

Edição 45

CIBER TEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

Novos desdobramentos da Igreja Católica com o

PAPA FRANCISCO



Artigo

Futuro de Deus
e missão da esperança

Artigo

Paciência
com Deus

Resenhas

Raízes da Teologia
Contemporânea



Editorial

Esta é a primeira edição de 2014, a um ano da renúncia de Bento XVI e da eleição de Francisco, o Papa que veio dos confins do mundo (na perspectiva dos europeus) e, desde então, tem sido um dos principais responsáveis (infelizmente, poucos) da enxurrada de vento novo que vem (re)despertando e desafiando vários setores do cristianismo católico a repensarem suas práticas e suas concepções teológico-espirituais. Enquanto aguardamos novos desdobramentos desse Vento nas respectivas igrejas locais, unimo-nos ecumenicamente às demais igrejas cristãs para pensar e compartilhar a produção teológico-pastoral brasileira e, assim, participar como protagonistas deste novo momento.

Nesta edição, três Artigos nos oferecem distintas perspectivas de análise dos desafios eclesiais contemporâneos. O pastor Alonso Gonçalves, em *Uma espiritualidade sem igreja: a emancipação institucional e o surgimento de novas experiências religiosas*, após admitir que o tema da espiritualidade é objeto de intensa discussão em diversos meios (empresas, mídia, congressos, igrejas e inúmeros eventos), tenta compreender as possibilidades do tema, bem como observar algumas experiências religiosas, tendo como foco a concepção de emancipação institucional presente em certos segmentos do universo evangélico.

No artigo *Futuro de Deus e missão da esperança*, o leigo católico, professor da PUC-Rio, Cesar Kuzma, apresenta-nos uma introdução à sua tese doutoral, recentemente premiada na edição 2013 do Prêmio Soter-Paulinas, cujo escopo foi estudar a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação, em uma perspectiva escatológica. O autor vem pesquisando há anos a relação entre essas duas teologias, mostrando os elementos de diferenciação que lhes são específicos. A novidade aqui foi ter encontrado entre elas pontos comuns e convergentes que respondem aos anseios e desafios do contexto atual. Sua intenção é oferecer um estudo aproximativo, acentuando aspectos que valorizem um novo discurso escatológico da esperança em tom também libertador. Para o autor, toda “esperança é libertadora” e “toda teologia que se quer *da esperança é da libertação*, e toda teologia que se quer *da libertação é da esperança*”.

Finalmente, apresentamos ao público brasileiro um autor que vem da famigerada cortina de ferro, dos tristes tempos da guerra fria. Tomáš Halík nasceu em Praga (1948) e é formado em Ciências Sociais e Teologia. Sob a “cortina de ferro” trabalhou como psicoterapeuta e, na

clandestinidade, como presbítero, tendo sido assessor do cardeal Tomášek, figura emblemática da chamada “Igreja do Silêncio”. Foi secretário-geral da Conferência Episcopal Checa e atualmente ensina Sociologia e Filosofia da Religião na Universidade Charles, em Praga. Atuou como consultor do Pontifício Conselho para o Diálogo com os Não Crentes e hoje é membro da Academia Europeia da Ciência e da Arte. Dele trazemos uma introdução à obra *Paciência com Deus*, que, em breve, será publicada por Paulinas Editora no Brasil. Segundo Halík, em vez de mapa do céu, o Evangelho é gramática que interpreta o mundo. Assim ele explica o Cristianismo: como hermenêutica das luzes e sombras da vida, que tem na paciência sua grande regra. Paciência que não é virtude moral, mas atitude intelectual: perante os paradoxos da vida há que sustentar o juízo e dar tempo para que a verdade aí escondida se possa revelar. O Jesus de Halík é um “mestre do paradoxo”. E o Cristianismo, o lugar onde o dramático paradoxo do Deus revelado e oculto se esclarece, embora não se dissolva. Ele sugere ser o Cristianismo a perspectiva que possibilita viver o paradoxo. Não promete eliminá-lo; apenas, com paciência, percorrer com todos os Zaqueus essa dura e incontornável faceta da vida.

Vale a pena ler o que Halík tem a ensinar aos cristãos brasileiros.

Na seção de Notas, três colaborações. Rafael Alberto dos Santos Maia, em *O significado do amor: uma comparação contemporânea e teológica de sua ocorrência e significados*, traz uma reflexão sobre a posição fundamental e essencial na vida humana que é ocupada pelo amor, pois o homem, de certa forma, é um ser incompleto se não consegue sentir ou praticar este sentimento. E tenta oferecer uma explicação das funções do amor nestas três áreas de conhecimento: física, emocional e espiritual. Para Maia, “pode-se dizer que Deus quer pegar o que o homem compreende por amor e transformá-lo em uma virtude que não está limitada a um simples sentimento momentâneo”, mas extrapola na direção da “profundidade” de Deus.

Robson Stigar, por sua vez, objetiva, em *A concepção de religião para Feuerbach*, apresentar questões centrais da filosofia feuerbachiana, ainda hoje, segundo o autor, “um pouco desconhecida e fortemente marcada pelo seu tempo”, mas que possui seu lugar na filosofia e na antropologia. As teorias de Feuerbach encontram respaldo na atual sociedade contemporânea, onde a pessoa humana passa a buscar um Deus celestial, um Deus humano no outro, pois hoje o ser humano reconhece que Deus é a caracterização divina de suas virtudes.

Fechando a seção, Vanessa R. M. Ruthes anota, em *O conceito de lei natural na teologia paulina*, que, nessa teologia, a temática da Lei constitui um dos temas centrais. Contudo, para compreender a base epistemológica de Paulo é necessário, diz a articulista, ter em mente que em sua formação recebeu influências tanto judaicas quanto helênicas. Ele nasceu em Tarso, na Diáspora, lugar de sincretismo entre estas culturas e foi educado “aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei” (At 22,3). Portanto, entenderá a lei em dois sentidos, um estritamente judaico e outro influenciado pelo helenismo, a saber: a Lei veterotestamentária e a Lei natural. Mas, para poder efetivar essa distinção e compreender o lugar que ocupa na Teologia paulina,

é necessário entender o evento de Damasco e seus desdobramentos nas convicções centrais e no esquema soteriológico estruturado pelo apóstolo. Tal é a proposta desta Nota.

Esta edição traz ainda duas resenhas, de Ângelo Vieira da Silva e Osiel Lourenço de Carvalho, respectivamente, sobre os livros: *Raízes da teologia contemporânea* (de Hermisten M. P. da Costa) e *Pastoreio e compaixão: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública* (de Gabriel Natanael; Alonso Gonçalves), além da seção Teologia Aberta.

Boa leitura!

Dr. Afonso M. L. Soares
Editor



Uma espiritualidade sem Igreja: a emancipação institucional e o surgimento de novas experiências religiosas

Alonso Gonçalves*

Resumo: O tema da espiritualidade está sendo objeto de intensa discussão em diversos meios como empresas, mídia, congressos, igrejas, e inúmeros eventos são realizados sobre o assunto. É uma temática que chama atenção pela sua diversidade semântica e polissêmica. Diante disso, o presente trabalho visa compreender as possibilidades do tema, espiritualidade, bem como observar algumas experiências religiosas tendo como foco a concepção de emancipação institucional presente em certos segmentos do universo evangélico. Para esse intento, uma análise bibliográfica servirá como aporte para fundamentar a discussão sobre o tema.

Palavras-chave: Religião; Espiritualidade; Institucionalização; Igreja

Abstract: The theme of spirituality is the subject of intense discussion in various media such as companies, media, conferences, churches and numerous events are held on the subject. It is a theme that draws attention by its semantic diversity and polysemic. Therefore, this study aims to understand the possibilities of the theme, spirituality, and observe some religious experiences focusing on the design of institutional emancipation present in certain segments of the evangelical universe. For this purpose, an analysis of literature will serve as input to base the discussion on the topic.

Keywords: Religion; Spirituality; Institutionalization; Church

* Mestrando em Ciências da Religião (UMESP); Pariquera-Açu/SP, Brasil; E-mail: alonso3134@hotmail.com

Introdução

“A igreja é exatamente aquilo contra o que Jesus pregou – e aquilo contra o que ele ensinou seus discípulos a lutar”.

F. Nietzsche

O jornal Folha de S. Paulo, em reportagem no dia 15 de agosto de 2011, traz uma matéria com o título: “Cresce o número de evangélicos sem ligação com igrejas”.² Nesta reportagem, a Folha divulgou uma pesquisa feita pela POF/IBGE – Pesquisa de Orçamento Familiar – mostrando que entre 2003 e 2009 a fatia de fiéis que dizem não ter vínculo institucional saltou de 4% para 14%, ou seja, em seis anos quase cinco milhões de evangélicos deixaram de ter vínculo com igrejas. Comentando os números, a antropóloga Regina Novaes analisa que esses “evangélicos genéricos” assemelham-se aos católicos não praticantes. Para Novaes, essa categoria de evangélicos “usufruem de rituais de serviços religiosos, mas se sentem livres para ir e vir (de uma igreja para outra)”. Os “genéricos” são “crentes” que não se sentem presos a nenhuma igreja e podem frequentar ao mesmo tempo duas ou mais denominações ou, até mesmo, nenhuma e mesmo assim se denominarem “evangélico”.

A pesquisa da POF demonstra que a maioria das pessoas, com algumas exceções, adere a uma religião, ou igreja, não pela sua doutrina, primeiramente, mas pela sua capacidade de gerar experiências religiosas. Se outrora a capacidade de adesão a uma denominação fosse pelo seu conjunto de doutrinas e liturgia, parece que a pesquisa da POF vem mostrar que uma grande parcela do universo evangélico está se desvinculando de suas igrejas, ou denominações, por alguns motivos.

Recorrendo a uma metodologia bibliográfica, pretendo analisar livros que falem sobre o assunto, alguns deles de origem estadunidense e outros brasileiros, a fim de tentar entender, ou constatar, o porquê desse crescente movimento de desvinculação institucional no quesito espiritualidade. Quando a igreja, como instituição, deixou de ser importante como instituição? Esse é um problema da igreja institucional ou é um fenômeno corrente da nossa cultura? Em que momento a igreja deixou de atender os anseios espirituais de pessoas como as entrevistadas pela POF? Será que novas experiências religiosas têm substituído gradativamente a mediação espiritual de uma igreja institucional?

O assunto é complexo e corro um grande risco de generalizar em apontamentos. Para evitar, irei fazer alguns caminhos. O primeiro será de procurar entender o sentido de espiritualidade em que o vínculo com uma religião, no seu sentido institucional, deixa de ser importante. Autores como Leonardo Boff e Dalai Lama exercem uma evidente influência nesse tema espiritualidade versus religião, com publicações que ganham notoriedade no país, por exemplo. O segundo caminho será entender como a igreja vem perdendo sua capacidade simbólica em

² Reportagem disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po1508201102.htm>>. Acesso em: 19.05.2013.

termos de espiritualidade. As observações de pastores e autores como, por exemplo, Paulo Brabo e Ricardo Gondim, sinalizam uma espiritualidade sem um vínculo institucional, mesmo, no caso de Gondim, liderar uma comunidade religiosa. O vínculo institucional tem sido cada vez mais escasso em centros urbanos e, por outro lado, há o surgimento de novas experiências espirituais sem a mediação eclesial. Um terceiro e último caminho consistirá na tentativa de constatar a anterioridade da espiritualidade e a experiência religiosa. O surgimento de novas experiências religiosas para além da instituição, não somente no universo evangélico, tem sido recorrente. A igreja perdeu, ou está perdendo, a capacidade de ler os novos tempos, com uma incrível ineficiência em compreender novas demandas de uma sociedade marcada por uma cultura dinâmica e mutante. Minha leitura será a partir desse viés e espero poder contribuir com alguns apontamentos sobre o tema.

1. Espiritualidade para além da religião

Tendo consciência de que o termo pós-modernidade não é um conceito unânime³ entre os intelectuais que pensam sobre o assunto, assumo o termo para pensar em algumas mudanças que a pós-modernidade delineou no campo religioso, ou seja, novas formas, ou maneiras, de viver e pensar religião. Uma das principais definições da pós-modernidade, diferente da modernidade – que tem na razão (científica) e o progresso ilimitado como eixos fundamentais –, é que, seguindo um dos autores mais lidos sobre este tema, Jean-François Lyotard, “considera-se ‘pós-modernidade’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”.⁴ Segundo Lyotard, a pós-modernidade não é um período histórico como foi o marxismo, por exemplo, a pós-modernidade se caracteriza principalmente como uma atitude, uma concepção da realidade. Sendo assim, uma das marcas dessa realidade pós-moderna é a incredulidade em relação às metanarrativas e suas consequências.

A incredulidade pós-moderna rejeita a metafísica tradicional juntamente com suas metanarrativas, entrando aqui a concepção de religião. Sínteses teóricas não dão conta na tentativa de responder aos anseios do ser humano. O colapso, portanto, das metanarrativas, ainda de acordo com Lyotard, favorece o surgimento de uma nova mentalidade, a pós-modernidade.

Com a pós-modernidade há um processo de desconstrução de um Deus metafísico. Se os grandes tratados teológicos, desde a Idade Média com Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, foram concebidos a partir da mentalidade racionalista no sentido de provar a veracidade da verdade, na pós-modernidade alguns edifícios teóricos racionais são abalados e, alguns de fato, ruem. O edifício que abrigava a religião e o seu Deus metafísico é abalado quando *Frie-*

³ Há quem prefira falar em *hipermodernidade* (Gilles LIPOVETSKY), *hiper-realidade* (Jean BAUDRILLARD) e, mais em uso pelos sociólogos, o termo cunhado pelo sociólogo polonês, Zygmunt BAUMAN, *modernidade líquida*.

⁴ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2004, p. 15.

drich Nietzsche emite o seu famoso enunciado Deus está morto. Com isso se dá o processo de questionar, rever, reformular questões religiosas.

Um autor que procurou reler Nietzsche e Martin Heidegger a partir dessa concepção pós-metafísica foi Gianni Vattimo. O filósofo italiano procura desconstruir o Deus metafísico que norteou a cultura ocidental e apresentar novos rumos para o discurso sobre Deus. Entendendo que o Deus entendido pelo Ocidente é o resultado da junção entre a filosofia grega e a escolástica (Santo Agostinho e Tomás de Aquino), Vattimo concebe o retorno da religião – uma vez que a ciência e a técnica não anularam o sentimento religioso do homem pós-moderno –, mas não da mesma maneira que foi compreendida pela modernidade. Para Vattimo esse retorno se dá pelo esvaziamento de sentido, ou seja, o Deus metafísico concebido a partir da Idade Média proporcionava segurança, estabilidade; o ser era identificado com Deus. Vattimo, tendo as leituras de Nietzsche e Heidegger como referencial, pontua a instabilidade de um solo que sempre se acreditou ser firme; Deus passa a ser não um fundamento imóvel, mas sim um vestígio, um traço. Para o filósofo italiano, Deus deixa de ser estrutura para se tornar evento. O discurso metafísico sobre Deus passa a não existir como um fato factível e torna-se evento.

É (só) porque as metanarrações metafísicas se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, por conseguinte, olhar para a necessidade religiosa da consciência comum fora dos esquemas da crítica iluminista. A tarefa crítica do pensamento para com a consciência comum consiste, aqui e agora, em evidenciar que também para esta consciência o reencontro da religião é positivamente qualificado pelo fato de se apresentar no mundo da ciência e da técnica da modernidade tardia.⁵

A dissolução das metanarrativas se dão no que Vattimo chama de modernidade tardia, pode ser um outro conceito para pós-modernidade. A ciência e a técnica não fecharam a questão religiosa, embora houvesse uma intenção para que isso ocorresse. Se religião deixou de ser importante como construtora unívoca de sentido para o ser humano com o advento da modernidade, na pós-modernidade religião toma novos rumos. O conceito de Deus metafísico, desconstruído pela pós-modernidade, dá lugar agora a um pensamento que descobre os fragmentos do sagrado por meio do vestígio. Não é mais um Deus visto como absoluto, eterno, imóvel (conforme Aristóteles), sem princípio e nem fim.

Com a expressão pensamento fraco Vattimo faz uma leitura da condição pós-moderna onde “a inexistência de um fundamento último, único e categoricamente normativo”⁶ é pressuposto sine qua non para se pensar em religião. Tratando da eventualidade do ser, Vattimo recorre ao conceito bíblico de encarnação para dizer que foi o cristianismo quem superou o Deus metafísico.....

⁵ VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In. DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 96-97. Itálico do autor.

⁶ ALMEIDA, Rogério M. de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 282.

sico. O Verbo encarnado assume a eventualidade do ser quando Deus se torna um ser humano, e, por este prisma, ocorre o enfraquecimento do Deus metafísico. Deixa de ser o “Deus” dos raios e trovões, o totalmente outro. O Deus que se torna ser humano come e bebe com malfeitores; assume as debilidades e fraquezas da vida; chama as pessoas de amigos. A encarnação torna-se elemento hermenêutico para um novo discurso sobre Deus, assumindo, portanto, a eventualidade do ser; algo em construção, em movimento, nunca fechado e inconcebível.

Assim como Nietzsche que decretou a morte do Deus moral e metafísico, Vattimo segue o mesmo caminho quanto ao desaparecimento do Deus metafísico. Mas diferente de Nietzsche, Vattimo apresenta alternativa para pensar religião além da dogmatização eclesiástica com o seu conceito de encarnação. Vattimo, no meu entender, favorece, com suas reflexões filosóficas, a construção de uma espiritualidade dentro dos moldes da pós-modernidade. Se antes religião era sinônimo de códigos definidos, ritos enrijecidos, normas morais e discurso institucional, agora pode ser a busca pela transcendência; a busca pelo bem-estar espiritual.

Uma vez que a religião institucionalizada não exerça atração em boa parte das pessoas, não significa, com isso, dizer que ela deixa de ter outras manifestações e continuar atraindo. Novas formas são concebíveis: o místico substitui o doutrinário, o afetivo supera o ritual e o experiencial suplanta o institucional.

Um autor que se dedica a essa passagem da religião para a espiritualidade sem vínculo institucional é o catalão Marià Corbí – teólogo e filósofo. Um dos seus principais textos – *Religió sin religión*⁷ – Corbí expõe a crise que passam as religiões, crise essa advinda por conta do processo de globalização, e aponta projeções para as vivências religiosas, entre elas o que ele chama de espiritualidade secularizada.

A lógica de Corbí parte da seguinte premissa. Tendo a religião se desenvolvido em uma época pré-industrial, e que, portanto, as crenças e a maneira de ver o mundo eram pré-científicas e rudimentares, Corbí acredita que esta maneira de ver o mundo foi superada quando houve a primeira secularização, ou seja, quando a opção religiosa foi direcionada ao indivíduo e não mais ao Estado. No entender de Corbí, este processo foi impulsionado pelo Iluminismo. Se na primeira secularização, conforme Corbí, é dado ao indivíduo escolher, ainda se trata de uma religião institucional. Já a segunda secularização passa pela espiritualidade, ou seja, é quando o indivíduo entende que não precisa da mediação institucional ou ortodoxa para vivenciar a sua espiritualidade. Desse modo religião e espiritualidade não são mais inseparáveis, são dicotômicas de fato. Diz ele:

nosso modo religioso de falar de Outra Dimensão, de Deus, nossos ritos e organizações religiosas são construções nossas, filhas dos

.....
⁷ Cf. CORBÍ, Marià. *Religió sin religión*. Madri: PPC, 1996.

pequenos e pragmáticos projetos que fizemos desta imensidade para poder nos mover nela.⁸

Se toda a construção ou mediação religiosa é fruto de projetos que o ser humano elaborou para dar conta daquilo que Corbí chama de Outra Dimensão, é possível construir outras maneiras de se relacionar com Deus que não necessitem, prioritariamente, das organizações religiosas. Corbí chama de espiritualidade leiga,⁹ ou seja, uma espiritualidade que não necessita ter um vínculo institucional para poder ser o que é.

Para chegar a esse estágio, Corbí aponta quatro estágios: (1) o desaparecimento das sociedades pré-industriais e o surgimento do sistema econômico; onde há economia de mercado o sentimento religioso é adormecido; (2) a constante mudança no mundo como globalização, inovações, maneiras de organizar-se e pensar, desconsiderando os costumes e as tradições religiosas; (3) a compreensão de que a história esta nas mãos das pessoas e não em divindades; (4) e por último, e o mais importante, as diferentes religiões alegando o exclusivismo e a verdade absoluta levando ao raciocínio de que quando todas as religiões promovem o exclusivismo significa que todas não têm exclusividade, portanto são todas bem-vindas. Segundo Corbí, esse cenário favoreceu o surgimento de uma nova maneira de entender a espiritualidade. Uma espiritualidade que não está subjugada à tutela da igreja, enquanto instituição religiosa que detém os códigos de acesso a Deus.

Alberto da Silva Moreira, cientista da religião, estudando o pensamento de Corbí, constata um outro viés que está formando a noção de espiritualidade.

É preciso perceber que a satisfação de grande parte das necessidades espirituais das pessoas não depende da compreensão ou da inserção em grandes sistemas religiosos, como uma opção consciente e clara, que implicaria uma fidelidade duradoura. Grande parte das pessoas se contenta com fragmentos que fazem sentido para elas naquele momento, com partes desconexas, com imagens e rituais desacoplados, sem longas fundamentações teológicas e com memória histórica bastante curta. O que orienta a decisão às vezes é a lógica do custo-benefício, a satisfação subjetiva, a confirmação da instância interior.¹⁰

Se antes o pertencimento a uma religião específica significava certo controle sobre a espiritualidade do indivíduo, de acordo com Moreira isso não é mais possível. O simples fato de

⁸ Ibid., p. 87.

⁹ Há um texto de Corbí traduzido no Brasil com este título: *Por uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

¹⁰ MOREIRA, Alberto da Silva. Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí. *Horizonte*. Belo Horizonte: PUC-Minas, v. 8, n. 19, out./dez., 2010, p. 40. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p21>>. Acesso em: 17.12.2011.

pertencer a uma religião não significa que outras formas religiosas não sejam atraentes e, até mesmo, praticáveis. Se as observações de Corbí estão corretas, ou seja, suas análises feitas para chegar neste ponto do desvínculo da religião institucionalizada com a espiritualidade, temos, portanto, um quadro a nossa frente, a tendência, assim como pontua Moreira, será cada vez mais indivíduos se emancipando da religião institucional e configurando novas experiências e vivências espirituais.

2. Eclesiocentrismo e emancipação institucional

O cristianismo, no decorrer de sua trajetória, sempre experimentou um processo de institucionalização. Ainda nas páginas do Novo Testamento é possível perceber no início da igreja que, num primeiro momento, os carismas direcionavam o ajuntamento comunitário e, com as ameaças externas, identificadas como heresias geralmente, e internas, levou, gradativamente, a uma institucionalização da liderança espiritual e pastoral das comunidades.¹¹

O fechamento em si mesmo é um processo que tanto o catolicismo quanto o protestantismo absorveu ao longo da sua história quando alguns problemas, ou soluções, surgiram. No caso da Igreja Católica, com sua doutrina enrijecida pelo Magistério e assegurada pela Hierarquia, qualquer tentativa de repensar, reformular, refletir mais criticamente sobre algum ponto do dogma é motivo para sanções e punições. Foi o que aconteceu com teólogos como Hans Küng, Jon Sobrino, Roger Haight e Leonardo Boff, apenas para citar alguns, que receberam certas punições e advertências por proporem reflexões que, de alguma maneira, contrariavam o ideal de eclesialidade da cúpula da Igreja. No caso das igrejas protestantes históricas, o exclusivismo doutrinário e salvacionista ainda é um tema que provoca divisões internas. O eclesiocentrismo protestante ainda lê a realidade pelas lentes do fundamentalismo bíblico e sua hermenêutica literalista ainda alimenta uma mentalidade que julga ser detentora da verdade absoluta.

Devido à natureza do protestantismo, fragmentado em inúmeras denominações e com uma diversidade teológica e litúrgica gigantesca, ele sofre, constantemente, um processo de emancipação institucional, ou seja, cada vez mais pessoas, e até mesmo comunidades inteiras, buscam alternativas para superar o eclesiocentrismo em que as igrejas absorveram ao longo do tempo. Alguns – cansados de ver o pragmatismo doutrinário superar a vivência comunitária – estão buscando alternativas para vivenciar uma espiritualidade que, de alguma maneira, seja viável fora dos padrões institucionais. Um exemplo desse comportamento vem dos EUA. Autores estão propondo novos paradigmas para se pensar e vivenciar a fé, fora das paredes de um templo.

Alguns autores estadunidenses têm logrado êxito com publicações que desafiam e provocam a maneira de ser cristão. O movimento de fiéis sem igrejas é um fato corrente por lá.

.....

¹¹ Cf. BONNEAU, Guy. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

A fim de tornar palpável esse fenômeno, passo a analisar, ainda que superficialmente, alguns textos que tratam do tema nos EUA e depois alguns autores brasileiros que estão trilhando o mesmo caminho.

Um livro de expressivo sucesso nos EUA é *Por que você não quer mais ir à igreja?*¹² É um texto que procura encontrar a dimensão originária do cristianismo e questiona a estrutura eclesial como forma de ensinar a espiritualidade. Escrito de forma ficcional, o livro trata de encontros que Jake tem com o “suposto” apóstolo João. Os dois têm diálogos profícuos em diferentes situações e sempre tratam de revisar os postulados espirituais e doutrinários da igreja. As conversas giram em torno da estrutura da igreja, das suas reuniões, das doutrinas, do legalismo e do tradicionalismo. O que chama atenção no livro é a crítica que “João” faz ao sistema de ensino da igreja conhecido como EBD – Escola Bíblica Dominical: “sabia que mais de 90% das crianças que se criam na escola dominical abandonam a congregação quando saem da casa dos pais?”¹³ O suposto apóstolo “João” está questionando o doutrinário das EBDs e a falta de uma espiritualidade encarnada. Jake, até então, não havia parado para refletir o porquê de uma escola que premia os assíduos e condena os faltosos, por entender que estes estão aprendendo menos de Deus.

Outro autor que procura refletir dentro deste tema é o jornalista estadunidense Philip Yancey. O escritor, em diversos livros, trabalha uma espécie de humanização do cristianismo, contrariando uma vertente norte-americana muito forte, o fundamentalismo e outra, pela experiência do próprio Yancey, o racismo nas igrejas. Sobre seus textos ele diz:

eu escrevo livros para mim mesmo. [...] Escrevo livros para resolver questões que me incomodam, questões para as quais não tenho resposta. Meus livros são um processo de exploração e investigação. Então, eu tento resolver diferentes problemas relacionados a fé, coisas relativas a mim, que quero aprender ou que me preocupam.¹⁴

Ao todo, o autor escreveu mais de dezesseis livros, a maioria deles traduzidos no Brasil. Yancey ficou conhecido por aqui com o texto *Decepcionado com Deus*.¹⁵ Com esta obra, em que o autor trabalha o personagem de Jó, o escritor norte-americano trata sobre o sofrimento e o relacionamento com Deus. Por aqui o livro vendeu milhões de cópias e a editora continua fazendo inúmeras reedições.

¹² Cf. JACOBSEN, Wayne & COLEMAN, Dave. *Por que você não quer mais ir à igreja?* Uma história sobre o verdadeiro sentido do amor de Deus. Rio de Janeiro: Sextante, 2009.

¹³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ Depoimento do autor. Disponível em: <http://www.mundocristao.com.br/autordet.asp?cod_autor=30>. Acesso em: 25/05/2013.

¹⁵ Cf. YANCEY, Philip. *Decepcionado com Deus: três perguntas que ninguém ousa fazer*. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.

Yancey sempre perseguiu o tema da espiritualidade e a dificuldades da igreja. Em um de seus livros – *Igreja, por que me importar?* –, ele trata do racismo com que conviveu boa parte de sua vida nas igrejas do Sul dos EUA. Essa e outras experiências levaram nosso autor a refletir se realmente as pessoas precisavam da igreja para ter uma experiência religiosa com Jesus. O autor elenca os motivos que o levaram a ter distância da igreja institucional e, além do racismo e do fundamentalismo, ele coloca a hipocrisia.¹⁶

Em outro livro – *Alma sobrevivente* –, Yancey trabalha os principais problemas da igreja institucional, destacando autores nada convencionais em ambientes evangélicos como Dostoievski, Gandhi e Nouwen. Com esses autores e muitos outros, Yancey quer dizer que continua sendo cristão, apesar da igreja.¹⁷

Ainda com autores norte-americanos que procuram desvencilhar a espiritualidade da igreja institucional, vale mencionar David N. Elkins. O autor é um decepcionado com o sistema religioso herdado dos pais. Como pastor, experimentou algumas frustrações existenciais e alguns desapontamentos espirituais e teológicos. Elkins escreveu *Para além da religião*, um livro que trata da separação entre espiritualidade e religião.¹⁸ Para Elkins, o desenvolvimento espiritual não tem qualquer relação com práticas, ritos e costumes de uma religião, mas com o milagre da vida. Um erro que o autor aponta, e que é tão comum nas igrejas, é associar a vida espiritual, ou a espiritualidade, com o ir à igreja, ou seja, o templo. Para Elkins, a espiritualidade é emancipada da religião organizada.

Creio que já é tempo de nossa sociedade reconhecer que espiritualidade e religiosidade não são a mesma coisa e que a autêntica espiritualidade merece respeito, esteja ela fora ou dentro das paredes da religião organizada. [...] Até hoje, não houve organização religiosa que capturasse Deus e aprisionasse o sagrado dentro das paredes de uma igreja.¹⁹

No Brasil reflexões como as que ocorrem nos EUA sobre a distinção entre espiritualidade e religião são um dado concreto também. Pessoas que foram membros de uma igreja há muito tempo estão desvendando um outro caminho para a espiritualidade sem o direcionamento de uma igreja institucional. Um autor que vem ganhando destaque pela maneira despojada e, até mesmo às vezes, debochada de escrever é Paulo Brabo, com o seu blog²⁰ que virou livro –

.....
¹⁶ Cf. YANCEY, Philip. *Igreja, por que me importar?* Redescobrir o prazer da vida em comunidade. 2. ed. São Paulo: SEPAL, 2001, p. 19.

¹⁷ Cf. YANCEY, Philip. *Alma sobrevivente: sou cristão, apesar da igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

¹⁸ Cf. ELKINS, David N. *Além da religião: um programa personalizado para o desenvolvimento de uma vida espiritualizada fora dos quadros da religião tradicional*. São Paulo: Pensamento, 2000.

¹⁹ Ibid., p. 16.

²⁰ Disponível em: <<http://www.baciadasalmas.com/a-bacia-das-almas/>>.

A bacia das almas.²¹ Com textos provocantes e contextualizados, Brabo questiona a maneira equivocada de a igreja (instituição) entender a mensagem de Jesus. Ele pontua que é possível separar Jesus da Bíblia e da Igreja. Um cristianismo sem nenhum contato com as regras e a batuta da igreja institucional é mais do que bem-vindo. A obsessão pela doutrina levou a um distanciamento da figura mais importante do cristianismo – Jesus. Brabo chama isso de ortodoxolatria. É a postura de defender pontos doutrinários e ortodoxos ao ponto de pessoas e comunidades religiosas se dividirem por isso.

Além de Brabo, o pastor Ricardo Gondim vem popularizando alguns temas em ambientes evangélicos, causando intensas discussões principalmente na internet. Gondim declarou recentemente que não gostaria de ser associado mais com o movimento evangélico. Por movimento evangélico pode ser entendido uma série de questões, mas não entraremos nisso aqui. O fato é que Gondim vem, cada vez mais, configurando sua comunidade, a Igreja Betesda, sem ater a regras e corpo doutrinário estabelecido. Apesar de liderar uma igreja com um nome, Gondim se sente livre no seu discurso, que prega o amor à vida por meio de uma espiritualidade não religiosa.²²

Outro autor, amigo de Gondim, que trabalha essa temática na comunidade de fé, é Ed René Kivitz. Com inúmeros textos produzidos na internet e alguns escritos, Kivitz alerta para o processo de institucionalização da igreja e os males que esse processo provoca nas pessoas.²³ A igreja, no seu entender, prejudica uma autêntica experiência de espiritualidade quando fecha a comunidade com dogmas, ritos, doutrinas, regras e moralidades desencarnadas do cotidiano.

Embora Gondim como Kivitz tenham um discurso a partir dos pressupostos da pós-modernidade, ou seja, uma leitura do mundo que atenda aos desafios e anseios do ser humano, colocando a comunidade de fé como um dos meios para esse intento, é crescente a noção de que a igreja, com seus aspectos rituais, doutrinários e morais, continua perdendo espaço lentamente para outras experiências religiosas cada vez mais diversificadas. Para um grande número de pessoas não é mais possível conviver com ditames e posicionamentos que julgam ultrapassados, de igrejas que consideram detentoras da mediação do sagrado. Se outrora a igreja, tanto católica quanto protestante, ocupava um lugar intocável na mentalidade do Brasil rural como mediadora absoluta da fé, no Brasil urbano essa concepção está cada vez mais esvaecendo. Com um caminho aberto pela secularização e a democratização religiosa, é cada vez mais comum encontrar grupos, pessoas, que procuram outras mediações para a sua espiritualidade.

.....
²¹ BRABO, Paulo. *A bacia das almas: confissões de um ex-dependente de igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

²² Cf. GONDIM, Ricardo. **Espiritualidade não religiosa. Disponível em:** <<http://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/lembrete/>>. Acesso em: 29/05/2013.

²³ Cf. KIVITZ, Ed René. As marcas da institucionalização da igreja. In: KIVITZ, Ed René. *Outra espiritualidade: fé, graça e resistência*. São Paulo: Mundo Cristão, 2006, p. 85.

3. Espiritualidade e experiência religiosa

O termo espiritualidade não é unívoco no âmbito das igrejas. Ele nem mesmo é muito usado no cotidiano das igrejas. A palavra mais comum é doutrina. Quando se usa a palavra espiritualidade, não significa que esteja falando de doutrina precisamente. Parece que doutrinas são para os iniciados na fé e espiritualidade está no campo das generalizações ainda. Enquanto o estudo e o “conhecimento” das doutrinas funcionam como sinônimo de conhecer e estudar a “Deus” (quando se lê a Bíblia, principalmente), espiritualidade é tratada como uma categoria comum a todos os seres humanos, pelo menos em alguns círculos evangélicos. A frase mais comum é: “todos são criaturas de Deus, mas ainda não são filhos dele”.

De fato espiritualidade é um patrimônio do ser humano. Ela ocorre independentemente da religião ou crenças. Espiritualidade está para além da pertença religiosa; aliás, é a religião que faz uso da espiritualidade e não o contrário. Enquanto espiritualidade é assistemática, religião é sistematizadora da fé; enquanto espiritualidade não dá nomes, religião oferece o conteúdo. Leonardo Boff sugere uma distinção entre espiritualidade e religião.²⁴ Religião elabora edifícios teóricos, ritos e símbolos e, por outro lado, sem religião não seria possível o processo palpável da espiritualidade. Mas como bem lembra Boff, religião não somente aponta e direciona a espiritualidade intrínseca do ser humano, mas também pode esquecer-se da espiritualidade que forma a sua matriz de sentido quando se alia a outros poderes a partir de interesses escusos, tendo como resultado a “violência religiosa em nome de Deus”,²⁵ por exemplo. Dalai Lama advoga que as religiões, por conta de suas doutrinas e verdades excludentes, são a principal causa dos conflitos da humanidade. Daí a sua concepção de espiritualidade como anterior à religião. É na espiritualidade que se dá o amor, a compaixão, a solidariedade e a tolerância.²⁶

Parece que espiritualidade é anterior à religião. Na verdade “a religião, com efeito, não é outra coisa senão a tentativa de construção teórica, ética e ritual”.²⁷ A ideia de que o ser humano possui a “centelha de Deus” é um tema que sempre despertou interesse, inclusive de neurocientistas.²⁸ A predisposição religiosa do ser humano sempre foi alvo de reflexões tanto na filosofia quanto na teologia. Aqui não entrarei na discussão se a consciência moral é a voz de Deus ou se o próprio Deus “implantou” no ser humano o ato de crer.²⁹ Essa anterioridade

²⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

²⁵ BOFF, *ibid.*, p. 28.

²⁶ Cf. LAMA, Dalai. *Uma ética para o novo milênio: sabedoria milenar para o mundo de hoje*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, p. 162ss.

²⁷ GIUSSANI, Luigi. *A consciência religiosa no homem moderno*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1988, p. 16.

²⁸ Um exemplo é o neurocientista canadense Dr. Mario Beauregard. Um dos seus livros traz o seguinte título: *The spiritual brain* (O cérebro espiritual).

²⁹ Cf. FRAAS, Hans-Jürgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 38ss.

do fenômeno em si não será o foco. A questão será a espiritualidade que se dá na experiência religiosa. Antes é preciso conceituar o que seja experiência religiosa.

A experiência religiosa é analisada por diferentes saberes: sociologia, filosofia, ciências da religião, teologia e psicologia. Aqui farei uso da psicologia para entender o que seja experiência religiosa. Um texto que traz uma contribuição sobre o tema – psicologia da religião – é do teólogo católico Edênio Valle. Com o livro *Psicologia e experiência religiosa*,³⁰ Valle procura discutir as recentes pesquisas e direções no campo da psicologia da religião. Sobre a experiência religiosa Valle acentua que “qualquer experiência, fato, fenômeno ou objeto pode ser hierofânico, isto é, ‘revelador do divino’, para seres humanos em busca de transcendência, seja qual for essa”.³¹ Sendo assim, a explicação da anterioridade da experiência religiosa, a possível causa da transcendência, e seja ela qual for essa experiência, não chega a ser tão fundamental, embora seja importante, porque são nos símbolos religiosos, nos ritos e nas manifestações que se dá a mediação do sagrado.

A palavra experiência quer denotar algo empírico, ou seja, visível e palpável. A experiência religiosa é uma consequência da espiritualidade enquanto subjetividade, ou seja, a espiritualidade, que para Valle é “religiosidade”, é uma abertura para o comportamento religioso do qual a religião, com seus códigos, regras, prédicas, ritos e moralidades, depende.

Tornou-se recorrente a ideia de que experiência religiosa pode ser híbrida, amalgamada e diversificada, pelo menos no contexto religioso brasileiro. Assim, a religião como instituição perde cada vez mais a sua centralidade enquanto mediadora da espiritualidade e experiência religiosa e outras formas, maneiras de se experimentar dimensões do sagrado vão ganhando novas configurações.

A era da religião como estrutura está terminada, embora não como cultura. A religião perdeu sua função social, embora talvez não sua função subjetiva. [...] A sociedade moderna talvez não seja uma sociedade sem religião, mas é uma sociedade que se constitui em suas articulações principais pela ‘metabolização’ da função religiosa.³²

Essa metabolização, ou seja, a capacidade de transformar algo que, por alguma razão foi rejeitado, em outra coisa é uma característica evidente de uma sociedade que soube lidar, ou assimilou, a oferta de bens religiosos. Essa característica que Bingemer coloca é que permite certa independência do sistema religioso organizado e a possibilidade de bricolagem na cons-

.....
³⁰ Cf. VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa: estudos introdutórios*. São Paulo: Loyola, 1998.

³¹ Ibid., p. 17.

³² BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade & vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 29.

trução da experiência religiosa, ou seja, alguém que configura sua experiência religiosa em diferentes segmentos, seja ele católico, espírita, afro-brasileiro, neopentecostal ou protestante.

Embora, como bem articula Bingemer, a religião como estrutura organizadora está cada vez mais perdendo o seu espaço, o mesmo não pode ser dito sobre o sagrado, que continua seduzindo. Bingemer observa que há uma “ressacralização”, ou seja, “o reaparecimento, o reemergir – mais do que volta – do religioso, do sagrado, a sede pelo mistério e pela mística em distintas formas [estão] aparecendo”.³³

Considerações finais

A espiritualidade não depende, necessariamente, da religião. É a religião que se utiliza da espiritualidade para, a partir dela, formular crenças, doutrinas, ritos e moralidades. Parece que muitas pessoas estão percebendo isso porque estão se tornando comuns, apesar do crescimento neopentecostal, frases como essas: “não vou à igreja nenhuma; minha religião é ajudar os outros”.

É fato que religião está se tornando cada vez mais intimista e nem todas estão correspondendo aos “critérios” adotados por pessoas que procuram uma experiência religiosa sem vínculo institucional. Moreira pinta um quadro interessante sobre isso. Diz ele que “todas as pesquisas mostram a perda da autoridade vinculante das instituições religiosas e a maior autonomia dos indivíduos na montagem dos seus próprios sistemas religiosos. Isso implica crise das instâncias estabelecidas de intermediação religiosa...”.³⁴

Em 2010 a revista *Época* publicou uma reportagem intitulada “A nova reforma protestante: um movimento de fiéis critica o consumismo, a corrupção e os dogmas das igrejas – e propõe uma nova reforma protestante”.³⁵ Além de ouvir alguns pastores e teólogos sobre o tema, a revista trouxe uma reportagem sobre o senhor Irani Rosique, um cirurgião geral de 49 anos de Ariquemes, cidade de 80 mil habitantes do interior de Rondônia. Este homem reúne-se periodicamente com vizinhos, conhecidos e amigos, umas quinze pessoas ao todo, para falar sobre a Bíblia, orar e cantar na área de uma casa. Depois a confraternização: chá com bolachas. Rosique diz que pratica sua fé assim, em pequenos grupos de oração, comunhão e estudo da Bíblia. O cirurgião de Rondônia mobiliza 2.500 pessoas no interior do estado. Para a revista *Época*, Irani pode ser visto como um “símbolo” do período de transição que a igreja evangélica brasileira vem atravessando, ou seja, o crescente número de pessoas que, por algum motivo,

³³ BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (Org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 80.

³⁴ MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva & OLIVEIRA, Irene Dias de (Org.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 29.

³⁵ Cf. Revista *Época*, 09 de agosto de 2010, edição 638.

estão deixando as igrejas e vivenciando uma experiência religiosa independentemente. Parece que este é um tempo em que ritos, doutrinas, tradições, dogmas, jargões e hierarquias estão passando por um profundo processo de revisão.

A espiritualidade está para além da religião. Ela não depende desta para ser o que é. Mesmo assumindo essa distinção não implica em negação da religião para clarear e dar linguagem à espiritualidade por meio de experiência religiosa.

O que procurei demonstrar aqui, por meio de pesquisa bibliográfica, é que autores, pessoas e comunidades religiosas estão atualizando suas experiências com a espiritualidade a partir de diferentes concepções. Essa tendência, a meu ver, está sendo mais evidente no ambiente evangélico. A capacidade de leitura simbólica de diferentes ramificações religiosas é notória. Diversas pessoas estão configurando seu mapa religioso tendo como referência não mais doutrinas, ritos ou estruturas estabelecidas e organizadas. Há um trânsito entre pertencas religiosas que possibilita uma não permanência em determinada moldura institucional. Essa característica não significa, portanto, afastamento da religião; pelo contrário, favorece o pluralismo religioso e a dupla pertença. Se por um lado

as instituições tradicionais produtoras de sentido têm se deparado com a precariedade do engajamento das pessoas com o seu sistema de crenças... [por outro lado] o sujeito de fé tem feito suas próprias combinatórias simbólicas, transitando em diversas expressões religiosas e apropriando-se de significantes específicos de acordo com a especificidade de suas necessidades.³⁶

A impressão que dá é de que este cenário, apontado por Souza, não irá mudar, pelo contrário, ele irá se concretizar ainda mais. A emancipação de igrejas institucionais tem aumentado e a tendência é o surgimento de novas experiências religiosas. Se as igrejas querem continuar sendo mediadora de experiências religiosas a partir da espiritualidade das pessoas, ela terá que procurar outros caminhos que não seja o dogmático enrijecido pelo tempo e pela tradição.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Rogério M. de. A fragmentação da cultura e o fim do sujeito. São Paulo: Loyola, 2012.
- BINGEMER, Maria Clara L. Alteridade & vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.
- BOFF, Leonardo. Espiritualidade: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BONNEAU, Guy. Profetismo e instituição no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2003.
-

³⁶ SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. *Estudos de religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, ano 15, n. 20, Jun., 2001, p. 159.

- BRABO, Paulo. A bacia das almas: confissões de um ex-dependente de igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.
- CALIMAN, Cleto (Org.). A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CORBÍ, Marià. Religión sin religión. Madrid: PPC, 1996.
- DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni (Orgs.). A religião: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- ELKINS, David N. Além da religião: um programa personalizado para o desenvolvimento de uma vida espiritualizada fora dos quadros da religião tradicional. São Paulo: Pensamento, 2000.
- FRAAS, Hans-Jürgen. A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- GIUSSANI, Luigi. A consciência religiosa no homem moderno. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1988.
- GONDIM, Ricardo. **Espiritualidade não religiosa. Disponível em:** <<http://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/lembrete/>>.
- JACOBSEN, Wayne & COLEMAN, Dave. Por que você não quer mais ir à igreja? Uma história sobre o verdadeiro sentido do amor de Deus. Rio de Janeiro: Sextante, 2009.
- KIVITZ, Ed René. Outra espiritualidade: fé, graça e resistência. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.
- LAMA, Dalai. Uma ética para o novo milênio: sabedoria milenar para o mundo de hoje. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. São Paulo: José Olympio, 2004.
- MOREIRA, Alberto da Silva & OLIVEIRA, Irene Dias de (Orgs.). O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí. Horizonte, Belo Horizonte: PUC-Minas, v. 8, n. 19, out./dez., 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p21>>.
- REVISTA ÉPOCA, 09 de agosto de 2010, edição 638.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. Estudos de religião, São Bernardo do Campo: UMESP, ano 15, n. 20, Jun., 2001.
- VALLE, Edênio. Psicologia e experiência religiosa: estudos introdutórios. São Paulo: Loyola, 1998.
- YANCEY, Philip. Alma sobrevivente: sou cristão, apesar da igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- _____. Decepcionado com Deus: três perguntas que ninguém ousa fazer. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.
- _____. *Igreja, por que me importar?* Redescobrir o prazer da vida em comunidade. 2. ed. São Paulo: SEPAL, 2001.

Recebido: 27/09/2013

Aprovado: 04/11/2013



Futuro de Deus e missão da esperança¹

Cesar Kuzma²

Resumo: Este texto nos introduz no estudo da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação, em uma perspectiva escatológica. O autor vem pesquisando há anos a relação entre essas duas teologias, mostrando os elementos de diferenciação que lhes são específicos. A novidade é encontrar aí pontos comuns e convergentes que respondam aos anseios e desafios do contexto atual. Sua intenção é oferecer um estudo aproximativo, acentuando aspectos que valorizem um novo discurso escatológico da esperança em tom também libertador. Para o autor, toda “esperança é libertadora” e “toda teologia que se quer *da esperança é da libertação* e toda teologia que ser quer *da libertação é da esperança*”.

Palavras-chave: Teologia da Esperança; Jürgen Moltmann; Teologia da Libertação; Escatologia.

Esta pesquisa, dentro de uma perspectiva escatológica, busca compreender a realização do futuro de Deus como plena realização do ser humano e de toda a criação em Deus. Esse futuro, oferecido gratuitamente, torna-se perceptível a nós a partir de um movimento de Deus para o ser humano (e para toda a criação), confirmado de maneira plena e última em Cristo, através do qual o ser humano – portador da revelação divina – responde pela fé e passa a mover-se em esperança, sendo capaz de deixar transcender ao seu redor sinais concretos da presença amorosa de Deus, entendida nesta pesquisa como a missão da esperança cristã. A nossa proposta fortalece-se com a afirmação de Paulo em Primeira Coríntios, que diz: “Para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para o qual caminhamos, e um só Senhor, Jesus

¹ Este texto é a Introdução da obra de Cesar Kuzma, *O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica* (coleção Interfaces; Paulinas Ed.; no prelo), vencedor da edição 2013 do Prêmio Soter/Paulinas.

² Cesar Kuzma é doutor em Teologia pela PUC-Rio, onde leciona e pesquisa no Departamento de Teologia. Casado com Larissa e pai de Julia e Daniel, é sócio da *Soter* (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), além de assessorar teológica e pastoralmente grupos, pastorais e comunidades eclesiais.

Cristo, por quem tudo existe e para quem caminhamos” (1Cor 8,6). Aquilo que procede em Deus Pai e que existe em Cristo e nos é antecipado pela sua ressurreição é o que entendemos como futuro de Deus; o nosso caminhar em direção a ele justifica-se pela missão da esperança.

Essa missão, que é resultante do futuro apresentado por Deus, tem como objetivo anunciar a esperança no nosso contexto, bem como as consequências dessa ação. No nosso entender, falar de esperança em termos cristãos é falar do futuro de Deus que estamos destinados e que nos foi revelado em magnitude pelo evento de Cristo; viver essa esperança é apoiar-se na fé do Cristo ressuscitado e crucificado, seguros e ativos no caminho apresentado por ele em prol do Reino de Deus, que se traduz, majestosamente, em vida e plenitude. Por essa razão, entendemos que esse futuro de Deus e tudo aquilo que o envolve é objeto da esperança cristã, motivando-a, a partir do que é experimentado na fé, a uma ação concreta no mundo atual, num autêntico amor criativo, ou seja, a uma missão.

O fato de apresentarmos o futuro de Deus na missão da esperança faz-nos compreender que esse futuro resulta daquilo que foi prometido e querido por Deus em toda a história da salvação e de maneira plena e última em Cristo. É possível percebermos também que a esperança que nos move e que nos coloca em missão responde à promessa divina; vem como consequência de seu chamado e de sua revelação última. De acordo com a Carta aos Hebreus: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 1,1-2).

Dentro dessa visão salvífica,³ vivenciada na fé, aquilo que Deus fala e aquilo que ele traz à sua criação, ao revelar a essência do seu ser, são desígnios de sua vontade, cujo fim último tende a levar *tudo à sua plenitude* (cf. Ef 1,10). Diante desse quadro, o ser humano, como destinatário dessa revelação e atuação de Deus, não é um ser passivo à espera desse futuro, mas alguém ativo, que se motiva e participa dessa ação de modo direto, pois é chamado por Deus e iluminado pelo seu Espírito para anunciar a razão de sua esperança no mundo em que vive (cf. Rm 4,18). Só assim ele pode afirmar ao modo da Carta aos Romanos, que diz: “a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Nas palavras do Papa Bento XVI, “esperança em ato”.⁴

Partindo desse ponto, observamos, primeiramente, que o raciocínio proposto neste trabalho encontra reflexo em toda a tradição cristã, que se desenvolve a partir da concepção de um Deus que se revela e que mostra a sua face, deixando-se conhecer; um Deus que vem ao nosso

³ Colocamos o termo *salvífica(o)* a partir da compreensão de Deus, que como criador vem até a sua criatura, assume-a em Cristo e a eleva na comunhão divina e criadora. Não entendemos o termo salvífico apenas na redenção de uma falta ou como consequência do pecado humano, mas sim como ato amoroso de Deus em relação a sua criação, que nos abençoa em Cristo, que nos escolhe e nos predestina antes da criação do mundo para sermos santos e irrepreensíveis diante dele (Cristo) no amor, que nos predestinou para sermos seus filhos adotivos para louvor e glória da sua graça, para chegar do tempo à plenitude (cf. Ef 1,3-14). Nesta perspectiva, indicamos a seguinte bibliografia: QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a salvação*, 2005.

⁴ BENTO XVI. *Spe salvi*, n. 35.

encontro e, aproximando-se, caminhando conosco e tornando-se igual a nós (cf. Fl 2,7), aponta para uma realidade além de nós mesmos e nos promete um futuro, o futuro do Reino de Deus, um futuro junto ao próprio Deus. Nesse futuro somos convidados a participar do seguimento de Jesus, assumindo a sua vida e o seu destino.

De acordo com Medard Kehl,

quando seguimos a Jesus e assumimos todo o seu destino, esperamos o futuro, ainda ausente, do Reino de Deus, anunciado por ele como uma realidade atual e que atua permanentemente em nós por meio do seu Espírito. Nesse futuro consiste a transformação de toda a história humana com seu entorno natural e cultural; a harmonização definitiva da realidade humana, social e natural no Reino de Deus *consumado* é o objetivo de nossa esperança.⁵

Esperar esse futuro ainda ausente e se lançar no seguimento de Jesus e, junto a isso, empenhar-se na proposta de Reino anunciada por ele é, com certeza, um sinal concreto da esperança que se realiza em missão. É algo que só se torna possível pela ação do Espírito, derramado em nós pelo amor de Deus que nos chama e que nos atrai, fazendo-nos sentir já no momento presente esse *kairós* transformador e anunciador do futuro. Ao colocar-se em missão no seguimento de Jesus e do seu Reino, visualizamos que o futuro esperado e almejado só pode ser traduzido, segundo Medard Kehl, em “transformação de toda a história humana com seu entorno natural e cultural; a harmonização definitiva da realidade humana, social e natural no Reino de Deus”.⁶ Esse é o Reino de Deus consumado, portanto, objeto de nossa esperança.

Tal atitude apontada acima produz em nós uma experiência de inquietude, a ponto de gerar uma força capaz de romper com o presente e lançar-se ao futuro prometido: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”.⁷ Esta frase de Agostinho liga-se totalmente à frase de Efésios, que usamos acima, que nos predestina à plenitude (cf. Ef 1,10). Entendemos que o autor que estudaremos neste trabalho – Jürgen Moltmann – também percebe dessa maneira, pois ele diz que “a fé que se desenvolve em esperança não traz quietude, mas inquietude; não traz paciência, mas impaciência. Ela não acalma *o cor inquietum*, mas é esse *cor inquietum* no ser humano”.⁸ Essa é a maneira como Jürgen Moltmann entende a esperança e a missão que se desenvolve a partir dela, que tem, segundo ele, no futuro de Deus o principal objetivo da teologia.⁹

.....
⁵ KEHL, M. *Escatología*, p. 215. Tradução nossa.

⁶ Ibid.

⁷ AGOSTINHO, S. PL, *Confissões*, I, 1, 1.

⁸ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 36. Grifos nossos.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 30.

A grande novidade da proposta cristã é que todo esse futuro prometido já se encontra realizado no Cristo ressuscitado, o *Éschaton*, o último, aquele para o qual a nossa esperança se destina e cujo futuro ela anuncia. Nesse *instante escatológico*,¹⁰ o ressuscitado vem e antecipa-nos o seu futuro, revelando-nos a ação de Deus e convidando-nos a participar desse *novum* que se aproxima.¹¹ Dessa maneira, a esperança cristã se movimenta a partir de algo que pode ser vivido e experimentado pela fé. Portanto, a esperança cristã conhece a realidade da ressurreição e nos anuncia o seu futuro, antecipando no contexto presente a visualização do que foi prometido.¹² A partir da experiência com o ressuscitado, essa promessa de futuro que Deus nos faz não nos torna passivos, mas ativos, pois somos convocados, chamados, enquanto Povo de Deus, como *ekklesía*, a uma missão neste mundo, a missão da esperança cristã.

Para essa missão, o ressuscitado não representa alguma coisa fora deste mundo, de maneira separada deste. Ao contrário, a experiência do ressuscitado ilumina o caminho do crucificado e nos propõe um seguimento. A luz da ressurreição ilumina a cruz e a enche de conteúdo escatológico. Moltmann diz que “presente e futuro, experiência e esperança se contradizem na escatologia cristã, de modo que, por meio dela, o ser humano não chega à correspondência e à harmonia com o presente, mas é impelido para o conflito entre esperança e experiência”.¹³ Há aqui uma contradição que movimenta a esperança: a fé no futuro prometido e a realidade a qual nos encontramos. Moltmann dirá que “é nessa contradição que a esperança deve mostrar a sua força”.¹⁴ De acordo com a teologia paulina e aqui assistida, é dar razões da sua esperança (cf. Rm 4,18).

Resgatando o que já foi exposto acima, podemos afirmar então que a missão da esperança a qual pretendemos apresentar e aprofundar neste trabalho aparece para nós como uma ação segunda, pois ela é resultante do futuro prometido por Deus para toda a sua criação. Por isso, acentuamos o título de nosso trabalho: *o futuro de Deus na missão da esperança*. A esperança, como força dessa missão, projeta-se ao futuro prometido, transformando tudo o que existe em sua volta. Sua força produz um sentido e esse sentido deve trazer consequências na sociedade em que estamos inseridos. Não se propõe um novo mundo, separado deste, mas um “novo” para este mundo, onde o presente é alimentado pelo futuro prometido.

Basicamente, estamos falando do discurso *performativo* pelo qual se entende a escatologia na atualidade, quando esse futuro, apresentado por Deus, implica a realidade histórica de

.....
¹⁰ Moltmann difere bem o *instante escatológico* do momento *kairós*. Para ele, o *kairós* traduz-se como *tempo favorável*, *tempo da graça* em que Deus penetra na história (e no tempo) e atua nela. Já o *instante escatológico*, ele percebe como um movimento do futuro de Deus ao nosso presente. É o eterno que *vem* no tempo e antecipa-nos, escatologicamente, o futuro (para nós). Essa orientação é bem desenvolvida por ele na seguinte obra: MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 314-318.

¹¹ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, p. 790, v. 3.

¹² Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 32.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*

maneira a transformá-la. A atenção não se concentra mais nas *coisas últimas* e, sim, no *último*, no futuro absoluto, em Cristo, no *Éschaton*. Como atesta Von Balthasar, Cristo é a personificação das coisas últimas, com ele a história ganha um novo sentido e se constrói a partir dessa esperança.¹⁵

Com efeito, é necessário tirar “consequências para um novo modo de pensar e agir com referência às coisas e às relações deste mundo”.¹⁶ É o que já apareceu também, de modo mais incisivo, no Concílio Vaticano II (1962-1965), que em sua Constituição pastoral *Gaudium et spes* apresenta um forte conteúdo escatológico, bem em consonância com a nossa reflexão sobre as consequências e o novo modo de pensar e agir: “a pessoa deve ser salva e a sociedade, consolidada” (GS n. 3c). A proposta de salvação, a proposta de vida e plenitude, próprias da fé e esperança cristãs, devem atingir o mundo de maneira concreta, carregadas da experiência amorosa e criadora de Deus que vem a este mundo e nos preenche com sua presença. Dessa forma, motivados por esse encontro e fortalecidos por esse espírito de amor criativo, o ser humano – portador da esperança cristã – sente que tem algo a dizer a este mundo, e essa palavra – quando proclamada – deve ser edificante para a sociedade em que ele vive.

Em seguimento ao nosso raciocínio, entramos no segundo ponto que queremos focar nesta introdução: esse futuro de Deus que é anunciado na missão da esperança e que é bem fundamentado por toda a tradição eclesial, a partir da mensagem salvífica de Jesus Cristo, ocorre onde, quando, de que forma, como? Para quem ele se destina? Esta não pode ser uma reflexão apenas dogmática, mas deve estar alicerçada no contexto em que vive hoje a sociedade, a fim de produzir também consequências teológicas e práticas. A palavra da promessa deve encontrar a eficácia para a qual se propõe. A presença de Deus recebida no mundo é transformadora, mas também é comprometedora. Por essa razão temos a intenção de falar sobre o futuro de Deus na missão da esperança cristã e também sobre as suas consequências teológicas.

A promessa de um futuro com Deus, que percorre toda a tradição bíblica, alimenta-se das esperanças atuais próprias de uma época; ela responde as interpelações e as fortalece com um conteúdo de promessa viva e atuante. Assim, a esperança sentida e vivida em nosso contexto deve apresentar também resultados consequentes. Somente quando a esperança cristã encontra espaço no cotidiano das pessoas é que ela se torna relevante e é capaz de propor uma práxis que seja correspondente.¹⁷

Para responder a essas interpelações de modo autêntico e com significado para os dias atuais, é necessário entender a sociedade na qual estamos vivendo, saber a sua história, a sua origem, os seus sonhos, as suas esperanças, as suas tristezas e as suas angústias. Perguntamos:

¹⁵ Cf. TAMAYO-ACOSTA, J-J. Escatologia cristã, p. 223.

¹⁶ MOLTMANN, J. Op. cit., p. 50.

¹⁷ Indicamos o autor Medard Kehl, que na sua obra sobre escatologia faz um questionamento sobre a responsabilidade da esperança cristã para o mundo de hoje, tentando localizar nas práticas atuais o conteúdo do Reino de Deus apresentado por Jesus: KEHL, M. Op. cit., p. 213-214.

que esperança move a sociedade hoje, o que as pessoas esperam, qual é o *locus* da esperança? Entendemos que a esperança é vivida dentro deste mundo e não fora dele, ela não está inerente à sociedade, mas a movimenta e a constrói. Todavia, quando falamos em sociedade hoje temos de entender que ela se apresenta de modo bastante diverso, plural e com múltiplas faces. No fundo, toda esta proposta que queremos apresentar sobre o futuro de Deus na missão da esperança cristã deve atender a uma realidade própria de sociedade, algo em que ela possa se assegurar verdadeiramente, caso contrário ela perde a sua importância e teremos um discurso vazio, sem pertinência e relevância.

Por essa razão, trataremos o nosso trabalho, de maneira mais específica, dentro do contexto latino-americano atual, que é onde estamos inseridos e de onde falamos. O que não significa que, com isso, o restante do globo ficará de fora da nossa reflexão. Tal concepção não é mais possível no mundo contemporâneo, uma vez que hoje em dia tudo está globalizado e as relações intrínsecas da sociedade subsistem tanto num lugar como no outro. Os novos fenômenos modernos e pós-modernos e as consequências resultantes desses contextos têm impacto direto na vida da sociedade e na vida cristã, portanto, merecem ser visitados e compreendidos para acentuar a eficácia do discurso. Contudo, não faremos uma análise sociológica da realidade, partiremos de conceitos e propostas já definidos e vivenciados.

A opção por focar o nosso estudo dentro dessa realidade específica tem a intenção de levantar pontos mais concretos e, assim, responder aos devidos anseios humanos de maneira eficaz. Temos claro que o futuro de Deus é apresentado a um ser humano concreto e real, que está inserido dentro de um contexto determinado. Esse ser humano, por sua vez, responderá a tal revelação dentro de sua especificidade e de sua subjetividade. Aí é que se encontra a sua esperança e é daí que se desenvolve a sua missão. Podemos dizer que “há no coração humano uma esperança para além do que se espera”,¹⁸ que pode, portanto, dar um sentido a ele. Mas é certo que esse mais além tem de partir de um lugar determinado, de um ponto certo, onde, à luz da fé, se ilumina o presente para um novo horizonte. A esperança cristã “toma seu ponto de partida em uma determinada realidade histórica e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades futuras e sua eficácia futura”.¹⁹

Esta reflexão nos conduz ao subtítulo do nosso trabalho: *uma aproximação escatológica*. Explicamos. Abordaremos a temática acima, em seu aspecto formal, a partir de um estudo da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann *em aproximação* com a Teologia Latino-Americana da Libertação, nesta perspectiva, *escatológica*.

Vejamos o que se segue desta perspectiva.

.....
¹⁸ RIBEIRO, H. *Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?*, p. 151.

¹⁹ MOLTSMANN, J. *Op. cit.*, p. 31.

Para aprofundar a temática do nosso trabalho de pesquisa sobre *o futuro de Deus na missão da esperança*, nós utilizaremos a obra “Teologia da Esperança” (*Theologie der Hoffnung*) de Jürgen Moltmann, de 1964.²⁰ O contexto em que esta obra foi escrita retrata as mudanças políticas, culturais, teológicas e religiosas da década de 60, do século XX. Já a pertinência para o nosso tema em questão vem do fato de o próprio autor colocar o tema do futuro de Deus como tarefa principal da teologia hodierna, como objeto teológico da esperança cristã.²¹ Outro fator vem do fato de Moltmann trabalhar a temática da esperança em toda a sua teologia, mas sempre num viés público, reforçando o conteúdo da esperança com a realidade apresentada. Este é um ponto. No entanto, fazer um estudo a partir da Teologia da Esperança – na atualidade e no nosso contexto – vai exigir de nossa parte uma nova contextualização, respeitando os conteúdos e o ponto de vista do autor (dentro de seu contexto e situação teológica), mas abrindo diálogo a partir da nossa realidade, como já apontamos acima, na ótica latino-americana em que estamos inseridos.²²

Outro fator favorável e relevante desta pesquisa vem do fato de o continente latino-americano produzir uma teologia própria, expressiva, a partir do seu contexto, condizente com a sua realidade, entendida por nós aqui como “Teologia Latino-Americana da Libertação”.²³

²⁰ Para as referências que vão se seguir neste trabalho sobre a *Teologia da Esperança*, nós estaremos utilizando a tradução brasileira da Loyola/Teológica, edição de 2005: MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, 2005. Junto a esta edição, quando se fizer necessário, analisaremos também a obra no seu idioma original. Para tanto, utilizaremos a edição da Gütersloher Verlags- haus: MOLTSMANN, J. *Theologie der Hoffnung*, 2005. Na bibliografia final apresentamos as obras de Moltmann que tivemos acesso em nossa pesquisa, bem como diversas publicações sobre o autor e sobre a Teologia da Esperança.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 30.

²² O próprio autor, Jürgen Moltmann, em sua visita ao Brasil em 2008, deixou uma obra que traduz um pouco esta atualização: MOLTSMANN, J. *Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina*, 2008.

²³ A opção de utilizar a expressão *Teologia Latino-Americana da Libertação* tem a intenção de identificar qual é a linha da teologia latino-americana que estamos apresentando no percurso deste trabalho, sabendo de antemão que não é a única expressão que aqui se encontra, embora seja aquela que mais se desenvolveu e assimilou os valores deste continente, dialogando com outras correntes e manifestações teológicas globais e caminhando sempre do particular para o universal. É uma teologia que começa a sua reflexão na base, dentro da prática e experiência de fé do próprio povo que “clama” e “grita” por libertação. O teólogo que aí se encontra passa a “ver” e a “ouvir” o contexto a partir de dentro, pois está inserido e compartilha da mesma visão e experiência. Nesta *kénosis* (que ele faz), o teólogo ilumina essa realidade aos olhos da fé e faz o seu discernimento teológico, conduzindo a teologia a uma prática pastoral determinada. Outro ponto que nos leva a falar de Teologia Latino-Americana da Libertação decorre do fato de que a Teologia da Libertação (TdL) em si foi um movimento que tomou outros caminhos além da América Latina, sendo identificada também com outros continentes, culturas e denominações religiosas. Dentre essas diversas *Teologias* da Libertação, destacamos a TdL Indígena, a TdL Negra (existente tanto na América Latina e América do Norte, como também em um aspecto particular nos países africanos), a TdL Hispana (EUA), a TdL Feminista (em alguns casos), a TdL Asiática etc. Uma boa apresentação destas teologias se encontra na seguinte obra: TAMAYO, J.-J. *Teologias da Libertação*, p. 820-827. O teólogo de nosso estudo – Jürgen Moltmann – também reflete em uma de suas obras sobre os diversos reflexos de uma teologia libertadora em âmbito de teologia global: MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 157-251. O Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL) que todos os anos acompanha o Fórum Social Mundial é uma prova dessa pluralidade na teologia e responde bem ao fato de esta temática ter encontrado espaço de reflexão e de assimilação em outras partes do mundo. Esse FMTL foi criado a partir de uma ideia em 2003, durante o Fórum Social Mundial que ocorreu na cidade de Porto Alegre/Brasil. O FMTL teve a sua primeira edição em 2005 na cidade de Porto Alegre, no mesmo momento em que ocorria o Fórum Social Mundial, aproveitando os mesmos discursos e o mesmo momento, digamos assim, *kairológico*. Em 2007, o encontro aconteceu em Nairóbi/Quênia, ampliando o discurso a um tom mais internacional e abrangendo ainda mais outras formas de teologia que se entendem também com um caráter libertador. Em 2009, o evento aconteceu na cidade de Belém/Brasil e, em 2011, retornou ao continente africano na cidade de Dakar/Senegal. Tradicionalmente, o evento sempre acompanha o Fórum Social Mundial. Dentre as produções que se seguem do evento, destacamos a de 2006: SUSIN, L. C. (Org.). *Teologia para outro mundo possível*, 2006. Maiores informações sobre o FMTL podem ser encontradas no site da organização: <<http://www.wftl.org>>. Vale apontar também a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, fundada em 1976 na Tanzânia (ASETT/EATWOT). Maiores informações sobre essa associação no site da organização: <<http://www.eatwot.org>>.

Num primeiro olhar, essa intenção em si não traz novidade, pois muitos teólogos da libertação tiveram uma aproximação significativa com a Teologia da Esperança de Moltmann em diversas ocasiões;²⁴ há aqui, de certa forma, uma influência. Mas, por outro lado, há um reflexo dessa teologia latino-americana na teologia de Moltmann, que a partir do contato com essa nova realidade e vendo um discurso onde a esperança exige a práxis, tece um novo tom à sua teologia, dando mais importância à realidade contextual em si. Fato que pode ser percebido no debate que ocorreu em torno da Teologia da Esperança e nos escritos posteriores do autor, como também nos seus discursos atuais que sempre tentam ver num quadro de esperança coletiva um horizonte mais próximo da realidade dos empobrecidos e das condições periféricas.²⁵

Tal aproximação entre as duas teologias pode ocorrer por haver pontos comuns entre ambas e por comungarem de um mesmo propósito, a partir da concepção de futuro de Deus revelado na missão da esperança cristã, entendido também sob o conteúdo de Reino de Deus como ação histórica. A novidade que pode ser apresentada nesta aproximação entre as duas teologias diz respeito ao nosso contexto atual, que, seguramente, não é o mesmo do início da Teologia Latino-Americana da Libertação nem o mesmo do surgimento da Teologia da Esperança, mas sim no modo como se dá a missão dessa esperança hoje, bem como às suas consequências teológicas. O interesse que temos em falar sobre as consequências decorre do tom que se exige da escatologia no contexto atual (performativa), contudo, não entraremos no que diz respeito à Teologia Pastoral, pois é um campo vasto e que requer uma atenção peculiar, devido às novas conjunturas sociais e eclesiais. Tal intenção à Teologia Pastoral exige um estudo mais detalhado e aplicado, a posteriori.

Destacamos, também, a AMERÍNDIA com início em 1978 e que tem um teor mais cristão e católico, mais próxima à realidade da Teologia da Libertação do continente latino-americano. Maiores informações: <<http://www.amerindiaenlared.org>>. Em nível de Brasil, destacamos a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), fundada em 1985, que não é, especificamente, uma associação da Teologia da Libertação, mas teve a sua importância no consolidar do discurso teológico no Brasil e, também, é fruto da influência dessa teologia em todo este continente. Disponível em: <<http://www.soter.org.br>>. De maneira mais específica para o conjunto do nosso trabalho, temos a intenção de favorecer um diálogo aproximativo com a Teologia da Libertação nas suas origens latino-americanas, no seu contexto popular, eclesial e acadêmico. Nas palavras de Leonardo e Clodovis Boff: uma teologia com caráter “profissional, pastoral e popular”. BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 25-40. Mais detalhes sobre essa teologia serão desenvolvidos no capítulo 3 deste trabalho.

²⁴ Isso pode ser encontrado logo no início com Rubem Alves e com Gustavo Gutiérrez. Rubem Alves apresenta um diálogo mais duro, mais provocativo com Moltmann. Já Gutiérrez procura na teologia de Moltmann fundamentos para caracterizar a esperança, mas ressalta também diferenças. O mesmo acontece com Hugo Assmann e demais teólogos da libertação. Indicamos: ALVES, R. *Teologia della speranza umana*, 1971; GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*, 2000; ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*, 1973. Os demais autores que seguiram na Teologia da Libertação mantiveram ou ampliaram esse diálogo, não para defender aspectos particulares de uma ou da outra, mas para atender a um aspecto público da teologia, no qual a esperança tem a sua particularidade. Este ponto será trabalhado de modo mais aprofundado no capítulo 3.

²⁵ Sobre o debate em torno da Teologia da Esperança, consultar: MARSCH, W.-D.; MOLTMANN, J. *Discusión sobre teologia de la esperanza*, 1972. Sobre os próximos escritos que tiveram essa influência, destacamos: MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca, 1975. MOLTMANN, J. *La Iglesia fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, 1978. Estas duas obras citadas somam-se à *Teologia da Esperança* e constituem o que se chama de “Trilogia Moltmaniana”, pois respondem a questões levantadas na obra inicial. Na obra *O Espírito da vida*, Moltmann traz comentários sobre a ação libertadora da teologia, mediante a ação do Espírito. Ver: MOLTMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 101-140. As demais obras de sua carreira teológica sempre tiveram um diálogo maior com o mundo em geral, aproximando-se de diversas realidades. Para o autor, esse é um caminho percorrido pela própria Teologia da Esperança, que, na maioria das partes onde foi apresentada, sua esperança foi traduzida por ação. Quando trabalharmos o autor e a sua teologia, tais obras aparecerão como referências de estudo. Estes pontos serão trabalhados de modo mais aprofundado nos capítulos 2 e 3 deste trabalho.

Dentro dessa linha de raciocínio, observamos que a atual sociedade apresenta-nos obstáculos e desafios para a implantação do Reino de Deus (tema fundamental para a teologia e muito debatido nas duas correntes teológicas que pretendemos estudar), que é a forma expressa do futuro de Deus revelado a nós por Jesus Cristo. Estas situações hodiernas, muitas vezes, persistem de outros tempos, ou surgem através de um conflito novo (novos paradigmas), devido a novas circunstâncias trazidas pela contemporaneidade. Diante dessas interpelações a teologia oferece uma resposta e a esperança cristã sente-se desafiada, pois ela se destina a um futuro e a fé cristã vive dessa esperança. Trata-se de uma força que vem transformar a realidade apresentada, confrontando o discurso de um *futuro novo* (O futuro de Deus) com uma *práxis correspondente* (a missão da esperança cristã).

Em se tratando do contexto latino-americano, surgem novas realidades políticas, sociais, culturais e religiosas que evocam um novo momento para o anúncio dessa esperança. Para compreender este novo momento, deveremos considerar a correspondência existente entre a esperança cristã e a situação cristã atual, levantando as diversas variantes que surgem e que contextualizam a nossa sociedade e o que ela espera. Tentaremos expor uma concepção de esperança que seja válida no contexto atual, sem ter a pretensão de que seja a única. Perguntamos: Como entender o futuro de Deus na missão da esperança, à luz da concepção de esperança apresentada pelo autor em questão, neste caso, Jürgen Moltmann? Qual é o sentido que move a atual sociedade, de modo especial, a sociedade latino-americana, a ter esperança num futuro que se apresente com vida e plenitude? Quais são os fundamentos que a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann nos oferece para responder às hipóteses do nosso trabalho e que podem num segundo momento ter aproximações com a teologia latino-americana, a partir da concepção de esperança que o autor nos apresenta?

Acreditamos que as respostas que vão emergir destas perguntas poderão oferecer consequências teológicas construtivas para a sociedade atual e para a própria teologia, que necessita cada vez mais fortalecer-se como um discurso público, fundamentado e coerente, projetando no horizonte da nossa missão o futuro de Deus, e nesse futuro o nosso encontro definitivo com Deus. Fazemos nossas as palavras de Moltmann que diz: “Uma ação criadora a partir da fé é impossível sem um novo pensamento e uma nova projeção a partir da esperança”.²⁶

Tendo feito esta apresentação, caminhamos agora para o percurso do nosso trabalho.

Para contextualizar o tema que nos propomos a desenvolver e antes de entrarmos na abordagem que a teologia de Moltmann nos favorece, optamos por fundamentar o tema teologicamente. Para nós, esta é uma parte importante, pois vai ao encontro com o que se sustenta dentro do horizonte da fé cristã e que já está fortalecido pela reflexão teológica. Desse modo, primeiramente, faremos uma exposição teológica sobre o futuro de Deus na missão da esperança, distinguindo o que se entende por esse futuro e, dentro dessa definição, apontar qual é

²⁶ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 53.

o Deus que esperamos na nossa fé e que nos faz viver em esperança. Descortina-se aí a perspectiva da promessa do Reino de Deus que nos contempla com vida em plenitude, fortalecida pela experiência e prática de Jesus, na qual devemos nos apoiar. Em resposta a estas questões, discernimos sobre a missão que decorre desse futuro revelado e apontamos qual é a esperança que o acolhe e caminha, em missão, na sua direção. Questionamos o *locus* da esperança no nosso contexto e os desafios da atual sociedade, compreendida em âmbito global, mas com uma atenção especial à realidade latino-americana na qual estamos inseridos. Trata-se do primeiro capítulo do nosso trabalho.

O nosso próximo passo, no capítulo 2, será apresentar a escatologia que se desenvolve na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e que perpassa pela vida do autor e por sua teologia, com forte influência no pensar teológico contemporâneo. Constatamos que o autor propõe um novo *logos* para a escatologia, focado no horizonte da esperança. Essa esperança, que o autor desenvolve na sua teologia, parte, antes de tudo, de uma experiência pessoal do próprio autor, sentida desde a sua juventude, quando foi prisioneiro de guerra em campo de concentração. Nesse momento, em meio a mortes e tragédias, ele se encontra com a esperança e na esperança encontra-se com Deus, e desse encontro íntimo, profundo e especial, parte todo o seu discurso teológico, produzido sempre contextualmente. Passando pela experiência pessoal do autor, caminhamos para a sua obra, que é onde nos debruçaremos para aprofundar a sua noção de esperança. Destacamos aqui os fundamentos e reflexões de sua *Teologia da Esperança* e a maneira como essa teologia pode tornar-se atual nos dias de hoje. Ressaltamos, porém, que o nosso foco estará dirigido para o contexto da obra, no qual acreditamos estar os fundamentos basilares da sua teologia. Serão desses fundamentos que partiremos para a aproximação e uma nova atualização da mensagem. As obras recentes do autor e demais reflexões que acarretam o seu caminhar nos servirão de suporte para fortalecer a nossa temática.

No capítulo 3, estenderemos uma reflexão sobre a Teologia Latino-Americana da Libertação, nosso ponto de aproximação. Começaremos com os dados históricos e teológicos de seu nascimento e como se desenvolvem as suas estruturas, caracterizadas dentro de uma teologia da práxis. Para tanto, é importante saber o seu método e o contexto de onde parte o seu raciocínio; no seu caso específico, do contexto do pobre. A partir desses aprofundamentos, levantaremos o modo como a Teologia Latino-Americana da Libertação acolheu os fundamentos da Teologia da Esperança, a maneira como ela aplicou em seu discursar a novidade escatológica que surgia naquele período da década de 60 do século XX; contexto, notoriamente, distinto da América Latina. Esse contato também teve um sentido inverso, pois Moltmann (e sua teologia) também teve uma recepção da Teologia Latino-Americana da Libertação e procurou, a seu modo, captar a mensagem transmitida e formalizar no seu labor teológico que a esperança, fortalecida na fé, exige a práxis.

Na última parte, capítulo 4, resgataremos os pontos que foram levantados pelas duas teologias e faremos uma aproximação entre elas, lançando-as agora num contexto determinado, próprio da missão. É quando fecharemos o nosso raciocínio teológico neste trabalho, apontan-

do as consequências teológicas dessa visão escatológica que trata do futuro de Deus na missão da esperança. Para tanto, todos os elementos que foram focados e fortalecidos nos capítulos anteriores nos servirão de base e de sustentação.

Dessa maneira, um estudo sobre *o futuro de Deus na missão da esperança* encontrará *relevância* na teologia atual, principalmente por resgatar as mais profundas aspirações que o ser humano é capaz de produzir a partir do futuro que lhe é revelado por Deus: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, *Deus-com-eles*, será o seu Deus” (Ap 21,3). Esse futuro revelado provoca no ser humano um sentimento de esperança, através do qual “toda a ação séria do homem é esperança em ato”.²⁷ Além disso, a esperança cristã é sempre, essencialmente, uma esperança para os outros. Ela se coloca em missão, a serviço daquilo que é prometido. Somente quando é vista dessa maneira, no campo da missão, é que ela torna-se, também, esperança individual.²⁸

A pertinência e a relevância desta pesquisa encontram-se também no fato de percorrermos esse caminho audacioso na perspectiva de um grande autor, neste caso, Jürgen Moltmann. Dentre os teólogos contemporâneos, ele é um dos autores que mais se debruçaram sobre o presente tema, *reordenando* toda a teologia na perspectiva da esperança, como novo *lógos* escatológico. No momento em que situamos o autor em sua trajetória, percebemos que sua história de vida e sua carreira teológica surgiram mediante este tema. A esperança foi a única força capaz de mantê-lo vivo durante grande período de cativeiro num campo de concentração (Norton Camp, Inglaterra) e, ainda hoje, num momento de maior serenidade, continua conduzindo o autor para “novas aventuras” (expressão que ele usa) dentro do infinito universo teológico.

Assim sendo, caminharemos na hipótese estabelecida tendo como base este autor e sua obra, aproximando a escatologia que se desenvolve em sua Teologia da Esperança da Teologia Latino-Americana da Libertação, dentro do contexto atual. Tendo isso claro, acreditamos que as consequências teológicas que tiraremos desta reflexão serão eficazes para a sociedade hodierna, bem como para a teologia contemporânea.

Portanto, falar de esperança na atualidade é falar de um tema teológico precioso, que encontra eco no coração de todo aquele que vive. É Deus que vem com seu futuro; e nós, em sua direção, na esperança, caminhamos em missão.

Seguimos, então, com a nossa reflexão.

Recebido: 17/12/2013

Aprovado: 04/02/2014

.....

²⁷ BENTO XVI. Op. cit., n. 35.

²⁸ Cf. *ibid.*, n. 48.



Paciência com Deus¹

Tomáš Halík²

Resumo: Segundo o autor, em vez de mapa do céu, o Evangelho é gramática que interpreta o mundo. Assim ele explica o Cristianismo: como hermenêutica das luzes e sombras da vida, que tem na paciência sua grande regra. Paciência que não é virtude moral, mas atitude intelectual: perante os paradoxos da vida há que sustentar o juízo e dar tempo para que a verdade aí escondida se possa revelar. O Jesus de Halík é um “mestre do paradoxo”. E o Cristianismo, o lugar onde o dramático paradoxo do Deus revelado e oculto se esclarece, embora não se dissolva. Ele sugere ser o Cristianismo a perspectiva que possibilita viver o paradoxo. Não promete eliminá-lo; apenas, com paciência, percorrer com todos os Zaqueus essa dura e incontornável faceta da vida.

Palavras-chave: Cristianismo; Espiritualidade; Paciência; Zaqueu.

Concordo com os ateus em muitas coisas, muitas vezes em quase tudo... exceto no que diz respeito à sua não crença de que Deus existe.

Perante o bulício mercantil de artigos religiosos de todo o gênero, eu, com a minha fé cristã, por vezes, sinto-me mais próximo dos cétricos, dos ateus, dos agnósticos, críticos de religião.

Com certo tipo de ateus partilho um sentimento de ausência de Deus no mundo. Contudo, considero a sua interpretação de tal sentimento demasiado precipitada, como que uma expressão de impaciência. Muitas vezes também me sinto oprimido pelo silêncio de Deus e pela sensação do afastamento divino. Percebo que a natureza ambivalente do mundo e dos inúmeros paradoxos da vida pode dar origem a expressões tais como “Deus morreu”, para explicar o fato do ocultamento de Deus. No entanto, também consigo encontrar outras interpre-
.....

¹ Este texto é a Introdução do livro de Tomáš Halík, *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro* (Coleção No Espírito), Ed. Paulinas, no prelo.

² Tomáš Halík nasceu em Praga (1948) e é formado em Ciências Sociais e Teologia. Sob a “cortina de ferro” trabalhou como psicoterapeuta e, na clandestinidade, como presbítero, tendo sido assessor do cardeal Tomášek, figura emblemática da chamada “Igreja do Silêncio”. Foi secretário-geral da Conferência Episcopal Checa e atualmente ensina Sociologia e Filosofia da Religião na Universidade Charles, em Praga. Atuou como consultor do Pontifício Conselho para o Diálogo com os Não crentes e hoje é membro da Academia Europeia da Ciência e da Arte.

tações possíveis da mesma experiência e outra atitude possível ante o “Deus ausente”. Conheço três formas de paciência (mútua e profundamente interligadas) para confrontar a ausência de Deus. São elas: a *fé*, a *esperança* e o *amor*.

Sim, a paciência é aquilo que eu considero a principal diferença entre fé e ateísmo. Aquilo que o ateísmo, o fundamentalismo religioso e o entusiasmo por uma fé demasiado fácil têm em comum é a rapidez com que se abstraem do mistério ao qual chamamos Deus – e é por isso que as três abordagens são para mim igualmente inaceitáveis. Nunca se deve considerar o mistério resolvido. O mistério, ao contrário de um mero dilema, não pode ser resolvido; há que esperar com paciência no seu limiar, perseverando aí – há que guardá-lo no coração, como fazia a Mãe de Jesus, segundo o Evangelho –, deixando-o amadurecer para que, a seu tempo, nos leve à maturidade.

Eu também nunca seria levado à fé pelas “provas da existência de Deus” presentes em muitos compêndios piedosos. Se os sinais da presença de Deus estiverem ao nosso alcance, à superfície do mundo, como alguns fanáticos religiosos gostam de pensar, não haveria necessidade de uma verdadeira fé. Sim, também há um tipo de fé que brota da simples alegria e encanto ante o mundo e a sua forma de ser – uma fé, talvez, suspeita de ingenuidade, mas cuja sinceridade e autenticidade não podem ser negadas. A fé dessa variedade alegre e luminosa acompanha, com frequência, o “encanto” inicial dos recém-convertidos, ou brilha de repente, de forma inesperada, em momentos preciosos da caminhada da vida, por vezes até nas profundezas da dor. Talvez se trate de um “antegoço” da invejável liberdade presente na fase suprema da nossa caminhada espiritual, o momento da afirmação final e total da vida e do mundo. É essa afirmação que, por vezes, ouvimos ser descrita como *via unitiva* ou *amor fati*, como a união mística da alma com Deus, ou como uma compreensiva e alegre aprovação do próprio destino no sentido do Zaratustra de Nietzsche: “Era ESTA... vida?... Bem... outra vez!...”

Por outro lado, estou convencido de que amadurecer na própria fé também implica aceitar e suportar momentos – e, por vezes, até longos períodos – em que Deus se mantém afastado ou parece ter-se escondido. O que é óbvio e demonstrável não requer a fé. Nós não precisamos ter fé, quando confrontados com certezas inabaláveis, acessíveis às nossas capacidades de razão, de imaginação ou de experiência sensorial. Precisamos da fé, precisamente, naqueles momentos crepusculares em que as nossas vidas e o mundo estão cheios de incerteza, durante a fria noite do silêncio de Deus. E a sua função não é trocar a nossa sede por certeza e segurança, mas *ensinar-nos a viver com o mistério*. A fé e a esperança são expressões da nossa paciência, precisamente nesses momentos – e o amor também o é. O amor sem paciência não é verdadeiro amor. Eu diria que isso se aplica tanto ao “amor carnal” como ao “amor a Deus”, se não tivesse a certeza de que, na realidade, existe apenas um amor, que, por sua natureza, é único, indiviso e indivisível. A fé – tal como o amor – está inseparavelmente ligada à confiança e à fidelidade. E a confiança e a fidelidade provam-se pela paciência.

Fé, esperança e amor são três aspectos da nossa paciência com Deus; são três formas de reconciliação com a experiência do ocultamento de Deus. Oferecem, por isso, um caminho

claramente diferente tanto do ateísmo como da “crença fácil”. Em comparação com esses dois atalhos muitas vezes propostos, porém, o seu caminho é, na verdade, bastante longo. Tal como o êxodo dos israelitas, é uma caminhada que atravessa vastidões desertas e tenebrosas. Além disso, é verdade que, de vez em quando, o rumo também se perde; é uma peregrinação que implica uma constante busca e um perder-se, por vezes. Sim, ocasionalmente, temos de descer ao abismo mais profundo e ao vale de sombras para reencontrar o caminho. Contudo, se o caminho não conduzisse aí, não seria caminho para Deus; Deus não mora à superfície.

Segundo a teologia tradicional, bastava à razão humana contemplar a criação do mundo para se convencer da existência de Deus – trata-se de uma afirmação com a qual, obviamente, ainda hoje podemos concordar. (Ou, mais precisamente, a razão é capaz de chegar a essa conclusão; apesar disso, o mundo é uma realidade ambivalente, que admite teoricamente outras perspectivas – e só pelo fato de a razão humana “ser capaz” de alguma coisa, isso não significa que a razão de cada indivíduo tenha de utilizar essa capacidade.) No entanto, a teologia tradicional proclamava que a convicção humana acerca da existência de Deus era uma realidade diferente da simples fé. A convicção humana reside no reino da “natureza”, ao passo que a fé transcende esse reino: é um dom – “a graça divina infusa”. Segundo Tomás de Aquino, a fé é um dom da graça infundido na razão humana, permitindo que a razão transcenda a sua capacidade natural e participe da perfeita cognição – embora de forma limitada –, pela qual Deus reconhece a si próprio. Contudo, continua a haver uma diferença tremenda entre a cognição permitida pela fé e o conhecimento de Deus, face a face, como “visão beatífica” (*visio beatifica*), que está reservada aos santos no Céu (ou seja, a nós também, se perseverarmos na paciência da nossa fé peregrina e no nosso desejo nunca-inteiramente-satisfeito até o limiar da eternidade).

Se a nossa relação com Deus se baseasse apenas na convicção de que Ele existe, que pode ser adquirida de forma indolor através de uma avaliação emocional da harmonia do mundo ou de um cálculo racional de uma cadeia universal de causas e efeitos, não corresponderia àquilo que eu tenho em mente quando falo de fé. Segundo os antigos Doutores da Igreja, a fé é um raio de luz mediante o qual o próprio Deus penetra nos espaços sombrios da vida humana. O próprio Deus está dentro dela como o toque do seu raio de luz, à semelhança do que acontece quando, percorrendo uma distância enorme, o sol com o seu calor toca a terra e os nossos corpos. E, naturalmente, tal como acontece com o sol, também há momentos de eclipse na nossa relação com Deus.

É difícil decidir se houve mais momentos de eclipse na nossa era particular do que no passado, ou se atualmente estamos mais informados e mais sensíveis aos mesmos. É igualmente difícil decidir se os sombrios estados mentais de ansiedade e dor por que tanta gente passa na nossa civilização moderna, e que nós descrevemos em termos extraídos da medicina clínica – que, por sua vez, os estuda com os seus recursos e a partir do seu ponto de vista, esforçando-se por eliminá-los –, são mais abundantes hoje do que no passado, ou se gerações anteriores lhes prestavam menos atenção devido a outras preocupações, ou se, porventura, tinham outras formas – possivelmente mais eficazes – de tratá-los ou de abordá-los.

Esses momentos de escuridão, caos e absurdo, de perder a segurança de uma ordem racional, evocam, de modo impressionante, aquilo que Nietzsche profetizou pelos lábios do seu “louco”, quando este anunciou a morte de Deus: “Como poderíamos nós beber o mar? Quem nos deu a esponja para apagarmos todo o horizonte? Que estávamos nós a fazer, quando soltamos este mundo do seu sol? Para onde nos estamos a mover? Para longe de todos os sóis...”.

Esses momentos de estar muito “longe de todos os sóis”, que, no grande palco da história, rotulamos com símbolos tais como “Auschwitz”, “Gulag”, “Hiroshima”, “11 de setembro” ou “civilização da morte”, e, ao nível cotidiano das vidas individuais, com as palavras “depressão” ou “esgotamento”, são para muita gente “o rochedo do ateísmo”. São a razão para acreditar que – no dizer do *Macbeth* de Shakespeare – “a vida é uma história contada por um idiota... sem significado algum”, e que o caos e o absurdo são o seu princípio e o seu fim. Contudo, também há pessoas – e o autor deste livro é uma delas – para quem a experiência do silêncio e do ocultamento de Deus neste mundo constitui o ponto de partida e um dos fatores básicos da própria fé.

Há poucas coisas que apontem para Deus e apelem tão instantaneamente a Deus como a experiência da sua ausência. Essa experiência é capaz de levar alguns a “acusar Deus” e, eventualmente, a rejeitar a fé. No entanto, existem muitas outras interpretações dessa ausência, de modo particular na tradição mística, e outras formas de reconciliação com ela. Sem a dolorosa experiência de um “mundo sem Deus”, é difícil para nós apreender o sentido da busca religiosa, bem como de tudo o que queremos dizer acerca da “paciência com Deus” e dos seus três aspetos: fé, esperança e amor.

Estou convencido de que uma fé madura deve incorporar essas experiências, a que alguns chamam “a morte de Deus” ou – de forma menos dramática – o silêncio de Deus, embora seja necessário sujeitar essas experiências a uma reflexão interior, além de se lhes submeter e de as ultrapassar com sinceridade e não de uma forma superficial ou fácil. Não pretendo dizer aos ateus que eles estão errados, mas que têm falta de paciência. Digo-lhes que a sua verdade é uma verdade incompleta.

Hans Urs von Balthasar gostava de utilizar a expressão “saquear os Egípcios”, para descrever a missão dos cristãos de adotar o melhor da “cultura pagã”, tal como os israelitas, à saída do Egito, arrebataram o ouro e a prata dos egípcios. Sim, devo admitir que, quando o velho ateísmo da modernidade europeia tiver caído no esquecimento, eu lamentaria que o Cristianismo não tivesse extraído e conservado o “ouro” nele contido, isto é, aquilo que nele havia de sincero e verdadeiro – mesmo que se tratasse da tal verdade incompleta.³

No entanto, devemos acrescentar imediatamente que “a nossa verdade”, a verdade religiosa da fé aqui na terra, também é “incompleta”, em certo sentido, pois, pela sua natureza

³ Num teor exato e – legitimamente – simétrico, o filósofo pós-moderno Slavoj Žižek escreve: “O verdadeiro legado cristão é demasiado precioso para ser deixado nas mãos de monstros fundamentalistas” (*The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London/New York, 2001, Verso, 2001, p. 2.)

intrínseca, representa uma abertura sobre o Mistério, que só será integralmente revelada no fim dos tempos. É por isso que devemos resistir ao engano do triunfalismo altaneiro. É por isso que temos alguma coisa a dizer aos “descrentes” e aos seguidores de outras religiões. É por isso que devemos escutar e aprender. Seria uma negligência censurável se o Cristianismo não aproveitasse em seu próprio benefício o fato de ter sido sujeito, na era moderna, e mais do que qualquer outra religião, às chamas purgativas do criticismo ateu; seria igualmente infeliz a falta de coragem para entrar nessa fornalha ardente, assim como a renunciar, no meio das chamas, à fé e à esperança que deveriam ser aí testadas e refinadas. Segundo o espírito do apóstolo Paulo, não deveríamos pedir que o corpo do Cristianismo fosse libertado do aguilhão do ateísmo. Esse aguilhão deveria, pelo contrário, despertar constantemente a nossa fé da complacência de falsas certezas, a fim de confiarmos mais no poder da graça – uma graça que se revela sobretudo nos nossos momentos de fraqueza.⁴

O ateísmo também pode ajudar-nos a “preparar o caminho do Senhor”: pode ajudar-nos a libertar a nossa fé de “ilusões religiosas”. Todavia, não devemos deixar que ele tenha a última palavra, como fazem muitas pessoas impacientes. Mesmo em momentos de grande exaustão, devemos manter-nos receptivos à mensagem, como aquela que o anjo levou a Elias, na sua caminhada até o monte Horeb: “Levanta-te e come, caso contrário a caminhada será demasiado longa para ti!”.

Seria difícil encontrar dois lugares na terra tão completamente diferentes do local onde surgiu a ideia deste livro e a localidade onde o seu manuscrito viria a ser redigido. Tal como os cinco livros que o precederam, escrevi-o quase na íntegra durante as minhas férias de verão, no silêncio profundo e no isolamento total de um eremitério na floresta, perto de um mosteiro situado na Renânia. A ideia do livro, porém, teve a sua origem durante uma gélida tarde de inverno, numa das ruas mais movimentadas do Planeta – a Broadway, em Nova Iorque – num dos pisos mais altos de um arranha-céu pertencente à editora Bertelsmann-Doubleday, numa sala com uma vista fascinante sobre os telhados cobertos de neve de Manhattan.

Enquanto eu discutia um contrato para uma versão em língua inglesa de *Confessor's Night* [A noite do confessor], o editor Bill Berry interessou-se pelo título de outro dos meus livros: a coletânea de Sermões *Addressing Zacchaeus* [Interpelando Zaqueu]. E, quando eu lhe expliquei por que razão tinha utilizado a história de Zaqueu como lema desse livro, ele incitou-me a desenvolver o “tema de Zaqueu” num livro independente, tal como Henri J. M. Nouwen fizera ao criar a sua famosa obra, *O regresso do filho pródigo*.

Pedi-lhe vários dias para pensar no assunto e passei esse tempo a vaguear pelas fervilhantes avenidas de Manhattan. A certa altura, na Quinta Avenida, entrei na Catedral de S. Patrício

.....
⁴ Cf. 2Cor 12,7-10.

– esse santuário de silêncio, no meio das vigorosas pulsações do coração da metrópole norte-americana – e decidi aceitar o desafio.

Gostaria de agradecer, mais uma vez, a Bill Berry e à minha agente literária, Marly Rusoff, pela sua inspiradora conversa desse dia, bem como aos padres do mosteiro situado no vale do Reno, pela sua bondosa e discreta hospitalidade, e a todos os meus amigos e colegas pelas orações que me ajudaram durante essas semanas de meditação e trabalho. Os meus sinceros agradecimentos vão ainda para o meu amigo Gerry Turner, pelos seus esforços em termos de tradução e pela difícil tarefa de passar todas as cores, odores e melodias da língua checa para a língua materna de Shakespeare e do cardeal Newman (e também para a sua versão americana).

A história evangélica de Zaqueu

Tendo entrado em Jericó, Jesus atravessava a cidade. Vivia ali um homem rico, chamado Zaqueu, que era chefe de cobradores de impostos. Procurava ver Jesus e não podia, por causa da multidão, pois era de pequena estatura. Correndo à frente, subiu a um sicómoro para vê-lo, porque Ele devia passar por ali. Quando chegou àquele local, Jesus levantou os olhos e disse-lhe: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje tenho de ficar em tua casa”. Ele desceu imediatamente e acolheu Jesus, cheio de alegria. Ao verem aquilo, murmuravam todos entre si, dizendo que tinha ido hospedar-se em casa de um pecador. Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: “Senhor, vou dar metade dos meus bens aos pobres e, se defraudei alguém em qualquer coisa, vou restituir-lhe quatro vezes mais”. Jesus disse-lhe: “Hoje veio a salvação a esta casa, por este ser também filho de Abraão; pois, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lucas 19,1-10).

Recebido: 21/11/2013

Aprovado: 05/12/2013



O significado do Amor: Uma comparação contemporânea e teológica de sua ocorrência e significados

Rafael Alberto dos Santos Maia

Resumo: O homem é caracterizado por ser um ser racional que se relaciona com aqueles que fazem parte de seu convívio social, ou seja, possui a capacidade de desenvolver relacionamentos interpessoais. Durante esses relacionamentos, vários sentimentos são experimentados, desenvolvidos e transformados, e um deles é o amor. Certamente o amor ocupa uma posição fundamental e essencial na vida humana, pois o homem, de certa forma, é um ser incompleto se não consegue sentir ou praticar este sentimento. A ausência do amor na vida humana afeta totalmente a estrutura deste ser complexo, seja na área física, emocional ou espiritual, pois certamente o amor está presente de forma ativa nestas esferas da vida humana.

Sendo assim, existe a necessidade da compreensão das funções do amor nestas três áreas de conhecimento. Na área física, entende-se aquilo que representa o amor para o homem em meio a seus relacionamentos; na área emocional, a sua contribuição para a formação do caráter humano (social, emocional ou sexual); e na área espiritual, a importância do amor através da visão bíblica, bem como suas definições e efeitos na vida da Igreja e do cristão. O contexto bíblico mostra uma espécie de amor muito mais profundo do que aquilo que o homem moderno entende por amor. Sua compreensão a partir do Antigo Testamento foi aprofundada e transformada na medida em que as páginas do Novo Testamento foram escritas. Pode-se dizer que Deus quer pegar o que o homem compreende por amor e transformá-lo em uma virtude que não está limitada a um simples sentimento momentâneo – em algo do “tamanho” e da “profundidade” de Deus.

Palavras-chaves: amor; vida da Igreja; virtude

Abstract: Man is characterized as a rational being that connects with those that are part of his social conviviality, in other words, he possesses the capacity to develop interpersonal relationships. During these relationships several emotions are experienced, developed, and transformed and one of those is love. Certainly love is a fundamental and essential position in the human life, because man, in a certain way, is an incomplete creature if unable to feel or practice this emotion. The absence of love in life totally affects the structure of this complex

creature whether physically, emotionally, or spiritually because love is present in an active way in these spheres of the human life.

In that case there is a need to understand love's functions in three knowledge areas: First, in the physical area, understanding that which represents love for the man in his relationships. Second, in the emotional area its contribution for the formation of the human character (social, emotional or sexual). Third, in the spiritual area, is the importance of love through the biblical vision, with its definitions and effects in the life of the church and of the Christian. The biblical context shows a type of much deeper love than that which the modern man understands for love. This understanding starting from the Old Testament was deepened and transformed in the measure in that the pages of the New Testament were written. It can be said that God wants to take that which the man understands of love and transform it into a virtue that is not limited to a simple momentary feeling – into something of the “size” and of the “depth” of God.

Keywords: love, life of the Church; virtue

Introdução

Durante grande parte do decorrer da história humana, vários pesquisadores dedicaram tempo para estudar o comportamento humano em meio à sociedade em que vivem. Suas ações, reações, sentimentos, em seu contexto social e cultural, foram listados e analisados. Áreas da personalidade humana foram dissecadas com o intuito de descobrir a fundo o que de fato faz parte da formação e do caráter humano.

Em meio a tantas pesquisas, uma das afirmações consequentes é o fato de que os sentimentos são grandes responsáveis por diversas ações humanas, seja em relação a si mesmo, seja com aqueles que fazem parte de seu convívio social. Certamente a angústia, a alegria, a tristeza, a bondade, a paixão, entre outros sentimentos, podem ser apontados como agentes motivadores do agir do homem em determinadas situações. Todavia, o amor, mesmo em sua amplitude de definições, pode ser visto como um sentimento que transforma e influencia totalmente o comportamento humano, seja ele ausente ou presente na vida de determinado indivíduo. O amor está presente nos relacionamentos entre pais e filhos, marido e mulher, amigos, ações caridosas e entre outros tipos de relacionamentos. Este sentimento motiva e movimenta a vida das pessoas.

No campo espiritual, Deus é entendido como sendo a plenitude do amor, ou seja, Deus é amor! Isto implica que este sentimento já existia antes mesmo da criação humana e era vivido em toda a sua pureza no plano eterno. Portanto, se o amor inicialmente estava em Deus, pode-se dizer que Deus permitiu que o homem desenvolvesse a capacidade de demonstrar o seu amor através da vida, capacitando-o a amar, sentir-se amado e viver os efeitos deste amor.

Diante destas circunstâncias surge a pergunta: qual o significado do amor na vida humana? Para encontrar a resposta de tal questão, esta pesquisa usa duas principais fontes: estudos de Psicologia acerca do papel do amor na vida humana e as definições que a Bíblia apresenta sobre o amor em suas línguas originais (hebraico e grego). Algumas questões corolárias também serão abordadas, tais como: a) as definições do termo amor tanto para o homem contemporâneo quanto para o homem no contexto bíblico. Portanto, nesta pesquisa consta apenas uma comparação das definições contemporâneas do amor relacionadas com as definições dos principais termos originais da Bíblia para aquilo que pode representar o amor.

I – O significado do amor para o homem

1.1 CONCEITO CONTEMPORÂNEO PARA O AMOR

De modo geral, o amor sempre é descrito como um sentimento que está única e exclusivamente ligado ao campo dos relacionamentos, sejam eles heterossexuais ou homossexuais. Pode ser definido como “uma energia que cresce dentro de nós e nos convida a estar com o outro [...] que impulsiona para a vida [...] nos dignifica e nos dá a verdadeira dimensão do nosso valor”.¹ Contudo, para uma sistematização de seus principais conceitos, o amor pode ser dividido em três principais formas: amor-paixão, amor-companheirismo e amor-altruísmo.

1.1.1 O AMOR-PAIXÃO

A primeira forma se trata do amor-paixão que pode ser definido como um “estado desenfreado de emoção, uma confusão de sentimentos: carinho e sexualidade, alegria e dor, ansiedade e alívio, altruísmo e ciúmes”.² Sobre este tipo de amor, Schopenhauer afirmou o seguinte: “A paixão sexual é a causa da guerra e o fim da paz, a base do que é sério e objetivo do gracejo, a fonte inesgotável do espírito, a chave de todas as alusões, e o significado de todas as misteriosas sugestões [...] só porque a mais profunda seriedade se encontra em seus fundamentos [...] Mas tudo isso está de acordo com o fato de que a paixão sexual é a semente da vontade de viver, e, por conseguinte, a concentração de todo desejo”.³ Tal característica do amor também atinge diretamente a fisiologia humana através de sensações físicas causadas pela alta dosagem de substâncias como dopamina e neopinefrina presentes em pessoas apaixonadas.⁴

.....
¹ SHINYASHIKI, R. T. Amar pode dar certo, p. 19-20.

² HATFIELD, E. Uma nova visão do amor, p. 2.

³ Apud MAY, R. Eros e repressão, p. 305.

⁴ SÁ, P. A química do amor, Belém/PA, 2008. Disponível em: <http://www.quimicafina.com/a_quimica_do_amor.html>. Acesso em: 31 mar. 2009.

1.1.2 O AMOR-COMPANHEIRISMO

A segunda forma trata-se do amor-companheiro e pode ser definido como uma emoção calma, uma afeição amigável e uma profunda ligação a alguém. Esta esfera envolve convívio íntimo, agradável, amigável, cordial, afetuoso, leal, disposto e atuante em quaisquer circunstâncias; coleguismo e camaradagem, sendo que, em sua essência, deve apresentar predileção (preferência, afeto exagerado, exclusividade),⁵ ternura, disponibilidade e ação. É o afeto sentido por aquelas pessoas que estão profundamente ligadas. Neste caso, a única diferença entre gostar e amar está relacionada à profundidade dos sentimentos de determinada pessoa e o grau de envolvimento em relação ao outro.⁶

1.1.3 O AMOR-ALTRUÍSMO

Certamente este é o tipo de amor que pode englobar, assimilar e ao mesmo tempo complementar os tipos analisados anteriormente. Ele não é necessariamente um sentimento que está presente em relações heterossexuais ou homossexuais, pois é muito mais amplo e profundo. Vai além daquilo que é visto nestes relacionamentos, pois é simplesmente doado, investido. Não considera aquilo que o objeto de amor possui em talentos nem se ele retribuirá este amor ou não. O oposto deste amor é aquele que se dá de forma condicional, ou seja, o amor existe por aquilo que a outra pessoa faz ou pelo quanto ela se esforça para agradar o ser amado.⁷ Sobre este amor, fazendo uma alusão a Deus, o escritor C. S. Lewis afirma o seguinte: “Os amores naturais passam a ser tipos de caridade, embora não percam sua qualidade de amores naturais. Da mesma forma que Cristo é perfeito Deus e perfeito homem, os amores naturais são chamados para tornar-se perfeita Caridade (amor) e também perfeitos amores naturais. Do mesmo modo como Deus se torna Homem ‘não pela conversão da Divindade em carne, mas introduzindo em Deus a humanidade’, isso acontece aqui. A caridade (o amor) não se dilui no simples amor natural, mas este é introduzido, feito instrumento adaptado e obediente, do próprio amor”.⁸

1.2 CONTRIBUIÇÕES DO AMOR NO DESENVOLVIMENTO DO CARÁTER HUMANO

Assim como diversos fatores colaboram para o desenvolvimento normal e natural de uma pessoa, o amor, visto em manifestações de sentimentos ou emoções, também ocupa seu grau de importância no processo de formação de caráter de um indivíduo. Certamente esta perso-

⁵ SCOTTINI, A. Dicionário escolar da língua portuguesa, p. 364.

⁶ ALTINI, D. O amor no século XXI, p. 19.

⁷ POWELL, J. Amor incondicional: amor sem limites, p. 80-82.

⁸ LEWIS, C. S. Os quatro amores, p. 103-104.

nalidade individual, vista através de sentimentos, acompanhará o ser humano e influenciará em suas ações físicas e intelectuais durante o decorrer da sua vida. Portanto, podem ser citadas algumas áreas do caráter humano onde o amor exercerá certa influência durante o processo de formação.

1.2.1 FORMAÇÃO DO CARÁTER SEXUAL

A importância do amor na vida do ser humano ocorre antes mesmo do seu nascimento, durante o seu desenvolvimento embrionário. No útero da mãe, o bebê recebe estímulos que no futuro poderão contribuir para que este novo indivíduo sinta-se amado ou rejeitado por sua família. Durante o período de gestação, a criança, através dos estímulos enviados pela mãe, de certa forma pode sentir-se aceita ou não pelo mundo exterior. Portanto, o amor desde os primórdios da vida indica uma sensação de aceitação, sendo que a ausência deste terno sentimento implica rejeição.⁹

1.2.2 FORMAÇÃO DO CARÁTER SOCIAL

O ser humano é um ser individual, social, coletivo, capaz de se mostrar-se solidário e receptivo à solidariedade do outro, um ser complexo, sensível, possuidor de desejos, com sentimentos e pensamentos conscientes, um ser de palavras e de diálogo, ator de sua própria história, necessariamente relacionado com outros seres humanos e com a natureza.¹⁰ Esta definição sobre o homem possui algumas afirmações que chamam a atenção por se referirem à capacidade do homem no ato de relacionar-se com outros indivíduos.¹¹ Pode-se dizer que, para uma boa construção do caráter social de um indivíduo, aqueles que o conduzem durante este processo devem lhe fornecer estímulos para que aprendam a identificar-se com a sociedade e demonstrar sentimentos de amor social por aqueles que necessitam, bem como por aqueles que pensam não necessitarem. Isso não significa que uma pessoa, por amar a sociedade, irá aderir a seus costumes e práticas, principalmente se elas fogem de uma conduta moral e ética adequada. Pelo contrário, amará cada pessoa como um ser social apesar de suas diferenças culturais, sejam elas em prática ou em pensamentos.

1.2.3 FORMAÇÃO DO CARÁTER EMOCIONAL

As emoções ocupam um propósito fundamental na vida do ser humano, pois é através dela que o indivíduo consegue expressar aquilo que permeia o seu interior, pensamentos, anseios, entre outros. “As emoções são expressões afetivas acompanhadas de reações intensas e breves
.....

⁹ HERRIOT, P. A pessoa em psicologia, p. 84-85.

¹⁰ BETTINELLI, L. A. Cuidado solidário, p. 36.

¹¹ Ibidem, p. 36.

do organismo, em resposta a um acontecimento inesperado.”¹² Portanto, neste caso, o amor ensinado e vivenciado de uma forma saudável, sem a intenção de bloquear sentimentos, certamente contribui para um desenvolvimento apropriado do caráter emocional do ser humano. Isto se dá porque a pessoa que obteve um desenvolvimento emocional equilibrado conseguirá ser menos submissa às explosões emocionais comuns durante a vida e saberá como agir e, principalmente, reagir diante das variadas circunstâncias do dia a dia.¹³ “As emoções e os sentimentos são como que alimentos de nosso psiquismo e estão presentes em todas as manifestações de nossa vida. A apreensão do real é feita de modo sensível e reflexivo e, portanto, é feita pelo pensar, sentir, sonhar, imaginar.”¹⁴

É evidente que as definições anteriores acerca do amor são paradoxais. Enquanto algumas se limitam à área sexual, especificamente no campo do relacionamento humano, outras abordam apenas questões comportamentais. Na tentativa de definir este sentimento e a sua importância na vida humana, autores como Freud, Hatfield, Altini, Carl Jung se homogeneízam e ao mesmo tempo apresentam divergências em suas opiniões. Contudo, todos estes autores concordam que o amor é fundamental para a formação, desenvolvimento e relacionamento humanos.

II – O significado do amor na Bíblia

Diante das definições anteriores acerca do amor, que são limitadas ao descrever o significado deste sentimento e as suas aplicações na vida humana, necessita-se de considerações mais profundas sobre este termo. Tal profundidade poderá ser encontrada apenas no ser de Deus, através daquilo que está registrado na Bíblia Sagrada. Contudo, mesmo estes relatos proporcionam apenas esclarecimentos que são inteligíveis para a limitação da mente humana, pois o amor de Deus, por ser subjetivo, jamais poderá ser definido por palavras e pensamentos limitados, que partem de mentes objetivas e humanas. O amor divino pode abranger vários aspectos práticos e essenciais para a vida, e suas definições, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, devem ser analisadas minuciosamente.

2.1 O AMOR NO ANTIGO TESTAMENTO

Geralmente, o Deus do Antigo Testamento é conhecido por sua ira, por ser “judicial, duro, poderoso na guerra, severo e cruel”.¹⁵ Contudo, esta afirmação está longe de ser verdadeira,

¹² BOCK, A. M. B. *Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia*, p. 175.

¹³ BOCK, A. M. B. *Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia*, p. 179.

¹⁴ *Ibidem*, p. 179.

¹⁵ SMITH, R. L. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 185.

pois a ira de Deus apresenta apenas um lado do retrato que o Antigo Testamento faz de Deus, enquanto o amor é o outro lado deste retrato. Com isso, algumas palavras hebraicas que ajudam na compreensão do amor no Antigo Testamento devem ser analisadas.¹⁶

2.1.1 O TERMO AHAB

Este termo possui variações em sua forma, podendo ser encontrado como aheb, ohab e ahaba. O Dicionário Internacional do Antigo Testamento afirma que “há uma pequena variação no sentido básico deste verbo. A variabilidade do sentido vai desde o amor infinito de Deus por seu povo até os apetites carnis de um glutão preguiçoso”.¹⁷ Apesar da etimologia da raiz não estar clara, este termo pode abranger uma raiz com mais de um sentido, significando “soprar”, “desejar”, “chorar por”. A partir disso, “o amor pode ser definido como um desejo ao mesmo tempo violento e voluntário”.¹⁸

A primeira forma humana que é aplicada a este termo faz referência ao amor entre marido e mulher (Gn 24.67; 29.18, 20, 32; Jz 16.4, 15; 1Sm 1.5; 18.20, Ez 16.8; Os 3.1).¹⁹ Ahab também pode ser usado indicando o amor entre amigos, sendo que o melhor exemplo é visualizado através da amizade existente entre Jônatas, filho de Saul, e Davi (1Sm 18.1-3). Jônatas não mediu esforços em proteger seu amigo de toda a injustiça que seu pai Saul impunha a Davi.²⁰ Por fim, ahab também representa o amor dos pais pelos filhos (Gn 22.2; 25.28; Os 11.1).²¹

2.1.2 O TERMO HESED

A maioria dos teólogos não atinge uma definição final sobre aquilo que significa o termo hesed. Contudo, grande parte concorda que este termo está intimamente relacionado ao amor de Deus apresentado no Antigo Testamento. Se, por um lado, ahab é ilustrado através de relacionamentos interpessoais, este tipo de amor (hesed) pode ser compreendido e traduzido a partir de termos como bondade, bondade amorosa e misericórdia.²² Por mais que a etimologia da palavra seja incerta, é de consenso maior que sua expressão indica algo “que tem a ver com força”. Portanto, pode-se dizer que este amor é potencializado em bondade e misericórdia. Frequentemente, o Antigo Testamento fala da abundância ou grandiosidade do hesed de Deus

¹⁶ Ibidem, p. 185.

¹⁷ ALMEN, R. L. 29. In: HARRIS, R. L. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, p. 19-20.

¹⁸ SMITH, R. L. Op. cit., p. 185.

¹⁹ SCHAEFFER, E. Celebração do matrimônio, p. 21-22.

²⁰ SMITH, R. L. Teologia do Antigo Testamento, p. 185.

²¹ Ibidem, p. 185.

²² HARRIS, R. L. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, p. 499.

(Ex 34.6; Nm 14.19; Ne 9.17; 13.22; Sl 5.7; 36.5; 69.13; 86.5, 15; 103.8, 11; 106.7, 45; 117.2; 119.64; 145.8; Lm 3.32; Jl 2.13; Jn 4.2). Em um conceito geral, pode-se dizer que hesed se refere primordialmente ao “amor por escolha”.²³ “O que se vê é que hesed contém dois elementos básicos. Um é a ideia de força, lealdade, fidelidade. O outro é a ideia de bondade, misericórdia e graça. Talvez “dedicação” capte os dois elementos da palavra.”²⁴ Sobre esta definição de misericórdia, Tozer afirma o seguinte:

Se lembrássemos que a misericórdia de Deus não é uma disposição temporária, mas um atributo do Deus eterno, jamais temeríamos que ela um dia pudesse cessar. A misericórdia não teve início, mas existe desde a eternidade; também nunca deixará de existir. Não aumentará jamais porque é infinita; e nunca será menor, pois a infinidade não pode sofrer diminuição. Não há nada que tenha ocorrido ou que ainda possa acontecer no céu, na terra ou no inferno, que possa mudar a terna misericórdia do nosso Deus. Ela dura para sempre, uma imensidão ilimitada e pujante de piedade e compaixão divina.²⁵

2.1.3 OS TERMOS HANAN E HEN

Em comparação com os termos anteriores, *ahab* (amor) e *hesed* (amor fiel), existem outras duas raízes hebraicas que com frequência têm a conotação de amor: *hanan* e *hen*. A primeira indica a ideia de graça ou amor/favor imerecido. Quando comparada com *hesed*, a qual se trata de um tipo de amor por escolha, *hanan* demonstra o amor imerecido de alguém superior por alguém inferior. O termo *hen* apresenta o mesmo conceito, indicando a ideia de favor imerecido, graciosidade suprema, condescendência por parte de alguém superior, sem que ele tenha a menor obrigação de agir assim. Nenhuma acusação de dureza ou crueldade pode ser levantada contra quem não a oferece.²⁶

Neste contexto, graça descreve uma ação sincera de uma pessoa que tem algo para dar a alguém com necessidade. Pode ser ilustrada através da ação onde alguém se curva ou se inclina em prol de outrem. No campo divino, trata-se da “intervenção” de Deus para salvar e ajudar seu servo ou nação fiel baseado em sua (de Deus) graça e amor. O conceito de favor está total-

²³ SMITH, R. L. Op. cit., p. 187.

²⁴ Ibidem, p. 187.

²⁵ TOZER, A. W. Mais perto de Deus, p. 108.

²⁶ SMITH, R. L. Teologia do Antigo Testamento, p. 189.

mente relacionado com a maneira com que Deus demonstra sua graça e dificilmente poderá ser compreendido separadamente.²⁷

2.2 O AMOR NO NOVO TESTAMENTO

2.2.1 O TERMO *STORGÉ*

Apesar de este termo aparecer raramente durante os escritos do Novo Testamento, sua definição é importante para que o pensamento acerca daquilo que o amor representava possa ser entendida, seja em sua essência, seja nas suas variações no contexto neotestamentário, mais especificamente na escrita grega. O Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento apresenta uma breve definição sobre o significado do termo *storge*: “significa ‘amar’, ‘sentir afeição’, especialmente do mútuo amor entre pais e filhos. Pode-se empregar também do amor de um povo pelo seu soberano, o amor de um deus tutelar pelo povo, e até dos cachorros por seu dono. É menos comum para o amor entre os cônjuges, e não ocorre em parte alguma no NT, a não ser nos compostos *astorgos* (Rm 1,31; 2Tm 3,3) e *philostorgos* (Rm 12,10). Acha-se, no entanto, nalguns escritos cristãos primitivos (e.g. 1Clem 1.3; Policarpo 4.2)”²⁸

A afeição, por assim dizer, é caracterizada pela sua total dedicação em relação a outro ser. Este sentimento pode existir tanto entre relacionamentos interpessoais quanto entre um ser humano e um animal. Porém, é fundamental que nesta relação exista alguém que doe e alguém que necessite. Pode ser dita como o amor mais humilde, pois para acontecer não necessita de uma explosão de sentimentos, pois basta apenas algo em comum entre ambas as pessoas para que ela ocorra, como por exemplo, entre amigos, familiares ou conhecidos. Em sua forma saudável, ela (a afeição) visa o objetivo de demonstrar este tipo de amor, seja por ações ou por palavras, até que o objeto em questão se torne independente e maduro o suficiente para caminhar e conduzir sozinho a sua vida.²⁹

2.2.2 O TERMO *PHILIA*

No Novo Testamento, o termo *philia*, originário do verbo *phileo*, geralmente é encontrado em palavras compostas, sendo que sua ênfase principal está no “amor por um amigo ou irmão” (2Pe 1,7), por pessoas que tem vínculos estreitos, de sangue ou de religião, e também no con-

²⁷ HARRIS, R. L. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, p. 501.

²⁸ GÜNTHER, W. Amor. In: COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. 1, p. 113.

²⁹ LEWIS, C. S. Os quatro amores, p. 30-32.

texto de um relacionamento entre o pai e o filho (Jo 15.19; 11.36; 16.27) – uma amizade.³⁰ O Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento propõe a seguinte definição para o termo *philia*:

phileo é a palavra mais generalizada para “amar” ou considerar com “afeição” [...] denota principalmente a atração de pessoas entre si, quando estão estreitamente ligadas dentro e fora da família; inclui a “preocupação”, “cuidado” e “hospitalidade”, bem como o amor às coisas no sentido de “gostar de”. As ideias que se vinculam com *phileo* não têm ênfase claramente religiosa.³¹

Para este tipo de amor, a melhor tradução pode ser encontrada no termo português “amigo”, ou “amor-amigo”. Porém, sua definição não pode ser explicada a partir daquilo que se entende por amizade no mundo contemporâneo. Não é apenas uma relação entre pessoas que apresentam interesses em comum ou um sentimento que é baseado em um breve conhecimento entre ambas as partes. Geralmente, para descrever um relacionamento entre homem e mulher, é sugerida a imagem de duas pessoas que estão “face a face”, ou seja, estão olhando uma para a outra, perdidas em seus pensamentos, chegando ao ponto de sincronizarem até mesmo suas respirações na presença do ser amado. Contudo, no caso da amizade (*philia*), a imagem sugerida é de alguém que está “lado a lado”, ou seja, os envolvidos por esta amizade apresentam um sentimento que as une que é muito diferente da afeição (*storge*) ou da paixão (*eros*). “Sem *Eros* nenhum de nós teria sido gerado e sem a Afeição ninguém teria sido criado; mas podemos viver e procriar sem a Amizade”.³²

2.2.3 O TERMO EROS

Apesar de não estar presente nos escritos do Novo Testamento, o termo grego *eros*, que é empregado para descrever o amor entre o homem e a mulher, fazia parte da cultura corrente da época e é importante para a compreensão daquilo que representava o amor em suas várias formas no contexto neotestamentário. Dentro da composição deste amor, está implícito o desejo, o anseio e o anelo pela pessoa amada. Pode-se dizer que *eros* é o amor que deseja tomar posse. Certamente, esta é a palavra que mais abrange a sexualidade humana, podendo ser entendida como um amor em forma de paixão, ou seja, um sentimento totalmente envolvente. Pode ser definido como o estado de “estar amando” ou a espécie de amor em que os amantes estão “envolvidos”.³³ “*Eros* (daí erótico) designava especialmente o amor desejo; desejo não só

³⁰ GÜNTHER, W. Amor. In: COENEN, L; BROWN, C. Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. 1, p. 117.

³¹ *Ibidem*, p. 113.

³² LEWIS, C. S. Os quatro amores, p. 48.

³³ GÜNTHER, W. Amor. In: COENEN, L; BROWN, C. Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. 1, p. 113.

de homem pela mulher, mas também de qualquer objeto digno de ser possuído (amor ao belo, ao bem etc. Este amor possessivo foi o principal impulso da vida moral [amor às virtudes] artística [amor ao belo], filosófica [amor ao verdadeiro] e religiosa [amor aos deuses, à vida eterna, à imortalidade etc.]) no mundo greco-romano.”³⁴

Com isso, sobre esta forma de amor, entende-se que se trata de um amor que subestima tudo aquilo que está relacionado à individualidade humana. Pois no eros, homem e mulher abrem mão de suas características pessoais e de seus próprios desejos para simplesmente contemplarem o ser amado e se fazerem testemunhas da vida desta pessoa. Porém, o eros que não está alicerçado no amor de Deus, no momento em que não se fizer presente, certamente deixará um espaço vazio, que poderá afetar a estabilidade deste relacionamento. Portanto, o eros, em sua essência, é uma espécie de amor que une duas pessoas. Mas, se o amor de Deus estiver presente e ativo nesta relação, será aquilo que garante a permanência desta união.

2.2.4 O TERMO AGAPE

É evidente que este amor não pode ser comparado em esfera alguma com as definições anteriores, pois ele é supremo, é majestoso. Não parte de um elemento objetivo, é originário de um ser subjetivo, ou seja, é divino. O termo agape indica a ideia de um amor caridoso, algo sentido independentemente do merecimento do objeto amado. Talvez a palavra “caridade” indique esta ideia, porém o termo “amor” em si, em sua forma incondicional, expressa o significado de agape.³⁵ “No NT, o amor é uma das ideias centrais que expressam o conteúdo total da fé cristã (Jo 3,16). A atividade de Deus é o amor, que procura o amor recíproco do homem (1Jo 4,8.16)”³⁶

Este amor não está baseado em algo físico, passageiro ou limitado; ele está firmado naquele que é eterno e jamais deixará de existir. Para o homem, isto garante total segurança em experimentar a ação deste amor em sua vida, pois jamais será pego de surpresa na possibilidade deste amor deixar de existir.³⁷ Falando sobre a decepção de alguém no momento da morte de um ente amado, Lewis afirma o seguinte: “isto é o que acontece, diz ele, quando entregamos nosso coração a qualquer coisa além de Deus. Todos os seres humanos morrem. Não permita que sua felicidade dependa de algo que pode perder. Caso o amor deva ser uma bênção e não uma maldição, deve dirigir-se ao único amado que jamais partirá”³⁸

.....
³⁴ ALLMEN, J. J. Vocabulário bíblico, p. 31.

³⁵ GÜNTHER, W. Amor. In: COENEN, L.; BROWN, C. Op. cit., p. 113-116.

³⁶ GÜNTHER, W. Amor. In: COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. 1, p. 116.

³⁷ CHAMPLIN, R. N. Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia, v. 1, p. 138-139.

³⁸ LEWIS, C. S. Os quatro amores, p. 94.

O amor incondicional corresponde a um dos mais profundos anseios, não apenas da criança, mas de todo ser humano; por outro lado, quando a pessoa é amada por mérito, por merecer esse amor, fica sempre na dúvida; talvez eu não tenha agradado à pessoa que quero que me ame, talvez isso, talvez aquilo – sempre existe o medo de que o amor desapareça. Além disso, o amor “merecido” deixa facilmente uma sensação amarga de que a pessoa não é amada pelo que é, mas somente porque agrada; que a pessoa, em última análise, não é amada de verdade, mas usada.³⁹

O amor ágape possui três principais ações na vida do homem. A primeira ação que agape desperta no ser humano é que o amor de Deus capacita o homem a amar até aqueles que não mereceriam o seu amor; sejam eles criminosos ou pessoas as quais a sociedade como um todo rejeita.⁴⁰ A segunda ação do amor agape no homem pode ser percebida pelo fato de que o amor de Deus desperta no coração humano a necessidade de amar o próprio Deus.⁴¹ A terceira ação que agape manifesta na personalidade humana é a mescla da capacitação dada por Deus em amar qualquer pessoa e o amor que é destinado ao próprio Deus.⁴²

De certa forma, pode-se dizer que quando o ser humano aceita a soberania deste amor em sua vida, Deus apodera-se de todos os tipos de amor (sentimentos) presentes no coração humano, transforma-os e capacita-os a experimentarem o agape de Deus no *storge*, no *philia* e no *eros*. “O que provavelmente iremos esquecer é a necessidade de uma transformação mesmo quando o amor natural tem permissão para prosseguir.”⁴³ “O amor incondicional corresponde a um dos mais profundos anseios, não apenas da criança, mas de todo ser humano; por outro lado, quando a pessoa é amada por mérito, por merecer esse amor, fica sempre na dúvida; talvez eu não tenha agradado à pessoa que quero que me ame, talvez isso, talvez aquilo – sempre existe o medo de que o amor desapareça. Além disso, o amor ‘merecido’ deixa facilmente uma sensação amarga de que a pessoa não é amada pelo que é, mas somente porque agrada; que a pessoa, em última análise, não é amada de verdade, mas usada.”⁴⁴

Conclusão

Indubitavelmente, a compreensão daquilo que representa o amor para a humanidade é muito mais ampla em relação àquilo que foi visto nesta pesquisa. Contudo, pode-se dizer que a compreensão geral do amor, ao ser comparada com as definições bíblicas propostas dificilmente será encontrada em harmonia. Pois, enquanto grande parte dos estudiosos do compor-

.....
³⁹ POWELL, J. Amor incondicional: amor sem limites, p. 82.

⁴⁰ CHAMPLIN, R. N. Op. cit., 141.

⁴¹ LEWIS, C. S. Op. cit., p. 102.

⁴² MORSH, G. O poder de servir aos outros, p. 111-124.

⁴³ LEWIS, C. S. Os quatro amores, p. 103.

⁴⁴ POWELL, J. Amor incondicional: amor sem limites, p. 82.

tamento humano afirma que o amor é condicionado por estímulos sexuais, a Bíblia demonstra que o amor pode fazer parte de relacionamentos simples, tais como a amizade, onde não existe, necessariamente, o interesse sexual implícito e que em sua forma esplêndida (agape) é uma virtude eterna que se manifesta na vida daqueles que buscam a Deus através de sentimentos ativos.

No primeiro capítulo, é ressaltado o fato de que em ambas as definições, bíblicas e seculares, demonstram conceitos semelhantes ao tratar o amor como participante na formação do caráter humano. Sem o amor, parece que o ser humano apresenta uma deficiência totalmente explícita em sua forma de pensar, agir e até mesmo se relacionar com as demais pessoas.

Já no segundo capítulo, ao analisar o amor no contexto bíblico, pode-se dizer que as suas definições, tanto no Antigo e quanto no Novo Testamento, são complementares umas as outras. Mas o termo hesed, ao ser comparado com o termo agape – mesmo designando uma espécie semelhante de amor (que vem de Deus) – apresenta certa evolução na sua atuação no ser humano. Enquanto que hesed era um amor apenas destinado a Deus e proveniente dele, agape abrange estas mesmas qualidades e, ao mesmo tempo, as amplia, ao afirmar que o amor que vem de Deus deve ser expresso através de ações humanas. Pode-se dizer que, no decorrer da história, Deus ensinou o homem a demonstrar amor ao próprio Deus, e, no decorrer dos tempos, após o ministério e ensinamentos de Cristo, mostrou que este amor deveria transbordar a essência humana e atingir as demais pessoas ao seu redor.

O agape de Deus tornou-se assunto tão presente que, no decorrer das páginas do Novo Testamento, passou a ocupar lugar de outras formas que teoricamente poderiam ser traduzidos por termos como eros, philia ou storge. Talvez a melhor explicação para este fato esteja baseada no princípio de que estas formas de amor eram totalmente comuns para as pessoas daquela época, como são para a atualidade. Sendo assim, ao inserir o termo agape nestes contextos, os autores inserem o ensino de que se os demais tipos de amor não estiverem fundamentados no agape de Deus, provavelmente definirão ou não apresentarão sentido algum. Nas palavras do cantor e compositor Paulo César Baruk, o resumo da conclusão desta pesquisa seria visto através das seguintes afirmações:

Quanto amor, quanto amor, Ele tem por mim. Quanta dor, quanta dor, sofreu por mim por amor. A razão de tão grande amor foi mostrar que a minha vida tem valor. Sou tão precioso para Deus que Ele deu o Seu filho pra morrer na cruz por mim. Oh Deus te louvo pelo Teu amor, Tu mudaste meu interior, e agora eu quero viver pra transmitir este amor que vem de Ti.⁴⁵

Em uma sociedade onde o individualismo e a falsidade imperam, onde “cristãos” se escondem por detrás de uma máscara de santidade ou simplesmente se protegem em seus cargos eclesiásticos, todos (cristãos e não cristãos) são convidados e confrontados para olharem para

⁴⁵ Música: Quanto amor – Paulo Cesar Baruk.

si mesmos através do reflexo do espelho do amor de Deus. Certamente tal atributo revelará toda a desordem presente e, através de uma ação divina, transformará vidas e revelará a importância de uma prática presente deste amor, seja ele na igreja, seja na sociedade. O mundo sem o amor de Deus certamente continuará vazio, todavia, um cristão que não vive ou não manifesta tal amor certamente possui uma existência vazia.

Por fim, pode-se dizer que o homem deve buscar viver os sentimentos de amor que lhe são naturais baseados no amor supremo e perfeito que é o próprio Deus. Na medida em que este amor controla a vida humana, tal pessoa passa a agir e pensar através deste amor. A pessoa que vive o amor de Deus e o transforma em fundamento para sua vida, certamente, viverá os seus efeitos, conhecerá mais a Deus através de um relacionamento íntimo e apresentará o amor de Deus para aqueles que não o conhecem através de suas próprias ações de amor.

Referências

- ALLMEN, Jean Jacques Von. Vocabulário bíblico. Trad. Alfonso Zimermann. São Paulo: ASTE, 2001. 621 p.
- ALTINI, Dorival. O amor no século XXI: novas estratégias. Porto Alegre: [s.n.] 2005. 104 p.
- BETTINELLI, Luiz Antônio. Cuidado solidário. Passo Fundo: Bertier, 1998. 172p.
- BOCK, Ana M. Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1991. 284 p.
- CHAMPLIN, Russell. Norman. Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia. São Paulo: Hagnos, 2006. v. 1, 1039 p.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin (ed.). Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento. Trad. Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2773 p.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER JR Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento. Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1789 p.
- HATFIELD, Elaine. Uma nova visão do amor. Trad. Lúcia Helena de Carvalho. São Paulo: Fundo Educativo Brasileiro, 1983. 205 p.
- HERRIOT, Peter. A pessoa em psicologia. Trad. Eduardo D'Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. 136 p.
- LEWIS, Clive Staples. Os quatro amores. 2. ed. Trad. Neyd Siqueira. São Paulo: Mundo Cristão, 1986. 109 p.
- MAY, Rollo. Eros e repressão: amor e vontade. Trad. Áurea Brito Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1973. 364 p.
- MORSCH, Gary; NELSON, Dean. O poder de servir aos outros: comece por onde você está. Trad. Icaro Bonamigo Gaspodini e Fernanda Moreira Faria Mastri. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008. 142 p.
- POWELL, John. Amor incondicional: amor sem limites. Trad. Ricardo Gouveia. 2. ed. Belo Horizonte: Crescer, 1996. 136 p.

SÁ, Paulo de. A química do amor. Belém/PA, 2008. Disponível em: <http://www.quimicafina.com/a_quimica_do_amor.html>. Acesso em: 31 mar. 2009.

SCHAEFFER, Edith. Celebração do matrimônio. Trad. Elizabeth Portela. São Paulo: Cultura Cristã, 2000. 95 p.

SCOTTINI, Alfredo. Dicionário escolar da língua portuguesa. Blumenau: Brasileira, 1988. 489 p.

SHINYASHIKI, Roberto T. Amar pode dar certo. São Paulo: Gente, 1988. 171 p.

SMITH, Ralph Lee. Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem. Trad. Udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001. 448 p.

Recebido: 16/01/2014

Aprovado: 28/02/2014



A concepção de religião para Feuerbach

Robson Stigar¹

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar questões centrais da filosofia feuerbachiana, ainda hoje um pouco desconhecida e fortemente marcada pelo seu tempo, mas que possui um pequeno lugar na filosofia e na antropologia. As teorias de Feuerbach encontram respaldo na atual sociedade contemporânea, onde a pessoa humana passa a buscar um Deus celestial, um Deus humano no outro, pois hoje o ser humano reconhece que Deus é a caracterização divina de suas virtudes.

Palavras-chave: Antropologia. Deus. Religião. Teologia.

Abstract: The purpose of this text is to present central questions of philosophy feuerbachiana, still somewhat unknown and strongly marked by its time, but that has a small place in philosophy and anthropology. The theories of Feuerbach find backing in the current contemporary society, where the human person will find a heavenly God, a God in the human, because the human being today recognizes that God is the characterization of their divine virtues

Keyword: Anthropology. God. Religion. Theology.

Introdução

A crítica religiosa sobre Feuerbach toma como base as obras mais relevantes e comentadas do autor, como “A essência do cristianismo”, a qual faz uma contextualização histórica e filosófica sobre a redução da teologia à antropologia. Feuerbach resume a essência religiosa na essência *humana*. A essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo; na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Marx, em seu texto “As onze teses sobre Feuerbach”, afirma que Feuerbach não entrou na crítica da essência real por opção, mas sim foi obrigado para poder abstrair do processo histórico o sentimento religioso por si e a pressupor um indivíduo abstratamente humano; por

¹ Mestre em Ciências da Religião – PUCSP; robsonstigar@hotmail.com.

isso, a essência humana só pode ser tomada como “espécie”, como generalidade interior. Ela é uma espécie de raiz que interliga *naturalmente* os muitos seres humanos. Feuerbach não vê, com isso, que o “sentimento religioso” seja um *produto social*, mas sim que este pertence à realidade de uma determinada forma de sociedade.

A questão, a saber, é se o pensamento humano pertence à verdade objetiva ou não; é uma questão de teoria ou *prática*. É na praxe que o ser humano tem que comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. Em “A essência do cristianismo”, obra que desenvolve a conhecida doutrina materialista, Feuerbach prega a realidade sobre os seres humanos, afirmando que estes são produto da circunstância e da educação.

A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que seduzem da teoria para o misticismo encontram as suas soluções racionais na praxe humana e no compreender desta praxe. O materialismo contemplativo conseguiu compreender o mundo sensível como atividade prática; é a visão dos indivíduos isolados na sociedade civil. O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade civil; o ponto de vista do novo materialismo é a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada.

Contexto histórico

Ludwig Andreas Feuerbach, filho de Anselm Ritter Von Feuerbach, nasceu no dia 29 de julho de 1804, em Landshut, cidade ao sul da Baviera Alemã. Feuerbach passou sua infância na conhecida Munique, entre os anos de 1806 a 1816, e, muito embora tenha sido batizado na religião fundada por Jesus Cristo na Palestina, na adolescência passou ao protestantismo. Estudou Teologia em Heidelberg, na Alemanha, mas desistiu do curso e anos mais tarde veio a bacharelar-se em Filosofia, em 1822; logo depois, em 1828, doutorou-se em Berlim, Alemanha, na Universidade de Erlangen. A partir de 1829, dedicou-se a sua livre docência, adquirindo-a com a tese intitulada “De ratione una, universali, infinita”, em que Feuerbach já polemiza alguns pontos essenciais com o antigo mestre Hegel.

Feuerbach exerceu curta carreira no magistério, com as disciplinas Metafísica, Lógica e História da Filosofia. Ao afastar-se do magistério, casou-se com Berta Löw e mudou-se para uma aldeia chamada Buckber, num vilarejo muito isolado do convívio humano. Sua esposa era sócia de uma fábrica nesta localidade, mas, devido à falência da fábrica, o casal transferiu-se para a cidade de Rechenberg, onde Feuerbach passa a dedicar-se com maior ênfase a sua filosofia. Morreu pobre e esquecido em 13 de setembro de 1872, com 68 anos de idade.

Seu pensamento pode ser compreendido nas obras a seguir, não esquecendo que sua principal fonte de inspiração foi a religião. Assim sendo, publicou “A essência do cristianismo” (1841), sua obra mais importante, “Princípios da filosofia do futuro” (1843), “A essência da religião” (1845), “Teogonia” (1845), “Crítica da filosofia hegeliana” (1839), “Espiritualismo e

materialismo” (1866), “O mistério do sacrifício ou o homem é o que ele come” (1862) e “Pensamentos sobre a imortalidade da alma” (1828).

Marx foi primeiramente um teórico da ação revolucionária e política, da análise econômica; não há dúvida de que Feuerbach fora seu grande inspirador. Se, por um lado, Feuerbach, com indiscutível lógica, ultrapassa os caminhos revolucionários trilhados por Hegel, Marx também parte de Hegel, através de Feuerbach. Percebe-se também que o prometeu do século XIX não recebe como dogma as posições de Feuerbach, uma vez que critica a filosofia feuerbachiana.

É o humanismo de Feuerbach que proporcionou ao pensamento de Marx a noção da alienação religiosa. Segundo Marx, a religião aliena o ser humano. E essa alienação religiosa terá de ser esclarecida a partir da situação histórico-social concreta. A essência da alienação do ser humano encontra-se no contexto econômico, no tipo de relações de produção geradas no mundo capitalista.

Existem aqui duas classes sociais: os proprietários dos meios de produção e os não proprietários; uma vez destruindo essa estrutura econômica, também se destrói a religião, que é produto seu. São as estruturas econômicas que geram a falsa consciência, que é a religião. Assim, a ideia de Deus é resultado de uma economia alienante.

Feuerbach e Marx significam uma ruptura profunda entre cristianismo e tradição cultural, instaurando, de um lado, um humanismo superteológico ateu. De outro lado, busca-se a salvação somente através da cultura, na evolução histórica, da qual a religião é apenas um momento transitório. Assim, pode-se dizer que a crise do mundo é antes de tudo crise do humanismo, crise provocada pela ruptura entre religião e cultura. E que esse processo adquirira expressão máxima na filosofia de Hegel, que reduzira o cristianismo a um grande episódio da história universal, um fenômeno que se explica todo racionalmente.

O pensamento feuerbachiano, num primeiro momento, foi completamente influenciado por Hegel; após tornar-se seu aluno e conhecer melhor suas teorias, passou a criticar algumas de suas ideias, afastando-se posteriormente completamente do professor. Seu pensamento também sofreu influência de pensadores como Kant, Max Stirner, Bruno Bauer e Schleiermacher.

No pensamento marxista, a tese sobre a análise objetiva da realidade tenta sugerir que todos os acontecimentos sociais, políticos e intelectuais da história foram consequência da economia. A produção e a repartição das riquezas são o único fato que determina a economia e, por sua vez, os antagonismos de classes que deles resultam, a superestrutura de valores espirituais e ideologias próprias de cada sociedade; esta fundamentada nesses antagonismos na vida econômica.

Esses autores nos lembram de que as representações e os pensamentos, bem como o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem aqui como emanção direta do seu comporta-

mento material. O que determina o ponto de vista em que se considera o mundo e a história, e em geral o pensamento e a atividade humana, é a matéria nas suas relações com a pessoa humana, ou a pessoa humana nas suas relações com a matéria.

O materialismo histórico, como o próprio nome sugere, é a explicação da história por fatores materiais e científicos; assim sendo, ele não é mais do que a aplicação dos princípios do materialismo dialético aplicado à história. Esta foi umas das vertentes do materialismo; a outra é a dialética, que foi um sistema baseado na relação de produção e troca, evoluindo até atingir um máximo de eficiência, entrando em decadência posteriormente. Assim, quando um sistema entra em crise, outro o substitui, preservando os aspectos positivos dele.

A principal dessas conquistas é a dialética, isto é, a doutrina do desenvolvimento em sua expressão mais completa, mais profunda e menos unilateral; a doutrina da relatividade dos conhecimentos humanos, reflexo da matéria e perpétuo desenvolvimento. Um dos méritos da dialética é levar da história o movimento real, e assim, portanto, o estado de coisas existente. O confronto entre o estado de coisas existente e sua negação é inevitável; esse confronto se resolvera com a superação do estado de coisas existente.

Redução da Teologia à Antropologia

Feuerbach trabalha com o pressuposto de que é necessária a negação de Deus para realmente libertar o ser humano, pois a religião não dá grande importância à vida presente, deixando a esperança de libertação para o outro mundo. Em Feuerbach, a base para a sua filosofia é a realidade sensível. Por isso, a nova filosofia deverá ter por objetivo o homem em sua totalidade: razão, vontade e coração. Para Feuerbach, o pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento.

Seu método de indagação é chamado genético-crítico, porque pergunta sobre o surgimento da religião. Diferente dos seres humanos, os animais não têm nenhuma religião. A diferença está na consciência, pois o ser humano pode refletir por si mesmo. Propõe que a filosofia deixe o cristianismo e diz que o ser humano religioso não dá importância para a miséria, a injustiça e o sofrimento neste mundo.

Com a radicalização do Iluminismo Francês, nasce o ateísmo. Com isso o ser humano orienta-se de maneira ateia, a qual ocorre no comunismo, na ciência, na técnica e em algumas correntes filosóficas contemporâneas. A visão antropológica de Feuerbach é negar a Deus para afirmar o ser humano, apenas o ser humano.

O ateísmo hodierno nega a Deus e a pluralidade de deuses, nega também a absolutização do ser humano. O ser humano torna-se a consideração filosófica do problema, deixando Deus e a religião ausentes disso. Feuerbach faz uma redução antropológica da religião e diz que a nova religião é ateia. O ateísmo de Feuerbach parte do pressuposto de que é a religião a causa

da alienação humana, pois faz com que o ser humano não dê valor à vida presente, deixando de lutar contra as injustiças atuais.

“A alienação religiosa, segundo ele, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo (ZILLES, 1991:103).” Feuerbach fundamenta sua evolução espiritual da seguinte maneira: “Deus foi o primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último (ZILLES, 1991:100)”.

O ateísmo se faz necessário para que as classes oprimidas possam lutar por sua libertação. Deus é o projeto do ser humano, e, ao projetá-lo, aliena-se de si mesmo. Assim, o ateísmo é o caminho necessário para o ser humano redescobrir sua dignidade, reconquistando sua essência perdida.

Feuerbach no fundo defende um ateísmo mais intuitivo, sem os fundamentos críticos ou científicos; seu desejo era ser um ateu refletido, decidido e programático. O grande feito deste filósofo ateu foi mostrar que o discurso sobre Deus não pode ser interpretado como o da superação da oposição entre o mundo dialético e Deus num dialético movimento do espírito. Devemos fugir da interpretação equivocada sobre Deus porque possibilita uma interpretação errônea do homem. Resta, então, desvendar até que ponto Feuerbach soube tematizar o ser humano real.

Após vermos o materialismo e o ateísmo, vou fazer uma breve e clara exposição sobre o ser humano. Ao abordar a temática do ser humano na obra “A essência do cristianismo”, Feuerbach principia pela religião, que se funda na diferença essencial entre esses dois elementos, materialismo e ateísmo. A diferença do primeiro se dá pelo fato de possuir consciência, considerada para o ser humano o objeto, o seu gênero, a sua qualidade.

E mais: a relação com o mundo acontece de forma tranquila, de ajustamento. Entre eles não encontramos artistas, nem revolucionários, nem neuróticos e muitos menos o fenômeno da religião. O animal não tem imaginação. Encontra-se imerso no seu mundo. Sente-o, vive-o, aceita-o; a relação do ser humano é problemática. Não há ajustamento, mas tensão permanente.

Esse ser humano existe para conhecer, para amar e querer. É o eu e tu na sua reciprocidade. Valoriza a relação social porque é nesta que todo ser humano adquire consciência da sua própria humanidade. A sua antropologia apresenta a busca da unidade do eu, tu e nós (comunidade), entre indivíduos e espécie, ou seja, história universal e história individual.

A espécie para Feuerbach é o ser humano pleno. A medida da espécie é a medida absoluta, lei e critério do ser humano. Admite a unidade de finito e infinito, só que, ao contrário de Hegel, que coloca o infinito no absoluto, este inverte colocando o infinito no ser.

A consciência é definida como autoconfirmação, autoafirmação, amor-próprio, contentamento com a própria perfeição humana. É marca característica de um ser perfeito, completo.

É o ser-objeto-de-si-mesmo. E a confirmação de tal verdade dá-se diante do espelho, agradando-se de sua imagem refletida neste, e deve admirá-la, porque não existe algo mais belo e mais sublime do que a forma humana.

Segundo Feuerbach, Deus não pode ser senão a “essência do homem”. Falar sobre Deus é falar sobre o ser humano; a essência absoluta, o Deus do ser humano, é sua própria essência. A personalidade de Deus é a personalidade do ser humano livre de toda magnitude. Feuerbach procura mostrar que o objeto da religião não é nada mais do que o objeto da autoconsciência, isto é, a própria essência humana.

A essência do ser humano é o que constitui o gênero, a humanidade no humano. A essência humana constitui-se da razão, da vontade e do coração; estas são as três perfeições essenciais absolutas, que Feuerbach afirma serem as constituintes da essência absoluta do ser humano: “Mas qual é, então, a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração” (FEUERBACH, 1998:44).

Essas forças são de extrema necessidade para o ser humano, e é através delas que a essência do ser humano transcende o indivíduo, impulsionando-o para além dos limites de sua finitude. Contudo, essas forças se realizam não no indivíduo, mas na essência do ser humano enquanto espécie. A razão, a vontade e o amor são, portanto, perfeições das quais todos os indivíduos humanos participam, no entanto, o ser individual não as possui plenamente, uma vez que estas estão acima das realizações individuais. Sua realização dá-se no gênero humano.

Sendo o indivíduo um ser limitado, deve reconhecer-se como tal em diferença qualitativa ante o gênero. É precisamente pelo fato de o indivíduo tomar consciência da sua finitude, da sua limitação ante o gênero humano, que consiste a sua diferença ante o animal. O homem singular não possui em si a essência do homem nem enquanto ser moral nem enquanto ser presente. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem.

Feuerbach é essa infinita possibilidade que é o ser humano, o que faz dele uma tarefa indefinida, é a partir disso que o ser humano cria o seu Deus como ele é e converte-o naquilo que ele deseja ser. Deus nada mais é do que o humano livre de todos os limites que condicionam a existência dos indivíduos. Segundo Feuerbach, primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme a sua imagem, e só depois este Deus cria o homem, sabendo e querendo, conforme sua imagem.

O conceito de divino obviamente passa pela compreensão do conceito do humano, então, para entender o conceito de divino precisamos compreender o conceito de ser humano, pois em Feuerbach a pessoa humana é quem criou Deus e a essência de Deus e de sua divindade explica-se entendendo a pessoa humana. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 1988:55).

Sintetizamos o conceito de quem é Deus e o que pode ser considerado divino na visão de Feuerbach. O conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria; um Deus que não é bom, não é justo, não é sábio, não é Deus, mas não o inverso. Segundo Feuerbach, o divino é não negar a essência das qualidades, pois elas compreendem a própria essência do ser divino. O que o ser humano fala sobre Deus é na realidade o que ele transpõe de dentro de si, uma vez falando do gênero humano e divino. Somente quando compreendermos a unidade da essência humana consigo mesma, compreenderemos a essência divina com a humana.

O conceito de religião para Feuerbach

A crítica de Ludwig Feuerbach à religião nada mais faz do que substituir o absoluto que conhecemos por Deus pela pessoa humana real, concreta; um ente real, verdadeiro sujeito. A partir de agora podemos afirmar que é evidente que a religião é algo especialmente humano, tendo, todavia, a razão de ser na essência do humano. Sendo este objeto e fundamento da religião.

O que é religião? É um produto puramente humano, porque o ser humano, uma vez que, não conseguindo satisfazer todas as suas necessidades, ou seja, ver-se livre da necessidade, vai postular e formular “um ser ilusório”, que é fruto de sua imaginação, que é a projeção dele mesmo como queria ser, ou seja, sem necessidades, livre de necessidades. E assim nasce a alienação religiosa, que é esse abandonar a Deus a efetivação de seus próprios valores, encarregando-o de uma missão que cabe à pessoa humana realizar. Se o amor de Deus substitui o amor da humanidade e se efetiva, termina em alienação.

Na religião a pessoa humana busca a si mesma; a alienação religiosa descaracteriza o humanismo. Feuerbach mostra com sua teoria sobre a religião que existe relação e coincidência no humano no que se refere aos objetos sensoriais e religiosos. Diz que o primeiro é exterior à pessoa humana e o segundo, interior, está nele, é mesmo o íntimo, o mais próximo.

A religião é a primeira consciência de si assumida pelo ser humano, mas é ainda indireta. Desse modo a religião antecede a filosofia, quer na história da humanidade, fundamental para compreender outro foco das teorias feuerbachianas, quer na história do indivíduo. O ser humano começa projetando sua essência para fora de si, antes de encontrá-la em si mesmo.

Essa relação entre sujeito, enquanto ser consciente, e o objeto de sua consciência é examinada por Feuerbach. Como sujeito consciente, o homem não pode prescindir de um mundo de objetos, ou seja, é a consciência de objetos: “O homem não pode viver sem objetos, sem os objetos da consciência” (FEUERBACH, 1998:44). Pois a partir do contato com seu objeto, a pessoa humana se torna consciente de si mesma: a consciência do objeto é a consciência de si do ser humano. Por seu objeto se conhece o humano; nele aparece sua essência. O objeto é sua essência revelada.

Feuerbach faz uma distinção entre o que ele chama de objeto sensível e objeto religioso. O primeiro está fora da pessoa humana e o segundo, dentro. Precisamente no fato de ser objeto para a consciência, está suposta a objetividade. Além disso, quanto a essa relação está-se dizendo somente que, na objetividade do objeto da consciência, se toma consciência e emerge a própria subjetividade, a autoconsciência.

A análise das relações entre o sujeito e o objeto nos oferece duplo aspecto: um subjetivo, no qual o objeto só existe como produto do sujeito, e outro objetivo, no qual o sujeito tenta captá-la como ele é em si, independentemente de qualquer relação com ele. A origem desse tema em Feuerbach é de vital importância para a correta interpretação de suas ideias e teses. A este respeito afirmamos que a consciência do objeto é sempre sua autoconsciência, uma vez que o objeto nada mais é do que a própria essência objetivamente. A esse respeito afirma-se: o objeto, com a qual um sujeito se relaciona essencial e necessariamente, nada mais é que sua essência própria.

Pode-se inferir desta afirmação que o ser humano não é nada sem o objeto; logo, não se pode conhecer ou ser autoconsciente sem o objeto; faz-se necessário exteriorizar o objeto para que o ser humano, ao ascender-se, se reconheça e chegue a uma nova identidade. Não se chega de imediato à autoconsciência, é preciso passar pela mediação do objeto ou objetivação da própria essência. Isso Feuerbach afirma: “Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 1998:46).

Feuerbach quer com isso negar a objetividade da consciência, acentuando a subjetividade a ponto de querer mostrar que os objetos, quaisquer que sejam, mesmo os espirituais e sensíveis, nada mais são do que a própria essência objetiva. Contudo, apesar desse subjetivismo, Feuerbach afirma que não quer cair no subjetivismo absoluto ao dizer: “Do fato de que os objetos, porque e enquanto o homem os conhece, sejam espelhos da sua essência, não segue a irrealidade dos objetos ou a pura subjetividade do conhecimento”.

Querendo ainda fugir desse subjetivismo absoluto, busca mostrar que, apesar de os objetivos espirituais e sensíveis serem manifestações da própria essência, os objetos sensíveis distingue-se da consciência, residindo fora dela, enquanto os espirituais coincidem imediatamente com a consciência. Sobre isso afirma: “O objeto sensorial está fora do homem, o religioso está nele, é mesmo íntimo [...] é na verdade o mais íntimo, o mais próximo” (FEUERBAH, 1989: 55). Com isso reduz a relação entre sujeito e objeto a um único elemento: o subjetivo, e assim reduzindo o objeto da religião ao órgão da percepção.

Chegando ao final de minha pesquisa abordarei o predicado Feuerbachiano, que, com certeza, fechará com perfeição nossa exposição. Feuerbach havia demonstrado, em “A essência do cristianismo”, a tese espantosa para o período de “que a essência da religião é a essência do ânimo humano, e que a teologia pode ser explicada pela antropologia” (MARX, 1990: 04).

Feuerbach discorre que as representações e também os segredos atribuídos a um “ser sobre-humano” não são mais do que representações humanas naturais, e que aquilo que no imaginário pairava no céu, pode ser encontrado sem maiores dificuldades no solo da Terra. Assim sendo, o ser humano eleva para o céu o ideal de justiça, bondade e virtude que não conseguia realizar na terra, transportando para um grau universal e absoluto atributos e qualidades de si mesmo. Todos os Deuses não seriam, então, mais do que criações humanas.

Feuerbach reconhece o sistema de Hegel como uma teologia especulativa e critica a ideia absoluta, que seria baseada na revelação e encarnação cristãs, ultrapassando assim o racional e se tornando teologia. Coloca em seu lugar a noção de ser genérico do humano. A teologia, religião institucionalizada, é fonte de dogmas e abstrações metafísicas que perdem a ligação com o real e palpável.

Cada religião pretende ser a detentora da verdade, e isso é motivo de fanatismo e intolerância com outras formas de pensamento. A verdade acessível apenas a alguns (revelada pela fé), sem critérios objetivos, torna fácil a manipulação de pequenos grupos sobre os demais, por se tratar de algo que não pode ser demonstrado com base em elementos sensíveis. Feuerbach inicia “A essência do cristianismo” dizendo que o ser humano difere do animal por ter uma consciência no sentido estrito, ou seja, sua consciência tem por objeto o seu gênero, a sua essencialidade.

Segundo Marx, essa consciência do ser humano enquanto espécie, que é próprio deste por fazer parte de sua ciência, o difere do animal. Do outro lado está a consciência de si. Afirma Feuerbach sobre ela: “A consciência de Deus é a consciência de si do ser humano, o conhecimento de Deus é o conhecimento de si na pessoa humana. Pelo seu Deus conhece o seu ser humano e, vice-versa, pela pessoa humana conheces o seu Deus; é a mesma coisa”.

Ainda de acordo com Marx, vemos que essa ideia de que a natureza dos deuses difere na mesma proporção da natureza dos povos não é nova. Feuerbach realmente desenvolve algumas frases dos pensadores pré-socráticos, como sua frase de que o “ser é, o não ser não é”, tomada emprestada de Parmênides e aplicada em um contexto mais profundo. A religião cristã pretende a essência do humano infinita, mas para Feuerbach o ser humano só pode ter consciência de tal essência se ela for razão, vontade e pensar. A consciência de si do humano vem pela consciência do objeto.

Feuerbach inicia assim sua busca de superação do subjetivo. O que nas antigas religiões era considerado objetivo, hoje é apenas reflexo de ideias que só podem ser sentidas por abstrações, pertencendo, portanto, ao interior da pessoa humana. Feuerbach constata que a teologia se transformou em antropologia há muito tempo. Sua crítica às religiões pretende ser universal, buscando o que há de comum a todas as religiões. Chega à conclusão de que o mundo transcendente e a caracterização humana dos personagens divinos é comum nas religiões.

A natureza é entendida como um complexo sistema de ambientes que existe independentemente da percepção humana. O egoísmo e a vaidade são os responsáveis por representar a

divindade como algo humano, e a raça humana como herdeira da Terra. De fato, não é preciso ir muito longe para concluir que a ideia do planeta existir para servir ao ser humano constitui equívoco grave.

O que Feuerbach fala é válido, sobretudo, para a religião judaico-cristã. No Velho Testamento está escrito que Deus faz da pessoa humana a sua imagem e semelhança, e no Novo Testamento é um homem que se faz Deus. Para Feuerbach, isto é uma inversão da relação sujeito-predicado. O ser humano cria um sujeito infinito e atribui a ele a criação de si.

Conclusão

Feuerbach buscou um discernimento religioso que apontou para o fato de a Teologia ser nada mais além de Antropologia. O ser humano não foi criado por Deus, mas sim o inverso, para responder às necessidades e aspirações humanas. Importa, sobretudo, valorizar a pessoa humana, porque a sua autonomia absoluta o encerra dentro de si e o separa dos demais seres humanos.

Esse ser humano, enquanto renuncia a manter-se disponível, situa-se no mundo opondo-se ao outros. Feuerbach procurou resgatar o indivíduo humano a partir do ser, concreto e real: é o fundamento do pensar. Feuerbach resgata também a pessoa humana e seus sentidos para melhorar a sua relação com o mundo, com a realidade, com a experiência, com a sensibilidade; as intuições são indispensáveis ao ser humano.

A fé em Deus ou a descrença são atitudes que determinam a vida do ser humano e o seu próprio curso na história. Nesse sentido, surge a necessidade de questionar a religião, uma vez que esta tematiza a abertura do ser humano para o grande mistério que o envolve.

O pensamento de Feuerbach, na sua antropologização da Teologia, é bem claro: o ser humano é o Deus da Religião e do Cristianismo, e o fundamento da religião é o sentimento da dependência do ser humano; tal religião nasce como um meio imaginário e fictício de conciliar as necessidades com a impossibilidade de satisfazer novos desejos. A verdadeira pessoa humana, segundo Feuerbach, é aquela que é aberta para o mundo, que consegue viver, conhecer-se, perceber a infinitude da expressão pessoa humana, da capacidade de sua espécie, e não pode pensar outra essência a não ser a própria essência humana.

Feuerbach diz que o amor é algo próprio do homem, o qual deve desenvolver e superar sempre com ele todas as dificuldades da vida fictícia. O surgimento de Feuerbach como alguém que questionou profundamente a realidade foi fundamental para a reflexão de seus sucessores, como Marx e Engels, que souberam entender o pensamento feuerbachiano.

Um dos méritos de Feuerbach é deixar claro que religião é a primeira consciência de si assumida pela pessoa humana, a relação entre sujeito e objeto, entre ser consciente e incons-

ciente; o ser humano enquanto ser consciente é consciente do mundo dos objetos. Dentre uma de suas afirmativas, Feuerbach informa que sem os objetos da consciência a pessoa humana não pode viver por seus objetos; conhecemos as pessoas humanas, pois assim sendo conhecemos seu verdadeiro eu.

Feuerbach assume em sua obra uma posição crítica, desde o início procurando discernir o que há de positivo ou negativo no comportamento religioso. Seu pensamento traz uma considerável contribuição para a religião, tendo chegado conseqüentemente à redução da Teologia à Antropologia. Podemos concluir que, em Feuerbach, temos o ser humano como produto da natureza, com a qual mantém uma relação imediata; assim, a sua redução da Teologia à Antropologia, que para Feuerbach é pura alienação, deve ser combatida naturalmente, pelo amor universal do ser humano como espécie.

Bibliografia

- ABAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *O enigma da religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- DERRIDA, J.; VATTINO, G. *A religião*. Laterza, 1996.
- FEUERBACH, L. *A essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HINNELLS, J. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Círculo do livro, 1989.
- MARX, K. *As onze teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Os pensadores, 1979.
- MONDIM, B. *Curso de filosofia*. São Paulo: Paulus, 1981. v. 3.
- PORTELLI, H. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Recebido: 29/01/2014

Aprovado: 25/02/2014



O conceito de Lei Natural na Teologia Paulina

Vanessa Roberta Massambani Ruthes¹

Introdução

Na teologia paulina a temática da Lei constitui um dos temas centrais. Contudo, para compreender a base epistemológica de Paulo é necessário ter em mente que em sua formação recebeu influências tanto judaicas quanto helênicas. Ele nasceu em Tarso, na Diáspora, lugar de sincretismo entre estas culturas,² e foi educado “aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei” (At 22,3).

Portanto, entenderá a lei em dois sentidos, um estritamente judaico e outro influenciado pelo helenismo, a saber: a Lei veterotestamentária e a Lei natural. Mas, para poder efetivar esta distinção e compreender o lugar que ocupa na Teologia paulina, é necessário compreender o evento de Damasco e seus desdobramentos nas convicções centrais e no esquema soteriológico estruturado pelo apóstolo.

O evento de Damasco e o esquema soteriológico na teologia Paulina

Entre os biblistas não há consenso se a experiência primeira de Paulo com Cristo constitui uma conversão ou um chamado para anunciá-lo entre os gentios. Dentre eles, Stendahl afirma que na estrada de Damasco não ocorreu uma conversão,³ mas sim um chamado. Esta ideia é testemunhada tanto nos escritos lucanos quanto paulinos.

.....
¹ Mestra em Teologia – PUCPR. E-mail: vanessa_ruthes@yahoo.com.br.

² “... na Palestina, um judaísmo centralizado na *Torah*, de língua aramaica e voltado para o íntimo, e na Diáspora um judaísmo helenístico e de língua grega – de natureza sincretista e de observância da Lei relaxada” (HAWTHORNE, 2008. 401).

³ “Paulo não mudou de religião, nem sofreu uma experiência interior de culpa e desespero” (HAWTHORNE, 2008. 261).

Nos Atos dos Apóstolos, Lucas descreve duas passagens nas quais o evento de Damasco constituiu um chamado para anunciar o evangelho entre os gentios. O escritor coloca na boca de Paulo esta narração: “Tu hás de ser testemunha, diante de todos os homens, do que viste e ouviste” (At 22,15). Em um versículo posterior a expressão “todos os homens” é especificada: “Vai, porque é para os gentios, para longe, que quero enviar-te” (At 22,21). Em outro relato, quando o apóstolo está perante o rei Agripa, novamente se encontra a referência sobre seu chamado: “... para constituir-te servo e testemunha da visão na qual me viste (...) [para] as nações gentias, às quais te envio” (At 26,16. 17).

Nas epístolas de Paulo não se encontram referências explícitas ao episódio de Damasco, mas, por várias vezes, são feitas menções a este, principalmente quando o autor se refere a sua vocação. Nas introduções de algumas de suas cartas sempre se autodenomina apóstolo de Cristo,⁴ outras vezes reafirma seu chamado a sê-lo.⁵

Em várias outras passagens indica o público ao qual se destina sua atividade apostólica: “... por quem recebemos a graça e a missão de pregar (...) entre todos os gentios” (Rm 1,5). Na carta à comunidade da Galácia defende esta vocação: “Quando, (...) por sua graça, houve por bem revelar a mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios...” (Gl 1,15-16).

Nesta perspectiva é que Stendahl afirma que Paulo começa a questionar a respeito da Lei, pois se Cristo veio para gentios e judeus, ela, da forma como era concebida, não poderia continuar sendo basilar. Para Stendahl, a nova concepção acerca da Lei na teologia paulina advém quando estas questões são respondidas (HAWTHORNE, 2008. 261). Cabe salientar que estas o são por toda uma estruturação teológica que o apóstolo faz acerca de sua experiência primeira com Cristo.

Na visão de Damasco ele teve contato com Jesus crucificado e ressuscitado, que suscitou uma nova compreensão: de escândalo e loucura, a Cruz passou a ser princípio de Salvação:

... nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios loucura, mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (1Cor 1,23-24).

Para nós que acreditamos naquele que ressuscitou dos mortos Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para nossa justificação (Rm 4,24-25).

Segundo Bultmann, Paulo concebe o evento salvífico da morte e ressurreição como graça de Deus e, portanto, possui um poder de transformação radical da vida humana (2004. 361). Utilizando termos referentes à concepção cúltica judaica, afirma que por meio do sacrifício de

⁴ Cf. 2Cor 1,1; Gl 1,1.

⁵ Cf. Rm 1,1; 1Cor 1,1.

Cristo alcançou-se o perdão dos pecados: “Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé” (Rm 3,25).

Mas cabe ressaltar ainda que, em outra epístola,⁶ há a afirmação de que o humano foi resgatado da maldição da Lei, do castigo imposto ao pecado entendido como transgressão desta (BULTMANN, 2004. 363). Contudo, para compreender essa dimensão na obra paulina é necessário ter em mente como a Lei era concebida e vivida pelos religiosos contemporâneos a Paulo.

A CONCEPÇÃO SOBRE A LEI NATURAL NO PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO

A centralidade da Lei na vida do povo de Israel possui uma construção teológica pautada em fatos históricos. Após o exílio babilônico de 586 a.C., desenvolveu-se uma consciência demasiadamente influenciada por Jeremias e Ezequiel de que tal fato se constituía um castigo pelo rompimento com a Aliança com Yahweh. Assim, na reconstrução do povo judeu enquanto tal é compreensível que se impetrasse uma renovada determinação de resguardarem a prática da Lei de influências estrangeiras (HAWTHORNE, 2008. 784).

Tais convicções são percebidas claramente nos livros de Esdras e Neemias, onde se encontram preocupações acerca da miscigenação entre judeus e outros povos.⁷ Tais convicções permanecem. Pode-se encontrar no livro de Tobias toda uma estruturação pedagógica de como deveria viver o judeu – em estrita obediência à Lei mosaica – entre os não judeus.⁸

Cabe ressaltar que, durante os cinco séculos que separam Esdras e Paulo, nem todos os judeus adotaram uma posição radical e procuraram entrar em consonância com o mundo helênico no qual estavam inseridos. Portanto, aqui há outra interpretação acerca do entendimento da Lei: ela era “estritamente identificada como sabedoria e se acreditava que ela abrangia o discernimento que, de vez em quando, os filósofos e teólogos gentios inegavelmente possuíam” (HAWTHORNE, 2008. 785-786).

No livro de Baruc é explicitada outra concepção recorrente: a verdadeira sabedoria está diretamente ligada à observância dos mandamentos: “Ela [a sabedoria] é o livro dos preceitos de Deus, a Lei que subsiste para sempre: todos os que a ela se agarram destinam-se à vida, e os que a abandonarem perecerão” (Br 4,1). Percebe-se, assim, que nesta vertente acreditava-se que o contato com povos gentios revelava aspectos da vida gentia na Lei mosaica (HAWTHORNE, 2008. 786).

Aqui surge uma problemática interessante: existia uma tensão entre o judaísmo palestinese (defensor da fiel observância à Lei) e o judaísmo da Diáspora (sincrético, possuindo um

⁶ Cf. Gl 3,13.

⁷ Cf. Esd 9,10-15; Ne 10,30.

⁸ Cf. Tb 3,2-6.

apreço pela cultura grega e defendendo uma adaptação a ela). Podendo-se afirmar, portanto, que para alguns a lei era a marca característica do povo judeu, e para outros traços dela poderiam ser encontrados no confronto com outras culturas. Dessa maneira pode-se inferir que os questionamentos de Paulo acerca da Lei, a partir do evento de Damasco, estão inseridos em todo um cenário histórico de reflexão.

A concepção Paulina da lei mosaica para a natural

Na carta aos Gálatas, afirma:

Cristo nos remiu da maldição da Lei tornando-se maldição por nós, porque está escrito: Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro, a fim de que a bênção de Abraão em Cristo Jesus se estenda aos gentios, e para que, pela fé, recebamos o Espírito prometido (Gl 3,13-14).

Ao receber seu chamado, Paulo se questiona acerca de suas convicções legalistas; fariseu, como ele mesmo afirma, era irrepreensível na prática da Lei,⁹ mas agora como apóstolo dos gentios esta já não era mais compreendida da mesma forma. Segundo Bultmann, para compreender esta diferenciação é necessário ter em mente a base antropológica pela qual ele compreende o ser humano. Este deve ser entendido como *nôus*: “um eu que é sujeito de seus querer e agir” (BULTMANN, 2004. 268).

Mister é esclarecer que este não indica a razão como uma realidade especial, mas como o saber algo, compreender e julgar, que se constituem características próprias do humano. Assim, entendido dessa forma, possui como objeto da vontade o bem para si mesmo, e como não pode atingi-lo adquire para si simultaneamente o caráter do bem no sentido do exigido (BULTMANN, 2004. 323).

Percebe-se, dessa maneira, que a Lei é inerente ao humano e não tem outra finalidade a não ser conduzir à vida.¹⁰ Assim, tanto judeus quanto gentios encontram-se sob a exigência da Lei, só que aqueles sob a veterotestamentária e estes sob a natural, inscrita em seu coração.

Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei; eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem (Rm 2,14).

⁹ Cf. Fl 3,6.

¹⁰ Cf. Rm 7,10; Rm 10,5.

Neste ponto, é interessante recordar uma passagem do Livro da Sabedoria que alarga, de um viés antropológico para um ecológico, a percepção e a aplicabilidade da Lei, não mais sendo entendida como um conjunto de preceitos, mas como natural. Cabe ressaltar que esta concepção é encontrada em vários filósofos helênicos, principalmente nos pertencentes ao movimento estoico.

A passagem, em seu início, reza: “Sim, naturalmente vãos foram todos os homens que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é” (Sb 13,1). Poder-se-ia questionar: como é possível tal dinâmica de conhecimento? Ela só é possível se se entende que há uma ordem estabelecida no plano natural, que o foi pelo Criador, e que proporciona ao humano, por meio da compreensão desta, conseguir reconhecer o Criador.

Tal ideia é utilizada por Paulo no seu discurso no Areópago, quando estabelece diálogo com os filósofos, a fim de anunciar Cristo. O apóstolo afirma:

Se de um princípio único [Deus] fez todo o gênero humano para habitar sobre a superfície da terra, se fixou tempos determinados e os limites do *habitat* dos homens, foi a fim de procurarem a divindade e, se possível, atingi-la às apalpadelas e encontrá-la (At 17,26-27).

A partir desta dimensão pode-se afirmar que a Lei para Paulo já não pode ser entendida somente como a veterotestamentária; esta seria uma expressão de uma Lei que rege não só os seres humanos, mas também todo ser criado, a saber: a Lei natural.

Considerações finais

Pôde-se perceber que, para o apóstolo dos gentios, a Lei natural antecede a Lei escrita, pois se constitui obra do Criador: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível tornou-se inteligível desde a Criação do mundo, através das criaturas” (Rm 1,19-20). Cabe ressaltar neste ponto que, como se afirmou anteriormente, o objeto da vontade humana é o bem, e a Lei é a expressão desta vontade.

Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com Lei, pela lei serão julgados. Porque não são os que ouvem a Lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a Lei é que serão justificados (Rm 2,12-13).

Neste sentido, alargando seu conceito acerca da Lei, Paulo consegue introduzir e estender a perspectiva da fé para os gentios. Cabe ressaltar que a concepção paulina acerca da Lei ainda recebe outros conteúdos, mas estes não se constituem objeto deste.

Referências

BÍBLIA SAGRADA DE JERUSALÉM – NOVO TESTAMENTO. São Paulo: Paulinas, 1976.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Ilson Kaysen. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

HAWTHORNE, Gerald. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Trad. Daniel Reid. São Paulo: Loyola, 2008.

SANDERS, Ed Parish. *Paulo, a lei e o povo judeu*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2009.

SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*. Trad. Paulo e Judith Arantes. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.



***Evangelii gaudium*: renovar as estruturas e o novo ardor da evangelização**

José Odair Vieira¹

Em novembro de 2013 o Papa Francisco publicou a exortação apostólica *Evangelii gaudium*, que em português significa “a alegria do Evangelho”. O documento apresenta o projeto de Igreja que o Papa idealiza para seu pontificado. Uma Igreja que viva a alegria da encarnação e da ressurreição de Cristo. “Reconheço, porém, que a alegria não se vive da mesma maneira em todas as etapas e circunstâncias da vida, por vezes muito dura. Adapta-se e transforma-se, mas sempre permanecendo pelo menos um feixe de luz que nasce da certeza pessoal de, não obstante o contrário, sermos infinitamente amados.” Nesse projeto de uma Igreja revigorada, transparece também uma Igreja inspirada e alimentada no vigor e na alegria de Francisco de Assis. O documento apresenta as questões e as preocupações do Papa desde o início do seu pontificado. O Papa manifesta o desejo de uma Igreja missionária, que saia das sacristias e que detenha especial atenção ao mundo que sobrevive nas “periferias” do mundo e da sociedade humana. Outro elemento suscitado pelo documento é o estabelecimento de diálogo com os meios socioculturais, expressando uma Igreja que saia de si mesma e vá ao encontro do mundo que existe fora de seus muros e portões. “A Igreja em saída é uma Igreja com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas significa correr pelo mundo sem direção nem sentido. Muitas vezes é melhor diminuir o ritmo, pôr à parte a ansiedade para olhar nos olhos e escutar, ou renunciar às exigências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho.” A exortação vai ao encontro do Concílio Vaticano II, ao pedir que a Igreja abra as janelas e saia de seus muros para se inserir no mundo. O Papa propõe uma conversão de atitudes da Igreja, deseja que a Igreja seja fermento, uma Igreja das periferias e que esteja no meio do povo sofredor, pois o Papa vê o mesmo que o Cristo já viu em seu tempo: uma Igreja que necessita de pastores. “Posso dizer que as alegrias mais belas e espontâneas, que vi ao longo da minha vida, são as alegrias das pessoas muito pobres que têm pouco a que se

.....

¹ Mestre em Teologia, especialista em Bioética e Filosofia com ênfase em Ética. Professor e pesquisador em bioética e teologia moral e a relação ciência e fé. Jodair.vra@gmail.com.

agarrar.” A dinâmica dessa nova Igreja deve ser alimentada pela descentralização excessiva do clericalismo. Esse é o dinamismo de uma Igreja missionária e povo de Deus, uma comunidade de fiéis. “Não quero uma Igreja preocupada em ser o centro e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos.”

O anúncio do Evangelho é o centro da exortação. O evangelho precisa ser anunciado no mundo de hoje contra a tristeza individualista do homem moderno. “O grande risco deste mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é uma tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada. Quando a vida interior se fecha em seus próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não faz entrar os pobres, já não houve a voz de Deus, já não goza da doce alegria do seu amor, nem fervilha o entusiasmo de fazer o bem.” Mas para que isso possa acontecer se faz necessário que a Igreja renove seu ardor buscando “novas formas”, “métodos criativos”. É preciso renovar com uma “reforma das estruturas”. “A reforma das estruturas que a conversão pastoral exige só se pode entender neste sentido: fazer com que todas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de saída e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece sua amizade.” A Igreja precisa e deve ser uma Igreja que esteja de “portas abertas”, ou seja, uma Igreja acolhedora a exemplo do bom samaritano. A Igreja precisa retomar a evangelização tendo como princípio a ternura e o vigor do evangelho. Só assim o evangelho se torna fonte de cura e vida para o ser humano, tornando-se fonte de ressurreição. “Há cristãos que parecem ter escolhido viver uma quaresma sem Páscoa.”

É necessário destacar no texto da exortação a preferência que o Papa faz para que sejamos uma Igreja desapegada, ferida e suja, do que uma Igreja triunfalista e afastada da dor e do sofrimento das pessoas. “Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar a sua própria segurança.” Pois isso é sinal de uma Igreja no trabalho missionário e conforme ao que Francisco de Assis fez quando servia os leprosos fora dos muros da cidade de Assis. O Papa Francisco exorta a Igreja sobre o perigo iminente do “pessimismo estéril” e a preocupação em querer “ser o centro”. O Papa recomenda que o antídoto contra esse mal seja a atenta leitura do evangelho, escutando o que o espírito de Deus nos tenha a dizer, e assim será possível “mudar o mundo, transmitir valores”. “A evangelização também implica um caminho de diálogo.” Somente assim a Igreja assume seu papel no mundo, sendo colaboradora na esfera política, social, religiosa e cultural. Somente o diálogo nos aproximará do mundo moderno, principalmente com as ciências e seu progresso.

A exortação acena para uma Igreja menos clericalista e mais povo de Deus, sendo uma comunidade de fiéis ao abrir mais espaço para o leigo, deixando ele também ser protagonista da história. A exortação vai ainda ao encontro do que São Francisco já pregara: que a Igreja seja fraterna, uma comunidade de irmãos e irmãs onde estejam acima de tudo a paz e o bem do

Cristo vivo e ressuscitado. O leigo, sob o ponto de vista da exortação, não pode ou deve mais ser deixado à margem da Igreja. Para o Papa, a Igreja também precisa “ampliar o espaço para uma presença feminina mais incisiva”. Ou seja, o Papa propõe uma Igreja que esteja aberta para aqueles que estão do lado de fora dessa mesma Igreja. Só assim nossa missão se completa, quando assumimos o compromisso de levar o evangelho para aqueles que não conhecem ainda Jesus Cristo.

Seguindo a mesma coerência dos seus antecessores, a moral social segue o estilo de denúncia do pecado que afeta o ser humano através da fome e da miséria, frutos do egoísmo e da ganância. O Papa Francisco denuncia a atual situação empobrecida do mundo e o sistema econômico que, a seu ver, está vinculado a um “mercado divinizado” sempre mais explorador e selvagem. Todo texto revela a posição firme e coerente com a tradição e a história da Igreja. Com essa fidelidade, o Papa nos mostra seu senso de obediência e que a Igreja não vai mudar sua opinião moral, dogmática, com relação à defesa da vida e da dignidade humana, abominando todo e qualquer tipo de escravidão, ofensa ou pecado que vá contra os valores cristãos e a vida do ser humano.

O Papa manifesta também suas lamentações quando o assunto envolve as perseguições e os “ataques à liberdade religiosa, principalmente quando esse ato é contra os cristãos, particularmente os católicos”. No entanto, a palavra do Papa para a Igreja é de estímulo para que ela seja uma Igreja de alegria, de entusiasmo, porque o evangelho é o alimento e a sustentação do dinamismo que a Igreja precisa ter no mundo e no meio dos homens. “A primeira motivação para evangelizar é o amor que recebemos de Jesus, aquela experiência de sermos salvos por Ele que nos impele a amá-lo cada vez mais. Com efeito, um amor que não sentisse a necessidade de falar da pessoa amada, de apresentá-la, de torná-la conhecida, que amor seria?” A Igreja alegre deve recordar continuamente a alegria do amanhecer daquele domingo da ressurreição de Cristo. Este é o evangelho e o Cristo que precisam ser anunciados. O Papa sugere e instrui seus ministros para prepararem sempre uma boa homilia, deixando o espírito do ressuscitado tomar conta da pregação. E para isso acontecer é indispensável a oração. Nesse sentido o documento retoma a função primordial da homilia como pregação, e que essência do evangelho seja transformada numa catequese.

Outro tema que a exortação destaca é a valorização da pastoral no âmbito do sacramento da confissão. O Papa chama a atenção da Igreja e exorta os sacerdotes para que “o confessional não deve ser uma câmara de tortura, mas lugar da misericórdia do Senhor...”. A exortação termina com a oração dedicada a Maria, manifestando o profundo amor e devoção, como também a necessidade da presença de Maria em seu pontificado e na vida da Igreja e de todo ser humano em sua individualidade existencial. Alegria e esperança, ternura, fraternidade e compaixão, sentimentos e atitudes humanas que marcam a exortação do Papa, demonstrando a forma que a Igreja deve tomar em seu pontificado. “Chegamos a ser plenamente humanos quanto mais permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos, a fim de alcançar-

mos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora. Porque esse amor nos devolve o sentido da vida.” Entendemos que precisamos resgatar e/ou compreender em primeiro lugar o sentido de ser cristão católico e o sentido de nossa existência, para sermos autênticos evangelizadores. Pois só assim compreenderemos as necessidades humanas dos outros que, em suas angústias e dores existenciais, nos pedem uma palavra, um gesto, um afago, que é sem dúvida a necessidade da palavra e da voz de Jesus no santo evangelho, pois é nele que o Pai e o Espírito Santo consolador se manifestam preenchendo o coração, a mente e o espírito de cada ser humano em sua orfandade existencial.



COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *Raízes da teologia contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, 431 pp.

Raízes sim, mas profundas!

O assunto em questão é a teologia contemporânea, o “estudo analítico-crítico das manifestações teológicas surgidas após a Reforma e, em geral, contrárias ao sistema dela” (COSTA, 2004, p. 15). Por isso, estabelecendo uma linha de relações e correlações entre alguns dos diversos pensamentos que contribuíram para a formação da teologia do século XX, o autor^{1*} compartilha o resultado de pesquisas vintenais, ainda que não finais, da matéria. Daí a modesta denominação “raízes” que se asseguram suficientemente profundas para sustentar a sede/fome do leitor ávido pelo conhecimento teológico.

A organização da obra está amanhada em duas grandes partes com os interessantes adendos. A primeira divisão (com seis capítulos) elabora um conteúdo focado na construção do pensamento moderno, arroteando as características e reflexões na época do Renascimento, da Reforma e ortodoxia Protestantes, do pensamento moderno, do Pietismo e do Iluminismo. A segunda porção (em capítulo único, o sétimo) estreita o foco na pesquisa do Iluminismo e do liberalismo teológico do século XIX, salientando as mais importantes áreas de influência do Iluminismo sobre a teologia, a saber: o historicismo, o cientificismo, o subjetivismo religioso, o antropocentrismo, o racionalismo, o tolerancionismo, o otimismo, a ética, a crítica, a autonomia e a harmonia. Nesse grande emaranhado homilético se desenvolve um texto extremamente relevante acerca dos alicerces que sustentam muitas opiniões teológicas hodiernas.

Entre o passado e o futuro, o autor contrasta o humanismo renascentista com a Idade Média, traçando uma linha de relação com o pensamento moderno e contemporâneo. Nesses momentos históricos interligados de um único movimento (COSTA, 2004, p. 30, 46), a busca humana por renovação foi um “renascimento” com consciência humanista. Ora, se o homem estava convencido de sua própria grandeza e capacidade, sendo por si só o fim de tudo, o re-

.....
1 O Rev. Hermisten Maia Pereira da Costa possui graduação em Pedagogia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1993), graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1983), graduação em Teologia – Seminário Presbiteriano do Sul (1979), mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1999) e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2003).

sultado óbvio é o reconhecimento de que o humanismo renascentista destruiu a dignidade do homem como imagem de Deus (COSTA, 2004, p. 69).

Nesse ínterim, o movimento religioso da Reforma avançou na contramão. As origens histórico-teológicas apontadas no livro sustentam esse pressuposto (COSTA, 2004, p. 71-73, 75, 77), afinal, o ponto de partida da Reforma Protestante não foi o homem, ainda que postulasse a dignidade desse por ser criado à imagem de Deus. Portanto, no instante que se conecta a Reforma com a vida e obras dos reformadores – em especial, com o reformador João Calvino (COSTA, 2004, p. 89-117) –, nota-se que a formação acadêmica e humanista cristocêntrica fizeram nascer um novo homem, “o reformado”, que vive para a glória de Deus.

No decurso dos anos, o produto de uma evolução histórica, permeada por entrelaçadas transformações econômicas, filosóficas, religiosas, educacionais e políticas, é o pensamento moderno. Nele, a filosofia e a ciência modernas influenciam a teologia. Sim, a autonomia da filosofia desvinculada da teologia, o pluralismo com elementos de racionalidade e o progressivo desinteresse pela metafísica (COSTA, 2004, p. 211) destronaram a rainha das disciplinas, agora rebaixada com ironia e desprezo. Difícil no passado e extremamente árdua em nossos dias será a habilidade de se admitir que a ciência dirigida pela fé pode aproximar o homem de Deus, concedendo até mesmo uma compreensão mais adequada do Criador (COSTA, 2004, p. 231).

Por mais delicada que seja tal realidade, o autor dá pleno enfoque à ortodoxia protestante, como um viver diário “de acordo com os princípios da Reforma” (COSTA, 2004, p. 235). Logo, conceituando e relembrando o contexto histórico da época da ortodoxia, Costa destaca a presença desta na educação humanista formal e rígida, bem como sendo um forte estimulante para a preservação da doutrina bíblica (mediante confissões e catecismos), colaborando eficazmente para explicitar a fé ao cristão mais simples e, portanto, contribuindo para o racionalismo e formalismo vazio: ortodoxia doutrinária e heterodoxia vivenciada (COSTA, 2004, p. 254).

Na contramão do formalismo vazio da época da ortodoxia, outro movimento surgiu. De cunho alemão/luterano e em busca de um despertar espiritual, ergueu-se uma forma de Pietismo no seio da Igreja do século XVII. De fato, não se pode omitir desse processo a ordem dos jesuítas, o Concílio de Trento e, conseqüentemente, o movimento da Contrarreforma. Evidentemente, o Pietismo foi uma reação contra um cristianismo que se tornara “vazio”, tendo a prática dissociada da genuína doutrina bíblica (COSTA, 2004, p. 261).

Se o século XVIII foi o pano de fundo para o Iluminismo e a Inglaterra foi o grande cenário de seu desenvolvimento, a conexão com o liberalismo teológico do século XIX torna-se inevitável; e o texto assim a admite. Tal liberalismo, ou aquele “esforço por interpretar, reformular e explicar a fé cristã dentro de uma perspectiva iluminista” (COSTA, 2004, p. 285), expõe o ambiente histórico de vários inspiradores liberais, tais como o neo-ortodoxo Emanuel Kant (a quem o autor destaca maior exposição) e o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (referindo-se ao método dialético e espírito cósmico; este último confundindo-se com o panteísmo).

Indubitavelmente, a influência do Iluminismo sobre a teologia foi bem maior (COSTA, 2004, p. 293-315). O autor menciona o historicismo (que levou aos questionamentos da integridade das Escrituras), o cientificismo (que iniciou a ideia de que a ciência por si só pode apresentar respostas convincentes para todas as áreas do saber), o subjetivismo religioso (que tornou a religião assunto de cada um, a certeza subjetiva e a experiência pessoal essencial), o antropocentrismo (harmonizando os princípios racionais aceitos pelo homem à teologia), o racionalismo (fazendo da razão o teste de toda a verdade, inclusive teológica e religiosa), o tolerancionismo (como virtude suprema, em detrimento do dogmatismo), o otimismo (confiança nas capacidades humanas), a ética (moralidade, acima de qualquer coisa) e a crítica (busca pela autenticidade ou não dos documentos do passado).

Curiosos adendos estão na obra de Costa. A curiosidade se deve porque despertam o interesse por assuntos que não são do conhecimento de muitos leitores. As observações quanto à confissão auricular como fonte de renda e poder foram esclarecedoras. O texto quanto às universidades medievais, destacando principalmente as de Paris e Bolonha, agrega valores ao conteúdo histórico-educacional-eclesiástico do livro quanto à Idade Média. O autor, ao abordar a relação entre cristianismo e filosofia, tenta apaziguar uma disputa já antiga. Citando alguns Pais da Igreja, conclui sua argumentação com Agostinho de Hipona, que valoriza a filosofia, ainda que compreenda que nem todo filósofo o seja verdadeiramente. Concluindo os adendos, o autor se refere ao amyraldianismo e a reforma pombalina. O primeiro movimento, do francês Moisés Amyraut, sustentava a ideia de que Deus, em Cristo, proveu a salvação para todos e que só serão salvos aqueles que se apropriarem da salvação pela fé, que é um dom de Deus; o autor faz sua crítica e norteia que Cristo morreu pelos seus e unicamente pelos seus (COSTA, 2004, p. 332, 335). O segundo movimento se relaciona com o português Marquês de Pombal e, portanto, torna o texto uma investigativa descrição do Iluminismo na terra dos colonizadores do Brasil e até mesmo sua influência na colônia conquistada.

Finalmente, deve-se dizer que Raízes da Teologia Contemporânea é uma obra com profundidade teológica, filosófica e histórica. Bem organizado, de fato o livro pode ajudar o leitor cansado a não estagnar no estudo fiel das Sagradas Escrituras, agregando fôlego e energia para a apreciação de assuntos teológicos. Serve perfeitamente como um estudo hábil e crítico das manifestações teológicas surgidas antes, durante e após a Reforma. Por isso, ao estabelecer uma relação entre as diversas linhas teóricas que contribuíram para o desenvolvimento da teologia contemporânea, o autor consegue aumentar a cultura teológica, facultando conhecimento de pontos de vista contrários e fornecendo sólidos fundamentos para contestar pontos contrários à Palavra Inspirada. O leitor é automaticamente despertado a verificar temas que, muitas vezes, são negligenciados na exposição teológica.

Costa demonstra claro intelectualismo e lógica, o que contribui para a compreensão do leitor, que se sentirá mais resolutivo no que doutrina. Destaca-se o amplo conhecimento do autor das fontes que utiliza, principalmente, pelo enriquecimento das notas de rodapé, que são sua

marca registrada (como visto em suas obras). Portanto, chamar o livro “raízes” não faz jus ao seu conteúdo. Notadamente, deste ato presume-se a ausência de vaidade, arrogância, despreensão e desambição do autor. Contudo, sua simplicidade é exaltada. Consentir com a denominação de “raízes”, sim, é possível, mas deve ser manifestada a profundidade dessas raízes da teologia contemporânea que, perspicazmente, podem esclarecer e fortalecer as convicções do leitor, orientando-o a como encontrar novos elementos da teologia.

Ângelo Vieira da Silva²

Recebido 13/11/2013

Aprovado 16/12/2013

.....
2 Mestre em Ciências da Religião (Me.P) pela Faculdade Unida de Vitória (2012-2013). Bacharel em Teologia (Bel.) pela Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP (2009-2010) e pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Denoel Nicodemos Eller/MG (2002-2005). Pesquisador na área de Apocalíptica, Pseudoepígrafos (Enoque etíope), Escatologia (Milenarismo) e Angelologia. Pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Resplendor/MG (2010-2016). E-mail: revavds@gmail.com



SILVA, Natanael Gabriel; GONÇALVES, Alonso. *Pastoreio e compaixão: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, 120p.

Os cientistas da religião e pastores Natanael Silva e Alonso Gonçalves publicaram em 2013, pela Fonte Editorial, o livro “Pastoreio e compaixão: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública”. No livro, os autores apresentam com uma linguagem acessível uma proposta de pastoreio a partir da teologia pública. Logo no início, os autores discutem as características do pastoreio, que vão além dos modelos pastorais da maioria das igrejas evangélicas de nosso tempo. Os autores usaram destacados teóricos da teologia pública, como Habermas, Moltmann, Koopman, Sinner e Zabatiero. Dividido em seis capítulos, o tema do livro é apresentado de maneira didática e ao mesmo tempo com profundidade pelos autores. O texto não tem a pretensão de ser um manual de teologia pública, até porque as discussões a respeito dessa temática ainda são muito recentes, principalmente no Brasil. No final de cada capítulo há uma boa indicação de referências que podem ser úteis àqueles que desejarem obter mais informações a respeito da teologia pública.

O livro apresenta uma proposta de como a teologia deve ser articulada para o enfrentamento dos dilemas urbanos como injustiça, exclusão e outros tipos de mazelas sociais. O ponto de partida para essa teologia é a mensagem de Jesus, o qual exerceu um pastoreio cujo foco era a dignidade humana. Com efeito, a prática pastoral precisa ir além dos muros institucionais. Sendo assim, na teologia pública, a ênfase não está nos dogmas e doutrinas, mas sim na construção de uma ação de transformação da realidade. Os autores destacaram em seu texto o expressivo crescimento dos evangélicos na última década, que hoje representam cerca de 22% da população brasileira. Todavia, os autores indagam em que medida esse contingente de evangélicos está engajado na transformação da sociedade. De fato, percebe-se que as ações de igrejas evangélicas na promoção da justiça social ainda são muito tímidas e pontuais.

Para que a comunidade exerça um pastoreio a partir da teologia pública é necessário romper com o eclesiocentrismo, ou seja, é preciso estabelecer um diálogo interconfessional e inter-religioso, de modo a reconhecer que vivemos num tempo onde o pluralismo religioso deve ser um aliado na luta contra as mazelas sociais. A eclesiologia deve estar engajada com a sociedade e comprometida com o Reino de Deus. O protestantismo histórico de missão enfatizou, desde o início, a conversão individual, e não a superação das estruturas opressoras da socie-

dade brasileira. Tanto Alonso como Natanael são pastores com larga experiência no contexto da Igreja batista, de modo que os autores fazem uma crítica a partir da realidade eclesiástica na qual pertencem.

A cidade não pode ser vista pela Igreja como um lugar onde pessoas serão convertidas e, a partir daí integradas ao corpo de membros. Com efeito, a Igreja precisa olhar para a cidade como alvo da graça de Deus; um lugar onde o Reino de Deus se manifesta e as dimensões da justiça e da equidade são promovidas. A Igreja vai às ruas a partir de uma práxis libertadora e atua na transformação da sociedade civil. Sendo assim, o pastoreio a partir da teologia pública pode se fazer presente nos movimentos sociais e na política partidária, por exemplo, mas sempre com a promoção dos ideais de justiça, amor e solidariedade.

No livro, os autores fazem uma pequena síntese da história da teologia pública, de modo que a experiência mais bem-sucedida aconteceu na África do Sul, quando Nelson Mandela e Desmond Tutu fizeram uma leitura teológica do sistema de segregação racial e lutaram contra o apartheid. Nesse sentido, a mensagem cristã foi relacionada ao contexto social, político e cultural da cidade. Ao ler o texto, foi quase impossível não pensar também na teologia da libertação, e me questionei a respeito das proximidades entre teologias. De modo que a teologia pública e a teologia da libertação podem ser enquadradas no contexto das teologias de práxis, tendo em vista que advogam uma atuação para além das fronteiras eclesiásticas e denominacionais.

Osiel Lourenço de Carvalho¹

Recebido: 17/12/2013

Aprovado: 05/02/2014

.....
¹ Osiel Lourenço de Carvalho é doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Pesquisador CAPES e membro do Grupo de Pesquisa Teologia no Plural. E-mail: osiel_carvalho@yahoo.com.br .