da sociedade, demonizadas. Daí a total ausência de uma teologia pastoral que preconize os valores do Reino de Deus e sua expansão no mundo. Isso não é possível porque a concepção de salvação é individualista (um mal da Pós-Modernidade) e centrada na ideia da pós-morte como realização plena. Quando os valores do Reino não são compartilhados e vivenciados, tem-se a ideia de que a conversão se dá apenas no coração, deslocando, assim, qualquer iniciativa dos cristãos de serem instrumentos do Reino de Deus para a transformação da sociedade e sua estrutura pecaminosa.

¹⁴ MANZATTO, Cristologia latino-americana, p. 58.

¹⁵ SOBRINO, Fora dos pobres não há salvação; pequenos ensaios utópicos-proféticos, p. 137.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ HAIGHT, Jesus, símbolo de Deus, p. 99.

É urgente uma ortopraxis no lugar de uma ortodoxia. A base para uma práxis pastoral que tenha como elementos o seguimento de Jesus e o Reino de Deus passa por alguns pontos:

1. O compromisso do seguimento se dá na prática de Jesus: na valorização dos excluídos e marginalizados da sociedade, na compaixão e no perdão, na promoção da paz e da justiça como meio equitativo de convivência.
2. Os cristãos que se comprometem a seguir Jesus na continuação-construção do Reino de Deus precisam estar cientes do estrago que o antirreino provoca na sociedade.
3. Uma espiritualidade de seguimento que promova os valores do Reino por meio das vocações seculares, que entenda o real papel de encarregar-se do Reino de Deus.
4. É preciso frisar que a Igreja é sinal do Reino de Deus e instrumento de sua implantação na história. É nela que se celebra o mistério da comunhão com Deus, nela Deus mostra o que ele pretende ter com toda a humanidade.
5. A Igreja necessita mais do que nunca resgatar um sentido integral de salvação. Aquele lema de “salvação da alma” não se comporta mais neste contexto. A salvação necessita ser totalizadora no seu sentido histórico, social, político e espiritual.¹⁸

Conclusão

Fazendo uma leitura sucinta de alguns aspectos da teologia de Jon Sobrino, sem recorrer diretamente à teologia bíblica e sua investigação sobre o tema, pretendeu-se levantar a importância do teólogo salvadorenho para uma compreensão do Reino de Deus e da teologia do seguimento de Jesus.

A teologia bíblica tem na mensagem do Reino de Deus a matriz da vida de Jesus de Nazaré. Já a teologia sistemática ainda não conseguiu colocar o tema como essencial para a compreensão da pessoa e do propósito de Jesus, abordando apenas os aspectos transcendentais. A tradição protestante reconhece o tema, claro, mas não há um trabalho voltado para uma práxis pastoral integradora.

O que fica da teologia de Sobrino é a sua grande ênfase no seguimento de Jesus como metodologia para uma vida e uma identidade cristãs e, como resultado desse seguimento, a continuação-construção do Reino de Deus com seus valores e práticas.

Bibliografia

- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Coleção Libertação e teologia.)
- BOMBONATTO, Vera Ivanise. O compromisso de descer da cruz os pobres. In: Vigil, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres; cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- _____. *Seguimento de Jesus; uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Ensaios teológicos.)
- CIPOLINI, Pedro Carlos. Eclesiologia latino-americana: uma Igreja da libertação pascal. In: Souza, Ney de (org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Alternativas.)
- FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré; história e interpretação*. Trad. Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1988. (Coleção Jesus e Jesus Cristo, n. 1.)

¹⁸ CIPOLINI, Eclesiologia latino-americana: uma Igreja da libertação pascal, p. 93.

- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.
- HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Repensar.)
- LIBANIO, João Batista. A redescoberta do Reino na teologia. In: Vigil, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres; cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- MANZATTO, Antonio. Cristologia latino-americana. In: Souza, Ney de (org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Alternativas.)
- SILVA, Ezequiel. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: Vigil, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres; cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação; pequenos ensaios utópicos-proféticos*. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção *Ecclesia 21*.)
- SOUZA, Ney de (org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Alternativas.)
- VIGIL, José Maria (org.). *Descer da cruz os pobres; cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

O silêncio de Leonardo Boff: revisitando as tramas de um processo

Em maio de 2010 fará bodas de prata, 25 anos, a imposição, por parte da Igreja Católica, do silêncio obsequioso ao então Frade franciscano Leonardo Boff. Já agora é tempo de começar a recordar esse processo, iniciado um ano antes, em 1984, e que repercutiu por todo o mundo, visibilizando a questão teológica na América Latina e as formas de a Igreja romana lidar com tal questão. O texto a seguir pretende fazer uma anamnese desse processo a partir de breve descrição da gênese da Teologia da Libertação, de questões pontuais e polêmicas do livro Igreja: carisma e poder e do processo final que levou Leonardo Boff a ser silenciado e, depois, a deixar o estado eclesialístico. A intenção é simples, mas fundamental: não deixar que se apague a memória de um processo num tempo em que começam a ressurgir processos na Igreja.

Rodrigo Portella

Doutor em Ciência da Religião (UFJF), com estágio doutoral na Universidade do Minho, Portugal. Professor adjunto da UFJF (Departamento de Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião). Graduado em Teologia (EST-RS) e História (FFSD-RJ).

Introdução

Pretendemos apresentar neste artigo algumas ideias sobre a diferença da disciplina Ensino Religioso (ER) da tradicional Catequese, objetivando uma identidade de cada um desses componentes, refletindo, assim, sobre a história e a identidade do Ensino Religioso em contraste com a Catequese, bem como redimir as distorções históricas do Ensino Religioso no Brasil. Acreditamos que tal processo só será possível com a mudança de paradigma em relação aos fundamentos pedagógicos e epistemológicos do Ensino Religioso e uma maior conscientização do que vem a ser Catequese e Ensino Religioso.

Catequese x Ensino Religioso

O Ensino Religioso faz parte da educação brasileira desde quando o Brasil foi colonizado por Portugal. Na história da educação brasileira as instituições religiosas e o processo educativo sempre estiveram em uma constante relação de aproximação. Historicamente, vê-se a constatação desse fato.

No Brasil, o ER é garantido, pela Constituição de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) n. 9.394/96, como parte integrante do currículo das escolas de ensino fundamental, o que o caracteriza como uma disciplina, embora de matrícula facultativa. Porém o porquê da discussão acerca da finalidade do ER exige a reflexão das concepções que fundamentam a educação.

Atualmente, Ensino Religioso e Catequese não se identificam, no entanto não se contrapõem. A questão está no enfoque sobre o objeto: o Ensino Religioso visa a educação da religiosidade e a Catequese a educação da fé — a Catequese supõe a fé. A Catequese inspira-se no que é próprio da sua religião, objetiva desenvolver a formação na fé.

O Ensino Religioso tem por objetivo proporcionar junto ao educando experiências, reflexões que o ajudem a alimentar o respeito e a tolerância religiosa, uma vez que a educação da consciência religiosa é um direito de todos os seres humanos. O Ensino Religioso não quer ensinar religiosidade e sim apresentar esta como algo

¹ Licenciada em Pedagogia, com especialização em Psicopedagogia. Mestranda em Ciências da Religião na PUCSP. E-mail: fatimapol@yaho.com.br.

² Licenciado em Filosofia, bacharel em Teologia, com especialização em Catequética. Especialista em Ensino Religioso. MBA em Gestão Escolar. Mestrando em Ciências da Religião na PUCSP. E-mail: robsonstigar@hotmail.com.

relevante na vida humana, respeitando, assim, a vontade e o direito de acreditar num transcendente.

Percebemos que um novo paradigma para o Ensino Religioso está surgindo: num primeiro momento tínhamos o Ensino Religioso confessional (doutrinal), catequético. Com o passar do tempo, a Igreja Católica cedeu espaço ao Estado, que passou a ministrar o Ensino Religioso com a metodologia interconfessional (valores cristãos). Entretanto, percebe-se, atualmente, que o Ensino Religioso deve acompanhar a pluralidade religiosa e social que temos em nossa sociedade, daí nasce a necessidade de trabalharmos o Ensino Religioso a partir do aspecto fenomenológico (fenômeno religioso): a religiosidade passa a ser vista como um todo.

Assim, faz-se necessário repensar as estruturas do Ensino Religioso, seus fundamentos, didática, metodologia, conteúdos, entre outros mais que o norteiam. Sabemos bem das dificuldades encontradas pelos professores de Ensino Religioso, sabemos que o momento é delicado, pois o mesmo revela o desafio de conviver num mundo plural, em que a intolerância religiosa ainda é bem presente e a falta de formação específica também é carente.

O Ensino Religioso tem de ser visto como uma área da educação, pois até pouco tempo era visto como via de mão única, um elemento evangelizador da escola. Porém tal paradigma mudou, na verdade a sociedade, junto com este paradigma, também mudou. Temos, atualmente, a presença de um grande pluralismo religioso, uma enorme diversidade cultural que precisa ser respeitada, e para que tal respeito aconteça é preciso conhecer um pouco dessa pluralidade, dessa diversidade, para que de fato haja esse respeito.

O papel do Ensino Religioso é despertar o educando para o mundo do conhecimento religioso, educar para a religiosidade, abrindo-se para o pluralismo religioso e para a alteridade, promovendo, assim, uma ação transformadora capaz de garantir o respeito à diversidade, à pluralidade, e o reconhecimento da importância de todas as tradições religiosas.

A convivência ecumênica e o combate à intolerância religiosa são as melhores lições que qualquer escola pode dar a seus alunos, ação que entendemos que pode ser oferecida pela disciplina Ensino Religioso, já que a Catequese tem um compromisso com a fé.

Segundo o Diretório Nacional de Catequese (2006), o ensino Religioso deve ser distinto de Catequese:

55. A situação do ERE é distinta nos vários Estados: de caráter antropológico (cultura religiosa), ecumênico, inter-religioso e confessional. João Paulo II, falando às Conferências Episcopais da Europa, afirma que os alunos "têm o direito de aprender, de modo verdadeiro e com certeza, a religião à qual pertencem. Não pode ser desatendido esse seu direito a conhecer mais profundamente a pessoa de Cristo e a totalidade do anúncio salvífico que ele trouxe. O caráter confessional do Ensino Religioso Escolar, realizado pela Igreja segundo modos e formas estabelecidas em cada país, é, portanto, uma garantia indispensável oferecida às famílias e aos alunos que escolhem tal ensino" (DGC 74). As dioceses empenhem-se na formação de profissionais para o exercício do Ensino Religioso Escolar.

O Ensino Religioso, atualmente, é tido como área de conhecimento do fenômeno religioso, o qual estuda as diversas tradições religiosas. O Ensino Religioso pode ser um espaço de reflexão dos temas transversais, entretanto convém destacar que tais temas não são só de responsabilidade do Ensino Religioso e sim de toda a escola, segundo o que aponta a LDB.

A Catequese é o momento da iniciação à fé, é o método de ensino da mensagem evangélica e da doutrina cristã, entendida como a informação e a educação à fé,

operando como anúncio do Evangelho. A Catequese sempre foi, para a Igreja, um dever sagrado e um direito imprescritível. Por um lado, é sem dúvida um dever que tem sua origem em um mandato do Senhor e incumbe sobretudo aos que, na Nova Aliança, recebem o chamado do ministério de pastores.

A formação cristã se prolonga pela vida inteira. Além das crianças, os adultos começam a merecer maior atenção, conduzindo o catequizando ao centro do Evangelho (querigma), à conversão, à opção por Jesus Cristo e ao seu seguimento. A Catequese está a serviço da pessoa humana em sua situação concreta. Por outro lado, fala-se também de direito: a partir do ponto de vista teológico, todo batizado, pelo ato de seu batismo, tem o direito de receber da Igreja um ensinamento.

A catequese deve se inspirar e deixar-se guiar pelas Sagradas Escrituras, para assim iluminar, fortificar e orientar a experiência de fé dos fiéis, ajudando-os a nutrir suas vidas segundo o Espírito de Cristo e conduzindo cada um a uma participação cada vez maior e consciente de seu compromisso cristão na Igreja e no mundo.

A Catequese é um processo permanente de educação da fé, pois afirma que cada criança é filha da humanidade, gerada de um pai e de uma mãe, portadores de uma hereditariedade genética, mas autores de uma original novidade de vida que se prolonga no tempo não só na raça humana e na árvore genealógica familiar, um projeto individual único e irrepetível. À luz da fé cristã, as crianças são antes de tudo de Deus, que as doa à família como dom de esperança.

Portanto, a fé foi colocada por Deus no coração do ser humano. Ação diferente da do Ensino Religioso. Porém, sendo as crianças, desde a concepção, sujeitos ativos de valores específicos, e sendo esses direitos individuais, inalienáveis e também universais, isto é, inerentes a toda criança da terra, de qualquer cor, todos devem reconhecer, defender e promover tais direitos, a começar por cada pessoa individualmente até chegar às instituições, como a família, a sociedade, o Estado, a Igreja.

A questão da identidade da Catequese continua em pauta, pois hoje é difícil fazer uma Catequese ou evangelização semelhante à de Jesus, já que a realidade de nossa Igreja é outra — está cheia de vícios, presa em leis e normas puramente humanas, longe de se preocupar com as pessoas e principalmente com os pobres. Para alguns “profissionais da fé”, as leis, as normas humanas estão acima da pessoa. Há uma ausência muito grande de amor, acolhimento, compreensão. Assim, não haverá evangelização nem Catequese, porque ninguém dá aquilo que não tem e ninguém ama aquele que não conhece. A Catequese é uma longa caminhada, é a vida e o aprofundamento da fé na vida cristã.

A Catequese foi, é e será sempre uma tarefa indispensável no âmbito da missão evangelizadora da Igreja. A função da Catequese é trabalhar de forma sistemática e progressiva o conteúdo da fé, cultivar valores humanos e cristãos, e gerar critérios de vida que configurem a identidade cristã, diferentemente do Ensino Religioso, que tem uma outra perspectiva, que é o respeito ao pluralismo religioso. A Catequese deve colaborar com a Igreja no processo de amadurecimento da fé do convertido, a fim de que este possa, gradativamente, dar testemunho firme e convicto de uma fé viva e real, ligada à vida e atenta aos desafios que a realidade apresenta.

Segundo as diretrizes para a capacitação docente estabelecida pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), o Ensino Religioso deve ocupar-se do conhecimento religioso, porém o enfoque deve ser sempre o ser humano perante a Transcendência.

Epistemologicamente, o Ensino Religioso ocupa-se do conhecimento religioso, situado num espaço para além das instituições religiosas e/ou tradições religiosas. O espaço onde se situa o

conhecimento religioso é “o humano”. Seu fundamento é antropológico. O enfoque, porém, é o ser humano em busca da Transcendência. Ultrapassa o conhecimento comum aos crentes que têm um conhecimento “dado” e aceito pelo ato de fé. O conhecimento religioso é uma construção, fruto do esforço humano. Em razão disso, o conhecimento religioso precisa ser epistemologicamente focado nas dimensões antropológica, sociológica, psicológica e teológica (Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso – PCNERS, 1997).

A fundamentação do conhecimento religioso deve ser para além das tradições religiosas e, dentro do enfoque da Antropologia, esse enfoque é o ser humano enquanto ser em busca da Transcendência, que ultrapassa o conhecimento comum das crenças, que têm um conhecimento dado e aceito na adesão de fé.

O Ensino Religioso possibilita um diálogo entre a cultura e a descoberta, desenvolvendo a dimensão religiosa, respeitando as diferenças culturais e religiosas. A atual coexistência pluralista oferece novas formas de compreensão das tradições religiosas, possibilitando a experiência do pluralismo religioso, tornando-se um apelo à afirmação da própria identidade.

Segundo os PCNERS, a escola deve promover ações que levem o educando à paz, à cidadania e ao respeito perante a alteridade religiosa e ao ecumenismo, ação que entendemos ser de responsabilidade da disciplina Ensino Religioso:

À escola compete prover os educandos de oportunidades de se tornarem capazes de entender os momentos específicos das diversas culturas, cujo substrato religioso colabora no aprofundamento para autêntica cidadania. E, como nenhum conhecimento teórico sozinho explica completamente o processo humano, é o diálogo entre eles que possibilita construir explicações e referenciais, que escapam do uso ideológico, doutrinal ou catequético.

Portanto, na escola o Ensino Religioso tem a função de garantir a todos os educandos a possibilidade de eles estabelecerem diálogo. Como o conhecimento religioso está no substrato cultural, o Ensino Religioso contribui para a vida coletiva dos educandos, na perspectiva unificadora que a expressão religiosa tem, de modo próprio e diverso, diante dos desafios e conflitos. O conhecimento resulta das respostas oferecidas às perguntas que o ser humano faz a si mesmo e ao informante.

A experiência do “nós” fundamenta toda comunicação humana, pois aponta para um envolvimento em múltiplas dimensões: família, grupo étnico, cultura, religião, sociedade. Ao Ensino Religioso importa conhecer os mecanismos utilizados para obter uma visão do todo. Pois em nenhuma religião é oferecida a visão total do Transcendente. Tal grandeza é revelada através de fragmentos: ao encaixarem-se, unem-se os pontos de vista e nos aproximamos do todo.

A disciplina Ensino Religioso oferece aos educandos elementos significativos para sua formação integral, tendo como eixo curricular as culturas, as religiões, os textos sagrados, as teologias, os ritos e o ethos, visando a sua formação cultural, como também sua formação humana e religiosa, tendo como resultado final uma formação integral do ser humano, holística e sistêmica, proporcionando, assim, o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso a partir das experiências religiosas percebidas no contexto sociocultural da sociedade.

Considerações finais

Esperamos que o artigo tenha contribuído para a distinção da disciplina Ensino Religioso da tradicional Catequese. Não pretendemos esgotar o assunto, pois o tema é vasto e complexo, há várias interpretações sobre a questão do Ensino Religioso e sua relação com a Catequese. Há correntes que defendem o Ensino Religioso confessional e há também os que defendem o Ensino Religioso sob o enfoque fenomenológico.

O que sabemos, entretanto, é que a sociedade mudou. Temos, atualmente, uma enorme diversidade religiosa, que também está presente nas instituições de ensino, ou seja, na realidade escolar. Acreditamos que é possível um Ensino Religioso distinto de Catequese a fim de respeitar essa pluralidade existente no interior da sociedade, consequentemente evitando o proselitismo religioso.

Bibliografia

- ALBERICH, Emílio. *A catequese na Igreja hoje*. São Paulo: Ed. Salesiana, 1983.
- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida; prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- CNBB. *Directorio Nacional de Catequese*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- FERNANDES, Maria Madalena S. *Afinal, o que é o ensino religioso? Sua identidade própria em contraste com a catequese*. São Paulo: Paulus, 2000. 78p.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino religioso; perspectivas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994. 126p.
- FONAPER. *Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Religioso*. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. 159p.
- NERY, I. *Catequese com adultos e catecumenato. História e proposta*. São Paulo: Paulus, 2001.
- PASSOS, João Décio. *Ensino religioso; construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007. 143p.
- SENA, Luzia (org.). *Ensino religioso e formação docente. Ciências da religião e ensino religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006. 148p.
- VIESSER, Lizete C. *Um paradigma didático para o ensino religioso*. Petrópolis: Vozes, 1994. 69p.
- <<http://www.parrocchiasangiovanni.it>>. Acesso em: 15 jun. 2008.

Está prestes a sair pela Editora Paulinas o novo livro de dom Marcelo Barros, *O sabor da festa que renasce* “para uma teologia afro-latíndia da libertação” A os poucos vão surgindo mais reflexões nos meios cristãos que se interessam pela intercomunicação entre as religiões e, até mesmo, pelo valor teológico do sincretismo religioso, inserindo-o na dinâmica da revelação.

O sincretismo é parte irrecusável da história dos encontros e desencontros entre o divino e o humano, captados em seu “durante”, e que, justamente por isso, escapam de definições e/ou inferências cabais. Seja Deus evidente, misterioso ou simplesmente problemático, não há outra maneira de a ele acedermos senão fragmentariamente. Um olhar mais generoso, mas nunca ingênuo, pode surpreender-se ao descobrir no sincretismo a revelação de Deus em ato, ou seja, aquilo que vai acontecendo quando se processa paulatinamente, entre avanços e retrocessos, luzes e penumbra, nosso mergulho no Mistério. Imaginá-lo de outro modo é simplesmente negar que possa ser humano e histórico esse nosso encontro com Deus. A teologia do sincretismo, em sintonia com a teologia negra e as várias teologias que partem da experiência autóctone, parece, portanto, estar confluindo na direção de uma proposta pluralista que, no entanto, precisa ser examinada com o devido cuidado, pois nem tudo cabe numa sociedade em que todos cabem.

A realidade do sincretismo e da dupla vivência religiosa continua sendo um dos pontos mais delicados e controversos do diálogo inter e intrarreligioso, tanto para teólogos católicos mais afinados com o paradigma romano quanto para os mais sensibilizados pelas religiões populares. De fato, sabemos hoje que não são exceções à regra as inteiras comunidades latino-americanas que vivem seu Cristianismo popular sem abrir mão de milenares tradições espirituais.

Ressalte-se, porém, que a vivência sincrética do Cristianismo não é uma invenção de indígenas latino-americanos e afrodescendentes. Ocorre na história dos povos um autêntico jogo dialético em que, primeiramente, o povo vencedor tenta impor-se eliminando a religião do povo vencido (antítese); a seguir, o dominador acaba aceitando os elementos mais válidos ou mais fortes dos oprimidos (tolerância, coexistência pacífica); no final, chega-se a uma síntese. O Cristianismo, por ser uma religião universalista, não se pôde subtrair ao sincretismo, já que chamou sobre si a responsabilidade de conter, em princípio, toda a pluralidade encontrável no gênero humano.

É certamente distinto abordar tais interações do ponto de vista da ciência da religião e do lugar da teologia. No entanto, os estudos culturais põem uma boa dose

¹ Este texto é o prefácio do livro de Marcelo Barros, *O sabor da festa que renasce: para uma teologia afro-latíndia da libertação*. No prelo por Paulinas Editora.

de realismo nas aferições teológicas quando mostram a falta de consenso para se estabelecer os critérios que definem uma tradução cultural ou um hibridismo incorreto. O conselho que nos vem desses estudiosos é ter a sensatez de levar em consideração as práticas sincréticas persistentes, sem deixar de pôr atenção nos pontos de vista da parte reclamante, a saber: aqueles que viram determinado item de seu sistema de crenças ser apropriado por outrem e não gostaram da adaptação.

Há sempre a saída, algo idealista, de propor que seja banido para sempre do mundo teológico o conceito de sincretismo. Mas a questão é saber até que ponto podemos avançar na segurança de estarmos em um sincretismo correto e ortodoxo. Será que todos os elementos de dada cultura ou religião são plenamente traduzíveis em outro código linguístico-dogmático?

Parece que não. As variáveis sincréticas são justamente o rastro que vai ficando ao longo do caminho da autocomunicação de Deus na história. Porque sentem essa pressão reveladora do divino em suas vidas, mas não têm tempo e condições de calar sua resposta enquanto não conseguem elaborá-la cabalmente, indivíduos e comunidades vão se arriscando, de tentativa em tentativa, a traduzir suas descobertas e experiências com a linguagem que têm à disposição. Desafio à parte para a teologia fundamental seria averiguar aquilo que em uma dada época, cultura ou região mais resiste a ser traduzido ou inreligionado, e também aqueles elementos que inexoravelmente vão se perdendo no processo de tradução ou recriação da Tradição.

A questão, portanto, não é se somos ou não sincréticos – uma atenta resenha dos bons estudos culturais disponíveis demonstra inequivocamente que, mais ou menos, o somos todos –, mas até que ponto da estrada queremos ou aguentamos ir nesse intercâmbio, sem prejuízo da inspiração cristã original. Chamemos essa tradução de inculturação ou de “sincretismo ortodoxo”, o importante é ir aprendendo a detectar nesse processo de empréstimos quando o mesmo é comandado por delimitações fora das quais já não se percebe nenhum continuum com a tradição cristã.

Não estamos, porém, lançando nenhuma campanha em prol da sincretização ampla, geral e irrestrita de todas as religiões. Nem é essa a intenção do belo livro de Dom Marcelo Barros que ora prefaciamos. Trata-se, em primeiro lugar, de reconhecer o sincretismo de fato; só depois pode ter algum sentido a pergunta sobre o que poderíamos aprender teologicamente desse dado real. Portanto, ninguém deve ser obrigado a participar de tais experiências nem a escondê-las por medo de represálias.

A bem da verdade, nem sempre é fácil explicar o que move um processo de doação e recepção de valores e objetos culturais, que critérios presidem tais escolhas e quais sujeitos conduzem, se é que conduzem, essas reconfigurações e reordenações. Os estudos culturais se servem de vários conceitos a fim de não reduzir a complexidade de tal comércio de bens simbólicos. Falam de apropriação ou tradução cultural para destacar o papel do agente humano, mas preferem hibridismo ou criouliização para mostrar que, muitas vezes, as modificações resultantes naquela cultura ou religião ocorrem sem que os agentes envolvidos tenham consciência.

De outro lado, seria ingênuo desconsiderar que muito das práticas sincréticas vividas por nossa gente é fruto da maneira violenta com que o Cristianismo se impôs, dentro e fora da Europa, só restando às pessoas hábitos enfiados, camuflados e fragmentares de suas tradições. Por isso, são alvissareiros os movimentos hodiernos de retomada dessas tradições ancestrais, que evitam “pagar pedágio” a rituais cristãos/católicos. A seu modo, recolocam as tradições autóctones e as transplantadas

em pé de igualdade diante da herança cristã, com o mesmo direito de existência e expressão. Mas nem por isso a rejeição ao sincretismo implica repudiar o Catolicismo. Para as lideranças de religiões afro-brasileiras, por exemplo, basta que o iniciado tenha na conta que Orixás e santos católicos são energias diferentes.

Quanto ao caso dos Agentes de Pastoral Negros (APNs), em sua maioria católicos que pretendem resgatar as tradições negras e reafirmar sua identidade cultural, a questão toma um novo colorido. Muitos deles chegaram às portas de uma dupla vivência religiosa, ou de uma experiência irradiada em distintas expressões como conseqüência de uma opção ético-ideológica prévia. E estão tendo de enfrentar o sério questionamento sobre as fronteiras seguras dessa viagem cristã em busca do resgate das autênticas raízes africanas. A questão é a mesma em qualquer latitude: posso ser aimara e cristão, hindu e seguidor do Evangelho, chinês e participante da missa dominical, banto e crente na ressurreição?

Uma vez admitido com tranquilidade que tais conexões já são feitas na prática, podemos passar a um ponto seguinte: essa situação de fato, e não fabricada artificialmente, também tem algo a nos ensinar do ponto de vista não apenas da teologia pastoral, mas propriamente da teologia das religiões.

Não incorramos, porém, em mal-entendidos. Quando se fala de teologia do sincretismo, é possível entender esse genitivo como complemento nominal ou como adjunto adnominal. No primeiro caso, trata-se de um discurso formalmente teológico cujo escopo é construir juízos de valor sobre os fenômenos sincréticos à luz de determinada mediação hermenêutica. Religiões monoteístas fundadas na crença de que o mistério absoluto se comunica com a relatividade humana localizável no tempo e no espaço acabarão tendo de considerar teologicamente eventuais benefícios e limites de uma espiritualidade híbrida.

Mas o genitivo suporta uma segunda acepção – cronologicamente anterior à explicada acima –, a qual consiste em reconhecer o sincretismo de fato e estudar sua lógica interna. Identificar a(s) teologia(s) subjacentes aos fenômenos de hibridismo cultural e religioso é o que se espera da ciência da religião. Esse cuidado prévio livrará o teólogo da apologia ingênua de práticas sincréticas de outrora, tantas vezes decorrentes da violência com que o Cristianismo e/ou o Islamismo se impuseram aos povos autóctones. Sob tais condições, só restava às pessoas práticas enviesadas e fragmentares de suas tradições de origem.

Portanto, certa teologia do sincretismo poderá até julgar de forma mais ou menos inclusiva os resultados aferidos pela ciência da religião, sem com isso se deixar provocar e modificar por eles. Poderá mesmo rejeitá-los como incompatíveis com a fé cristã. Mas o que fará toda a diferença será a prática. E esta já vem encetando, a duras penas, um novo caminho: líderes cristãos do movimento negro optam por resgatar sua identidade ancestral e se perguntam até que ponto convém avançar na busca de suas autênticas raízes africanas. O mesmo ocorre na encruzilhada das mais diferentes religiões, quando topamos com zen católicos, aimaras cristãos, hindus seguidores do Evangelho, chineses iniciados no Candomblé, banto crentes na ressurreição, judeus recitadores do Corão.

Para construirmos uma conseqüente teologia do sincretismo, é preciso levar a sério os dados fornecidos pela ciência da religião, a saber: que tais conexões interculturais e inter-religiosas são vivências cotidianas e não caprichosas invenções de algum teólogo ou teóloga. O fato novo será a eventual constatação de que as categorias tradicionais cristãs não dão mais conta do que se descobrirá no redemoinho formado pela confluência de diferentes mares de espiritualidade.

Mas ainda podemos dar um passo à frente. Uma experiência híbrida pode ser sinal do desígnio divino de se autocomunicar? Entre “falar-nos” e ser mal compreendido ou “calar”, deixando-nos totalmente às cegas, várias religiões são unânimes em afirmar que a Divindade optou por dizer-nos algo, apesar do risco. Desse modo, o sincretismo poderia consistir numa bem-vinda terapêutica para certas escleroses dogmatistas das religiões monoteístas. Ele torna imediatamente evidente onde está o problema teológico básico dessas tradições: a revelação de Deus comporta ambiguidades, erros e contradições, que são inevitáveis graças à nossa maneira humana de aceder à Verdade. Ao mesmo tempo, como nos ensinou a *Dei Verbum*, permeia todo o trajeto a segura e verdadeira pedagogia divina.

Pois bem, como ler teologicamente as experiências sincréticas? A teologia pode fazer o esforço de pensar uma situação entre-as-fés ou uma fronteira comum ainda livre das demarcações religiosas institucionais. Mas que tipo de fé está disponível nessas borderlands? Talvez a possamos chamar de fé sincrética, isto é, a articulação, no interior de uma mesma experiência de fé/opção de vida, duas forças distintas embora possivelmente complementares: de um lado, o quê de absolutez dos valores fundamentais que norteiam escolhas aparentemente contraditórias de significantes religiosos (dimensão fé); de outro lado, a relatividade dos resultados efetivamente atingidos (dimensão ideológico-sincrética).

No fundo, independentemente de nosso termo predileto, importa identificar o modo mesmo de uma fé se concretizar ou ser traduzida, uma vez que não existe fé em estado puro: ela só se mostra na práxis. Aqui são praticamente sinônimos o sincrético, o histórico, o concretizado e o traduzido. Mas seria bom evitar tanto quanto possível chamar esse processo simplesmente de inculturação, pois existe aí uma diferença de trajeto, ou seja, o ponto de vista de onde se observa a criatividade religiosa do povo em ação. Quando digo fé sincrética, tenciono salientar a autocomunicação divina já atuante nas várias tradições culturais antes, contra ou mesmo apesar do contato com as comunidades cristãs, sustentando em sua discreta misericórdia as livres escolhas e seleções (algumas ainda na fase das justaposições) que cada indivíduo ou grupo social vai fazendo. Pensar que as pessoas tenham antes que deixar entre parênteses sua história de vida, sua cultura e religião para só depois, em algum “estado de exceção” (seja lá o que venha a ser isso!), entrar em comunicação autêntica com o Deus verdadeiro é, de um lado, desabonador da livre e amorosa decisão divina de vir a nós a qualquer custo e, de outro, significa ceder ao que outrora já foi identificado como pelagianismo: o “descomedimento” de pretender chegar à salvação plena na solidão das próprias forças, sem nenhum amparo da divina graça.

Por essa razão é bastante alvissareira a novidade representada por este novo livro de Dom Marcelo Barros. Banhada numa confissão de vida e num testemunho fraterno, ele se quer partícipe de uma imensa tarefa que viceja entre nós: a construção de teologias afro-latíndias que transformem em reflexão crítica o atual redespertar da África na América. Esse olhar afro-latíndio quer visitar a história, as religiões negras, o Cristianismo, e qualquer outro problema ou tema da sociedade.

Para Dom Marcelo Barros, nenhum assunto é tabu, nenhuma questão deve ser escamoteada, mesmo que, por enquanto, a teologia tenha de balbuciar um “ainda não sei a resposta”. Como diz Sergio Vasconcelos, outro teólogo nordestino em diálogo com a tradição dos Orixás: “A teologia que leva em conta o sujeito gagueja por honestidade intelectual”.

Este livro provoca e convida. Provoca-nos a uma mudança do lugar teológico, que inclua a possibilidade de fazer teologia a partir do terreiro e, assim, repensar

o conceito de Deus e de revelação com a ajuda das culturas afro. E convida-nos a deitar as bases para uma cristologia afro-latíndia, que seja aberta ao pluralismo e à adoração ao Deus de Jesus. Aqui não se reproduz aquele esquematismo mais acadêmico, que sempre corre o risco de nos levar a teologizar sobre conteúdos programáticos e não sobre as perguntas que as pessoas realmente estejam se fazendo. Os capítulos são, em vez disso, textos peregrinos, feitos na estrada, na medida da necessidade de encontros, ocasiões e obras coletivas. Um clima de mutirão tece a trama toda, que nunca perde o referencial cristão, mas não teme aproximar Jesus de Nazaré de um Orixá da compaixão, nem inserir, no meio do livro, um capítulo orante que nos ensina a criar uma cristologia afro-ameríndia que termine em doxologia.

A Igreja que pulsa no texto de Dom Marcelo Barros é pluralista e aberta ao diferente. Ela quer aprender da herança espiritual das religiões afro-brasileiras e auscultar a espiritualidade do próprio sincretismo. E bem por isso não camufla os desafios que esta teologia afro-latíndia põe diante do Cristianismo, a saber: redescobrir uma universalidade que não se reduz a um objeto de exportação; amar a verdade e segui-la, mas não como quem ousa possuí-la; inserir-se na realidade local, mas superar o provincianismo cultural; aprender a detestar o sacrifício e a exercer a misericórdia. Enfim, o desafio da Igreja é servir para formar uma cultura de paz.

Obrigado, irmão Marcelo, por essa generosa contribuição ao pensamento afro-latíndio!

Afonso Maria Ligorio Soares²

² Pesquisador do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, é o atual Presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter).

Ao ler os evangelhos, a sensação que se tem é de um Cristo que buscou a aparência do divino, as ações heróicas dos deuses gregos. Veio a cruz, e com ela a tradição de um Cristo que sofreu como humano e pelos humanos. Mas o paradoxo sofreu um golpe mortal: a ressurreição. E com ela esvaneceu a chance de um Cristo mais humano, de um Jesus finalmente liberto de sua missão divinatória. Não tanto por causa dos evangelhos, que insistem em afirmar um Cristo ressurreto em corpo, mas por causa de outra obsessão: a nossa, que continua imaginando um Jesus celestial, aquele mesmo empunhado pelos sacerdotes das nações imperialistas no decorrer da história.

Crucificação à parte, não é que a própria teologia sistemática foi afetada por esse tipo de imagem do Cristo-imperador? Sentado em seu trono, reinando para todo o sempre, sem esquecer, é claro, das incongruências de sua onipotência, onisciência e onipresença na ética dos que ainda moram aqui embaixo e precisam lidar com a carne e o osso do corpo. Como pontua Rubem Alves, nossa teologia é uma teologia sem corpo.

E se Cristo não tivesse ressurgido dos mortos para ascender à celestial mansão imperial? E se ele tivesse ressuscitado para permanecer como homem aqui mesmo entre nós? Ou seja, em vez de escolher uma missão “divinizante”, como aquela antes de ressuscitar, tivesse agora, depois de ressuscitado, escolhido uma missão “humanizante”?

Não, não se trata de um exercício de reflexão esotérica. Se é verdade que a literatura tem o poder de falar com a licença poética, e que ela é um dos únicos saberes (curiosamente junto com a religião) que pode criar (não quero usar aqui a palavra inventar) um universo de ficção, então é verdade que ela pode imaginar um Cristo que não subiu. Mais ainda: a literatura pode muito bem rearranjar a tradição cristã, seja ela manifestada na ortodoxia, na dogmática ou tão somente em seu imaginário.

“[...] o conteúdo apresentado no texto literário nem sempre será considerado ortodoxo. Nem todas as teologias que passaram a ser reconhecidas, num período posterior, como teologias da Igreja foram consideradas ortodoxas nos seus primórdios” (Magalhães. 2000, p. 195).

¹ O texto tem por base uma comunicação científica apresentada na IX Semana de Religião da Pós-Graduação em Ciências da Religião – UMESp.

² Rogério Carvalho é mestre em Ciências da Religião pela UMESp. E-mail: rogeriogcarvalho@gmail.com.

É claro que não queremos com isso transformar a literatura em teologia ortodoxa, mas não podemos deixar de lado a provocação que ela nos impõe.

Se for assim, possivelmente esse Cristo diria o seguinte (Lawrence. 1990, pp. 136 e 142):

- Meu triunfo [...] é eu não estar morto. Sobrevivi à minha própria missão, e nada mais sei dela. Este é o meu triunfo. Sobrevivi ao dia e à morte de minha intervenção, e continuo homem.
- Morreram em mim o mestre e o salvador. Agora posso viver minha vida individual.
- Agora posso contar com a vida, e não dizer nada, e não ser traído por ninguém. Quis ser maior que os limites de minhas mãos e pés, por isso causei a minha própria traição.
- Agora não sou ninguém, e nada me prende a ninguém; já não tenho missão nem Evangelho. Ah! Não sei sequer construir minha própria vida, e que tenho eu a salvar?... Posso aprender a ser só.
- Tentei compeli-los a viver, por isso eles me compeliram a morrer. É sempre este o efeito da compulsão. A reação destrói o gesto. Para mim, agora é hora de ficar só.

Este é o que poderíamos chamar de “Cristo Greta Garbo” (“I want to be alone”) do escritor britânico D. H. Lawrence. Escritor mais conhecido por romances como *Mulheres apaixonadas* e *O amante de lady Chatterley*, ex-devoto do anglicanismo, sabia em que ferida não podia pôr o dedo. Mas pôs e, ao fazê-lo, levou alguns de sua época a reclamar de dor. Como fez David Hume, compatriota britânico, D. H. Lawrence expôs as limitações epistemológicas da ressurreição nesta pequena novela e fez de Cristo um homem bem terrenal, como qualquer um de nós.

Mas Lawrence fez mais que isso. Descreveu a condição humana ironicamente comparada à condição de um galo, o galo de estimação de um judeu que acolhe Jesus logo após ter saído do túmulo (Lawrence. 1990, pp. 126-127).

[...] o frangote inclinava a cabeça, escutando o desafio de galos longínquos e invisíveis, no mundo desconhecido.

[...] e amarraram uma corda em sua perna, apertando-a contra a espora [...]

O galo estava amarrado pela perna e sabia disso. Seu corpo, sua alma, seu espírito estavam amarrados por aquela corda.

Debaixo da superfície, no entanto, a vida que nele havia permanecia intacta, implacável.

Com o judeu, dono do galo, Lawrence (1990, p. 125) é ainda mais cruel.

O camponês era pobre, morava num casebre feito de tijolos de barro, e todo o seu território se resumia a um pequeno quintal interno, sujo, onde havia uma figueira rija. Ele trabalhava com afinco nas vinhas, oliveiras e trigais de seu senhor e depois vinha dormir no casebre de barro à beira do caminho. Mas orgulhava-se de seu frangote.

O Jesus de Lawrence igualmente expressa o seu olhar para a condição humana do judeu e sua esposa, condição comparável à do galo (Lawrence. 1990, pp. 131-133).

[...] levantou a vista e olhou os dois. Viu-os como eram: limitados, mesquinhos em sua vida, sem nenhum esplendor de gesto ou de coragem. Mas era o que eram, componentes lerdos e inevitáveis do mundo natural. Não tinham nobreza, mas o medo tornava-os piedosos.

Quando ele saiu para o quintal, o galo cantou. Foi um som tímido, contido, mas havia na voz do galo algo mais forte do que mortificação. Era a necessidade de viver, e até de proclamar o triunfo da vida.

É um Cristo que está vivendo plenamente o contragozo, a decepção da ressurreição, pois não pode, nesse estado, partilhar da vida do resto. Como se ainda não tivesse corpo e sem desejo algum, o Jesus de Lawrence sente a dor de estar entre a terra e o céu, entre a carne e o espírito. É um Cristo que vive amarrado como o galo, limitado como o judeu camponês e sua esposa, mas que não sente vontade de viver como eles. É como se nunca tivesse aprendido a viver como homem. Em sua condição “inumana”, a decepção de estar vivo é semelhante à sensação de estar morto, é um vivo-morto, um zumbi às avessas.

Quando a corda que prende o galo se rompe, libertando-o, do outro lado as palavras de Lawrence estampam a decepção da ressurreição de um Jesus igualmente amarrado (Lawrence. 1990, pp. 127, 131).

Ao mesmo tempo, na mesma hora, antes do amanhecer, na mesma manhã, um homem despertou de um sono profundo no qual estava amarrado. Acordou entorpecido e frio, dentro de um buraco escavado na rocha.

Porém ele morrera, ou fora morto e expulso do mundo, e agora só lhe restava a grande náusea vazia da total desilusão.

Ressurgira sem nenhum desejo, nem mesmo o de viver; vazio, com apenas aquela desilusão avassaladora a ocupar o lugar onde antes ficava a sua vida.

Lawrence mostra um Cristo ressurreto que não ressurgiu, que vive a mágoa da traição, de ter entregue a vida por tão pouco, de não ter vivido como homem. A vida, o céu, a natureza, tudo continua como antes. Olhando para o camponês, sem sombra de mudança, Jesus torna-se cético para com a sua interferência celestial e percebe o quanto esses seres denominados humanos pertencem à terra e não aos céus (Lawrence. 1990, pp. 135, 143-144, 146).

Mas o homem que morrera pensou: então, por que ele há de ser elevado? Os torrões de terra são revirados para arejar, mas não são elevados. Que a terra permaneça terra, e se firme em oposição ao céu. Errei quando tentei elevá-la. Errei ao interferir.

[...] nada é tão maravilhoso quanto estar só no mundo dos fenômenos, que é um torvelinho, e no entanto permanecer distante. Jamais o vi, porque minha confusão dentro dele me cegava. Agora vou vagar em meio à turbulência deste mundo dos fenômenos, pois é a turbulência de todas as coisas umas com as outras que me proporciona a pura solidão.

Como é estranho o mundo dos fenômenos, sujo e limpo ao mesmo tempo! Eu também sou assim. No entanto, não me confundo com ele! E a vida borbulha de modos diversos. E por que motivo queria eu que tudo borbulhasse uniformemente? Que pena ter pregado para eles! Um sermão é bem mais fácil de endurecer como lama, e fechar as fontes, do que um salmo ou uma canção.

De que, e para que, este infinito torvelinho poderia ser salvo?

Logo, vê-se nas palavras e nos pensamentos do Jesus lawrenceano a crítica de tentar arrancar o ser humano de sua condição fundamental e de fazer isso pela força das ideias calcificadas, das crenças dogmatizadas. No fundo, Jesus, aqui, é o alterego do escritor, a voz de sua implicância contra a tradição cristã ascética e incorporeal. Provavelmente, Lawrence queria indicar-nos como, na balança do cristianismo, o peso está pendendo mais para a vida do espírito e muito pouco para a vida do corpo; mais para a vida dos seres celestiais e menos para a vida dos seres terrestres que somos.

Para contrabalançar esse peso demasiadamente leve da alma sem corpo e sem desejo, Lawrence completou a sua novela com uma segunda parte. Nela, Jesus encontra-se com uma mulher. Mas não é só o encontro com uma mulher, é também

o encontro com uma tradição mítica e pagã que tem ecos na tradição cristã. É o encontro com a erotização de seu corpo e, conseqüentemente, um encontro com a erotização do cristianismo: uma religião que por vezes repeliu qualquer tentativa de aproximar de sua teologia dos espíritos e das mentes uma noção básica de matéria. Não será a crítica de Lawrence um não para a religião antimatéria, para um cristianismo antiterrestre; um cristianismo e um Cristo alienígenas?

É a mulher, ou melhor, a tradição religiosa que ela representa que por certo dará as respostas a essas questões. Na condição de sacerdotisa de Ísis, a dimensão feminina vem complementar a dimensão masculina do Cristo.

Trata-se de uma jovem, que pode ser descrita pelas palavras do próprio Lawrence (1990, p. 151):

Ela viu muitos homens, jovens e velhos. E, de modo geral, preferia os velhos, porque lhe falavam com tranquilidade e sinceridade e não esperavam dela que se abrisse como uma flor ao sol de sua masculinidade. Uma vez perguntou a um filósofo:

— Toda mulher nasce para ser dada a um homem?

E o velho respondeu, pausadamente:

— Algumas raras mulheres esperam o homem renascido. O loto, como bem sabes, não é despertado nem por todo o calor intenso do sol, porém baixa a cabeça escura e a oculta nas profundezas e permanece imóvel. Até que, no meio da noite, um desses raros sóis invisíveis que foram mortos e não brilham mais ressurgem entre as estrelas em púrpura invisível e, como a violeta, lança na noite seus raios purpúreos e raros.

Obviamente, não precisamos ir muito longe para perceber que esse sol que afagará as profundezas dessa flor é Jesus. Ele, figura do sol que brilha e conquista, encontra nessa mulher seu oposto complementar, a noite que o acolhe.

É importante ressaltar que essa sacerdotisa escolheu a deusa Ísis por ter-se identificado com a sua busca. Ela, como a deusa, está à procura de alguém que a complete. Narra o mito egípcio que Osíris, deus do mundo subterrâneo, da ressurreição e da vida eterna, foi uma vez o rei do Egito, e que Ísis, sua irmã, foi sua esposa e rainha. A terra floresceu sob o seu reinado (fertilidade) e o céu e todas as estrelas o obedeciam. No entanto seu governo foi interrompido por seu irmão Seth enquanto dormia sob uma árvore.

Seth cortou o corpo do irmão em diversos pedaços e os espalhou pelas terras mais distantes para que ele jamais fosse encontrado. Ísis percorreu todo o Nilo a fim de encontrar cada parte do corpo de seu marido. Quando as encontrou e as juntou novamente, deu fôlego a Osíris para que pudessem desfrutar de seu amor mais uma vez. Porém nessa lenda há um detalhe curioso: Ísis não encontra o pênis de Osíris. O falo será, então, o perfeito alibi de Lawrence para a relação amorosa entre Jesus e a sacerdotisa.

Não por acaso Lawrence descreve a jovem como alguém vazia de sentido, exatamente como descreveu anteriormente Jesus após a sua ressurreição. Certamente, ele está preparando o leitor para o ápice do encontro amoroso. A moça está esperando o seu Osíris, e Jesus e Osíris são um: os mitos aqui se fundem.

Lawrence vai mais longe: se a jovem mulher encontra em Jesus o seu amado, e para ele se entrega, Jesus encontra nela a sua ressurreição. Aquele corpo sem desejo, aquela ressurreição destituída das sensações do corpo encontra novamente a vontade de viver, de sentir, de desejar. Finalmente, Jesus reconhece a verdadeira ressurreição. Não a da alma, do espírito, da negação física, mas a da masculinidade, do ápice da representação corporal, ou seja, na sexualidade, no erotismo do

encontro. Nas palavras do escritor, a ressurreição verdadeira que ocorre dentro do templo de Ísis é relatada da seguinte forma (Lawrence. 1990, p. 169):

Abaixando-se, ele pôs suavemente a mão em seu braço, e o choque do desejo atravessou-o, choque após choque, fazendo-o temer que aquilo fosse outra espécie de morte: porém cheia de esplendor.

Agora toda a sua consciência estava ali, na mulher agachada, oculta. Ele se curvou até ela e acariciou-a suavemente, cegamente, murmurando coisas sem nexos. E sua morte e sua paixão de sacrifício nada eram para ele, que só conhecia aquela mulher ali, agachada, íntegra, a suave pedra branca da vida... "Sobre esta pedra construí minha vida." A rocha de muitas dobras, penetrável, da mulher viva! A mulher, escondendo o rosto. Ele próprio curvado sobre ela, poderoso e novo como o amanhecer.

Ele se agachou ao lado da mulher e sentiu a chama de sua masculinidade e seu poder elevar-se em sua virilha, magnífica.

— Ressurgi!

No fim da história, Jesus gera nessa moça uma criança: clara alusão a Horus, filho de Ísis com Osíris. Portanto, Lawrence constrói uma novela baseada no encontro e na união de tradições religiosas opostas. Aquilo que falta a uma é complementada pela outra, sempre tendo em vista um ponto de contato entre as narrativas míticas, ou aquilo que são semelhantes entre elas. A tradição ascética, da negação do corpo, encontra o seu complemento na tradição erótica da afirmação do corpo. Numa relação complementar, e em muitos pontos análoga, cristianismo e paganismo saem reciprocamente marcados.

Na conjunctio oppositorum, isto é, na antiga concepção mítica da união ou casamento dos opostos, a figura masculina se une à figura feminina, o sol à lua, o dia à noite, a luz à escuridão, o falo ao ventre. Como em tantos outros mitos da polaridade, o casal divino será mote para muitas outras representações literárias e religiosas. É o que vemos, por exemplo, no romantismo literário, herdeiro da dramatização das narrativas bíblicas, da iconografia medieval e do Paraíso perdido, de John Milton (Durand. 2002).

Tal romantismo tentou muitas vezes unir o bem ao mal, dando relevância para personagens dotados de maldade como complementos obrigatórios para o surgimento da bondade. Na religião, o próprio judaísmo e o cristianismo possuem uma concepção de tempo e história que une no mesmo espaço a dimensão cíclica com a dimensão progressiva.

Percebemos a semelhança não só entre as personagens de mitos distantes, mas também a semelhança entre narrativas míticas que seguem o padrão do esquema agrolunar (rituais ligados à plantação e à colheita): sacrifício, morte, túmulo, ressurreição. Como nos afirma Durand (2002, p. 306): "A iniciação compreende quase sempre uma prova mutiladora ou sacrificial que simboliza, em segundo grau, uma paixão divina. No Egito a iniciação era, no seu fundo, uma atualização dramática da lenda de Osíris, da sua paixão, de seus sofrimentos e da alegria de Ísis". Assim, comparando a iniciação de Osíris com a iniciação de Jesus, Lawrence confere à sua morte e ressurreição o poder de fertilidade que lhe faltava, a capacidade de gerar vida de novo.

Para Lawrence, a relação sempre tensa dos contrários tem sua solução na união, numa perspectiva baseada no reflexo entre mitos e disparidades. O erotismo que ele pensa faltar no cristianismo é dado pela relação com a religião pagã. Assim, para ele, é devolvida, pela ressurreição, uma noção de corpo de vida terrena e não mais extraterrestre.

Na verdade, Lawrence sempre esteve preocupado em expressar em suas obras a pulsão sexual de uma forma em que o poder do falo só pudesse ser realizado na presença do feminino, fazendo uma clara provocação à religião puritana de sua época. Mas também não estaria, com isso, igualmente provocando a teologia a retomar a sua confissão na ressurreição do corpo em sua totalidade?

Bibliografia

DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LAWRENCE, D. H. “Apocalipse” seguido de “O homem que morreu”. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

MAGALHÃES, A. Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

Um tema explosivo no campo historiográfico é o da Inquisição. Nos últimos anos, estudos mais aprofundados têm ajudado a recolocá-lo de modo mais analítico.¹ Instituição criada no século XIII para fazer frente aos movimentos heréticos, como o dos cátaros,² funcionou sob responsabilidade da Ordem dos Pregadores (Dominicanos). A Inquisição se faz presente em Portugal no século XV, em 1478, no período da unificação espanhola, dependente do poder do rei.

Dom Manuel (1495-1521), mesmo sob pressão da elite portuguesa, não instalou a Inquisição em Portugal, o que veio a acontecer no reinado de Dom João III (1521-1557) com a bula de Paulo III *Cum ad nihil magis*, de 1536. O mesmo papa, em 1540, com a bula *Regimini militantis Ecclesiae*, reconheceu a Companhia de Jesus, fundada em 1534, por Inácio de Loyola. Em 1542, ainda sob o pontificado de Paulo III, a Inquisição se estruturou institucionalmente, com a criação do Tribunal da Inquisição Romana.³

Essas datas apontam para uma proximidade temporal entre a Companhia de Jesus e a Inquisição. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*, de José Eduardo Franco e Célia Cristina Tavares,⁴ quer recolocar em pauta as relações entre as duas instituições.

O livro, ao discutir tema duplamente explosivo, tem uma intencionalidade bem definida, desconstruir mitos e visões simplificadoras que se acumularam ao longo do tempo, aproximando ou distanciando as duas instituições. Suas historiografias têm percorrido caminhos complexos, polêmicos e apologéticos desde as origens. Recentemente, como já lembramos, mudanças significativas ocorreram no campo historiográfico, deslocando os estudos dessas instituições para o campo da história social, deslocamento que vem superando lentamente visões redutivas.

Está organizado em quatro breves e claros capítulos: “Perspectivas desfocadas”, “Da suspeita à colaboração”, “Da crítica ao confronto” e “Reforma antijesuítica e

¹ Ver: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições; Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

² A grande heresia do século XII, o catarismo prega a oposição à matéria, à carne, da qual é preciso libertar-se. Os cátaros, fortemente estabelecidos no sul da França, difundem suas idéias pela Europa. O casamento e a procriação são reprovados por eles. Espiritualizam o culto, o que os leva à negação das cerimônias exteriores, das imagens e dos sacramentos.

³ Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Inquisição*. In: Id. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 308-310.

⁴ FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição; cumplicidade e confrontações*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2007.

mitificações do passado inquisitorial pelo Marquês de Pombal”, que desvelam e respondem às questões levantadas.

Das representações e dos fatos

A unilateralidade se faz presente quer na perspectiva antijesuítica, que vê uma íntima relação, quer na filojesuítica, que aponta para desacordos e confrontos entre as duas instituições.

Para os autores, a saída desse dilema está na análise crítica dos registros históricos legados pelas instituições em questão. Pela sua importância política e econômica, a Inquisição, em Portugal, angariou admiradores e críticos, havendo jesuítas entre eles.

Um dos muitos conflitos entre os jesuítas e a Inquisição diz relação aos cristãos-novos, vistos com simpatia por Inácio de Loyola e seus colaboradores e maltratados pela Inquisição. É verdade que, por um bom tempo, a Companhia se recusou a vetar a entrada de judeus e mouros nos seus quadros. Só em 1593, na V Congregação Geral, o veto aconteceu. A VI Congregação Geral não suprimiu o decreto anterior, mas abriu uma exceção:

Ainda que tenha acabado por vingar, embora de forma titubeante, o espírito favorável aos cristãos-novos no seio da Companhia de Jesus, alguns jesuítas aceitaram colaborar com o Tribunal do Santo Ofício, apesar de terem preferido, em Portugal, os cargos de assessoria em vez daqueles de maior visibilidade, isto é, das funções de direção e magistratura suprema,

pontuam os autores (Franco; Tavares, 2007, p. 31).

Entre as duas instituições eclesásticas houve divergências e relações de colaboração. O mesmo Inácio de Loyola, que usou o seu prestígio junto ao papa para a aprovação definitiva da Inquisição em Portugal, declinou o convite de Dom João III para que os jesuítas assumissem o cargo de Inquisidor. Anos mais tarde, Tiago Lainez reiterou a posição de Inácio recomendando que jesuítas não participassem da máquina inquisitorial.

No entanto, encontram-se jesuítas inseridos em quadros subalternos do tribunal, especialmente fora da Metrópole, como qualificadores, comissários, verificadores e revedores (encarregados de visitar as naus). A participação como deputados e promotores é muito pequena se comparada à de outras ordens religiosas. Na Índia, no entanto, há uma participação maior de jesuítas, muitas vezes por imposição do próprio Tribunal.

Contudo, a simples ocupação de um cargo não implicava uma identificação, uma sintonia com a instituição inquisitorial.

Em geral, porém, podemos concluir que as relações entre a Companhia e o Santo Ofício decorreram, salvo exceções particulares, sem grandes sobressaltos e até com alguma significativa cumplicidade e cooperação no período que dista de sua implantação em Portugal até a proclamação da restauração da independência do reino em 1640 (Franco; Tavares, 2007, p. 47).

Dos tempos de tensão

Essas relações mudaram do século XVII em diante. Vários fatores sinalizam os desgastes. Dom João IV posiciona-se favoravelmente à Inquisição na questão da feira livre de Évora; outro episódio mais complexo conhecido como a “querela dos ritos malabares”, que se iniciou em 1610 e só terminou em 1744: primeiro com a condenação dos ritos chineses, por Bento XIV, com a bula *Ex quo singulari*, em 1742; em seguida, com a bula *Omnium sollicitudinum*, condenando os ritos malabares.

As relações do Padre Antônio Vieira com o Santo Ofício são outro ponto de tensão entre a Companhia de Jesus e a Inquisição. Vieira estava convencido da real contribuição que os cristãos-novos poderiam dar para o soerguimento de Portugal, além de ter a convicção de que eles eram maltratados pela Inquisição.

Esforçou-se para atenuar as perseguições inquisitoriais contra eles, para a criação de uma companhia comercial com capital dos cristãos-novos e para obter o perdão de Roma para os membros das comunidades de cristãos-novos. A reação do tribunal não tardou: com o apoio da elite portuguesa, dos bispos de Évora e Leiria e com uma forte manipulação das massas populares, bloqueou os planos de Vieira e de alguns jesuítas

Além disso, o próprio Vieira, ao romper com a corrente ortodoxa do sebastianismo e projetar a esperança messiânica nacionalista em Dom João IV, que voltaria para implantar o V Império, foi preso em 1664 e condenado pela Inquisição em 23 de dezembro de 1667.

Peregrino em Roma, obteve do Papa Clemente X a suspensão da condenação, em 17 de abril de 1675, e, mais extraordinário do que isso, conseguiu o feito inédito da suspensão pelo papa do Tribunal da Inquisição portuguesa, em 3 de outubro de 1674, suspensão que durou sete anos. A decisão romana acirrou fortemente as posições antijesuítas em Portugal.

Vieira ganhou o afeto dos cristãos-novos ao defendê-los das injustiças do Tribunal da Inquisição e despertou ódios antigos contra os jesuítas. Ódio muito bem trabalhado anos mais tarde pelo antijesuítismo pombalino. Para os autores, “não se pode deixar de ver nesse processo anti-inquisitorial protagonizado pelo gênio de Vieira a presença de rasgos de modernidade e de humanismo, que o fazem um precursor do movimento que levará à extinção desse tribunal no século XIX” (Franco; Tavares, 2007, p. 78).

As reformas pombalinas tinham uma intencionalidade definida, mudar a imagem de Portugal, em especial a da Inquisição portuguesa, e atribuir à Companhia de Jesus o atraso no fato de a Inquisição ter-se tornado um tribunal independente, enfraquecedor do poder régio. O processo de intervenção do Estado, sob a égide do princípio regalista, norteou as reformas em curso desde 1760. Em 1768, a Mesa Real Censória passou a controlar a impressão e a circulação de livros estrangeiros e, em 20 de maio de 1769, estatizou o Santo Ofício em Portugal. O ápice desse processo se deu com a publicação do novo Regimento do Santo Ofício.

Perfilando-se na linha regalista das outras obras-diagnóstico do mito jesuíta, a conclusão [novo Regimento] não poderia ser outra do que a incriminação total e exclusiva dos padres da Companhia que transformaram esse tribunal, considerado inicialmente útil à religião quando estava sob a alçada régia, numa instituição prejudicial à Igreja e ao Estado (Franco; Tavares, 2007, p. 88-89).

Imputa à Companhia as aberrações do tribunal, por ironia aberrações combatidas por Vieira e alguns jesuítas um século antes. Como prova material, Pombal apresentou o Regimento de 1613, que tem na capa o brasão da Ordem. Prova insustentável historicamente, uma vez que era moda na época colocar o brasão na capa de livros com intenção estética, como afirma Camilo Castelo Branco (cf. Franco; Tavares, 2007, p. 92).

O novo Regimento aboliu a tortura, os autos de fé públicos, o confisco de bens, o sigilo da testemunha de acusação e ainda absorveu a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos de 1773 e 1774, mas abriu exceções para os “praticantes de bruxaria” e magia e os “heresiarcas dogmatistas”.

Nessa última categoria, o tribunal enquadrou Antônio Vieira, queimado em esfinge, e Gabriel Malagrida, acusado de ser herege da Santa Fé Católica por causa das ideias expostas nos livros que escreveu na prisão, *Vida heróica e admirável da gloriosa Santa Ana*, ditada por Jesus e sua Santa Mãe e *Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*. Em 21 de setembro de 1761, Gabriel Malagrida foi garroteado e queimado vivo, em praça pública, com toda a pompa dos antigos autos de fé.

Na verdade, o novo Regimento “cumpru plenamente o ideário despótico de colocar nas mãos do governo todos os mecanismos de controle social e mental, subjugando ou abolindo tudo o que pudesse perigar a autoridade do Estado” (Franco; Tavares, 2007, p. 111).

O dia a dia do Reino, como a política repressiva de Dom José I, negam as intenções humanizadoras do Regimento e confirmam a estratégia de culpabilizar os jesuítas pelas práticas despóticas que assolaram por tanto tempo a vida da Igreja e do Estado português.

Da leitura

O livro *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações* pede dos leitores duas atitudes: a coragem de conhecê-lo e a disposição de difundi-lo. Lê-lo significa ter a magnanimidade de não se fechar em ideias fixas ou em convicções já adquiridas.

Coragem de conhecê-lo, pois, como lembrado na introdução, a historiografia das duas instituições tem sido problemática, por isso a possibilidade de rejeitá-lo pelo título ou por acreditar que a visão pessoal sobre o tema já seja suficiente. O leitor perderia, haja vista o livro ser rico, instigante, no conteúdo e na forma pela qual dialoga com os documentos históricos deixados pelas duas instituições.

Os autores visitam numerosas fontes, muitas inacessíveis para o leitor comum brasileiro, extraíndo delas os dados que sustentam a estrutura argumentativa do texto. Tal visita às fontes primárias leva o leitor a perceber a complexidade das relações entre jesuítas e Inquisição e a acolher o desafio de superar uma visão simplista e principalmente preconceituosa, não só a respeito do tema do livro, mas também de qualquer outro. Eis a razão para divulgá-lo.

A leitura não dissipa todas as dúvidas e questões nem é esta a intenção dos autores, mas acaba alargando o horizonte histórico do leitor, o que abre caminhos para uma compreensão mais rica de nosso passado. Nas palavras de Ronaldo Vainfas (apud Franco; Tavares, 2007, p. 10):

O livro é totalmente fiel ao que se propõe estudar no subtítulo – cumplicidades e confrontações –, resgatando a história contra os estereótipos e anacronismos consagrados no senso comum e mesmo na historiografia luso-brasileira. Convence o leitor de que, não obstante as cumplicidades e a convergência na luta que ambas as corporações travaram pela Igreja de Roma e pela Santa Fé Católica, jesuítas e inquisidores eram muito diferentes.