

INSTITUTO DE HUMANIDADES

CURSO DE HUMANIDADES

RELIGIÃO

GUIAS PARA ESTUDO INDIVIDUAL E DE GRUPO

**ANTONIO PAIM, LEONARDO PROTA
E
RICARDO VÉLEZ RODRIGUEZ**

SUMÁRIO

I. REVALORIZAÇÃO DA RELIGIÃO COMO ESTRUTURA CONSTITUTIVA DO HOMEM

1. Trajetória da compreensão do fenômeno religioso nas Épocas Moderna e Contemporânea
2. Problemática da aproximação racional à vivência religiosa
 - a) Principais momentos
 - b) Os argumentos da religião natural
 - c) Texto paradigmático: *A religião nos limites da simples razão* (1793)
 - d) O desfecho
3. Resultados alcançados pela investigação da vivência religiosa
 - a) *As variedades da experiência religiosa* (1902), de William James
 - b) *A idéia do sagrado* (1917), de Rudolf Otto
 - c) *O sagrado e o profano* (1954), de Mircea Eliade

II. O FENÔMENO PROFÉTICO NA PERSPECTIVA WEBERIANA

1. O tempo histórico dos profetas
2. Estrutura da profecia
3. Cronologia
4. O fenômeno profético na perspectiva weberiana
 - a) A singularidade da religião judaico-cristã
 - b) O profetismo como antecedente do puritanismo
 - c) A organização social da Palestina Antiga como elemento favorável à emergência do profetismo
 - d) O tipo de liderança exercida pelos profetas
 - e) O essencial do profetismo

III. ELABORAÇÃO DOUTRINÁRIA NOS PRIMEIROS SÉCULOS DO CRISTIANISMO

1. O processo de formação da Igreja Cristã
2. Fontes para o estudo da comunidade cristã primitiva
3. O *Quarto Evangelho* como instrumento de formação dos *Padres da Igreja*
 - a) Contexto religioso
 - b) Teologia do *Quarto Evangelho*
4. Estrutura da Igreja primitiva
 - a) A comunidade cristã no século II
 - b) A comunidade cristã no século III
 - c) A comunidade cristã no século IV
 - d) O essencial na vivência religiosa da comunidade cristã primitiva

IV. AMADURECIMENTO DA DOUTRINA CRISTÃ NA IDADE MÉDIA

1. Indicações de caráter histórico
2. Agostinho de Hispona
 - a) O itinerário espiritual
 - b) O encontro da nova doutrina
 - c) Ascese dolorosa

d) Mediador

3. Tomás de Aquino
4. Mestre Eckhart
5. Tomás de Kempis
6. Teresa de Ávila
7. João da Cruz
8. O essencial da vivência religiosa no seio da tradição cristã medieval

V. A REFORMA PROTESTANTE

1. Advertência quanto à questão central
2. Idéia geral do tema
3. Martim Lutero (1483/1546)
 - a) O conflito a propósito das indulgências (1517)
 - b) O distanciamento da Escolástica naquela data (1517)
 - c) A intensidade da ruptura com Roma em 1520
 - d) Os últimos anos dedicados à estruturação da Igreja
 - e) Estrato das noventa e cinco teses
 - f) *De Servo Arbítrio*
4. Jean Calvino (1503/1564)
 - a) Indicações sobre a vida e a obra
 - b) A obra fundamental: *Instituição da religião cristã*
5. Outros reformadores destacados
 - a) John Knox (1514/1572)
 - b) Richard Baxter (1615/1691)
 - c) John Wesley (1703/1791)
6. Indicações de caráter histórico sobre as igrejas reformadas
7. A vivência religiosa dos protestantes

VI. O FUNDO MÍSTICO DO ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO:
O MARXISMO COMO EXEMPLO

1. Caracterização geral
2. Elementos escatológicos na filosofia da história
de Marx – Walter Rehfeld
3. A religião do materialismo dialético – Joseph Hoffner

I. REVALORIZAÇÃO DA RELIGIÃO COMO UMA ESTRUTURA CONSTITUTIVA DO HOMEM

1. Trajetória da compreensão do fenômeno religioso nas Épocas Moderna e Contemporânea

As Épocas Moderna e Contemporânea conheceram dois grandes movimentos em relação à religião. O primeiro começa com as tentativas de racionalizá-la, coroando-se pela pura e simples negação. O segundo compreende a sua revalorização, como uma estrutura constitutiva do homem, embora passível de ser estudada por métodos diversos daqueles considerados na tradição escolástica. Agora o interesse estará centrado na análise da vivência religiosa, enquanto a teologia, que alcançara grande desenvolvimento na Idade Média corresponde a uma dedução dos atributos divinos, em geral apoiada na revelação.

O empenho racionalizador da religião começa nos países protestantes e tem por objetivo compatibilizá-la com as descobertas da nova ciência da natureza, sendo fenômeno, basicamente, do século XVIII. Emerge então a idéia de que haveria uma *religião natural*, eminentemente racional, que é o substrato último das religiões aparecidas no Ocidente, batizadas de “positivas”. Estas ter-se-iam deixado envolver pela emotividade, desembocando no fanatismo e na superstição. No século XIX, essa tendência evoluiria no sentido de propor novas religiões, como é o caso de Ludwig Fierbach (1804/1872) e Augusto Comte (1798/1857). A nota dominante de toda essa trajetória consiste em reconhecer o seu significado moral, mas atribuindo-lhe apenas essa função. Ainda mais: o catolicismo teria perdido essa dimensão, enquanto o protestantismo, se bem cuidasse de recuperá-la, acabaria dissociando-se do sentido de nossa época ao deixar-se prender por sua componente irracional.

Nesse processo de eliminar da religião o que tem de específico e irredutível, aparecem teorias que a reduzem a uma invenção da sociedade, com propósitos nem sempre confessáveis. Está nesse caso a famosa tese de Karl Marx (1818/1883), segundo a qual nada mais seria que o ópio dos povos. Emile Durkheim (1858/1917), ainda que tivesse contribuído grandemente para fazer da sociologia uma ciência de base empírica, despojada da intenção ético-normativa, como ocorria no comtismo, tampouco atuou no sentido de recuperar a significação própria da religião, ao enfatizar que se limita a fornecer uma representação mitológica das estruturas sociais; Sigmund Freud (1856/193), por sua vez, tratou a religião como ilusão e sugeriu que a idéia de Deus seria, primordialmente, uma versão ampliada da imagem do pai, produzida de modo inconsciente pelos homens, num desejo infantil de proteção.

Entretanto, no século XX surge uma nova vertente empenhada sobretudo em compreender o fenômeno religioso em sua singularidade.

Inicia-o William James (1842/1910) com a publicação de *As variedades da experiência religiosa* (1902). Acumulou volume expressivo de manifestações religiosas e místicas com o propósito de elaborar uma tipologia e demonstrar a necessidade de serem levadas a sério e estudadas sem preconceitos. Escreve: “As experiências que temos estudado ... mostram francamente que o universo é mais multiformado que qualquer seita admite, incluindo a científica”. O que a seu ver não autorizaria ilações aleatórias acerca da natureza da divindade, a exemplo do que faz a teologia. E prossegue: “Na forma de cura psíquica a religião nos dá a muitos de nós serenidade, equilíbrio moral e felicidade; e previne determinadas formas de

doenças, como faz a ciência, ou até mais, com certa classe de pessoas. É evidente, portanto, que a ciência e a religião são ambas chaves genuínas destinadas a abrir a casa do tesouro do mundo àquele que for capaz de usar qualquer uma delas praticamente”.

Atuando em outro diapasão, Rudolf Otto (1869/1937) também contribuiu para avançar na busca de entendimento adequado da Religião. Tornar-se-ia uma figura central do novo movimento, ao cuidar de apreender a experiência religiosa sem dela excluir os ingredientes irracionais mas também sem a estes reduzi-la. Se bem seja autor de extensa bibliografia, o livro *A idéia do sagrado* (1917) resume os seus pontos de vista.

Seguem-se os estudos de Mircea Eliade (1907/1986), para o qual o fenômeno religioso pode ser apreendido em sua inteireza à luz do binômio sagrado-profano.

Assim, graças às contribuições desses mestres, estamos em condições de compreender que o culto do sagrado é uma dimensão constitutiva da pessoa humana. Ignorá-lo equivale a correr o risco de deslocar aquele culto para uma outra esfera da vida humana, cuja inadequação certamente acabará por produzir consequências imprevistas – indesejadas e indejáveis.

2. Problemática da aproximação racional à vivência religiosa

a) Principais momentos

Os momentos mais expressivos em que se dá uma aproximação racional da vivência religiosa consistem no *deísmo* e no *iluminismo*.

O *deísmo* e o *iluminismo* são dois movimentos que ocorrem basicamente no século XVIII. O primeiro corresponde a uma espécie de religião racional e procede sobretudo da meditação inglesa. Desde o livro de John Toland (1670/1722) *Christianity not misterious* (1696) produziu uma extensa bibliografia tanto na ilha como no continente, em especial na França, culminando aqui com a obra de Voltaire (1694/1778) e dos enciclopedistas. Entre outros textos, Diderot (1713/1784) dedicou ao tema ensaio com este expressivo título: *De la suffisance de la religion naturelle*.

O iluminismo – também denominado de Ilustração (Aufklärer) ou Luzes (Lumières) – tem ambição muito maior desde que deseja subordinar todo o saber ao único princípio da razão. Está de posse de um conhecimento da natureza, a física newtoniana, que lhe parece completo e definitivo, dispõe de uma psicologia, de uma teoria do conhecimento, quer recuperar um sentido para o mundo histórico, elabora uma teoria do direito e do Estado, coroando-se com a estética. Mas, no conjunto, a religião ocupa um lugar especial. Definindo esse movimento, Kant diria que se caracteriza pela saída do homem de sua menoridade, “isto é, da incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outro, menoridade de que ele mesmo é responsável, pois que a causa reside não num defeito do entendimento mas na falta de decisão e de coragem para dele servir-se sem a direção do outro”.⁽¹⁾ Adiante irá dizer que a evidência de que o homem abandonou essa menoridade encontra seu ponto essencial “sobretudo nas questões de religião”.

Em ambos os casos não se trata de proceder a uma análise da vivência religiosa para tentar compreendê-la em sua especificidade, como ocorre na obra de Rudolf Otto e Mircea

Eliade. O que se deseja é eliminar das religiões chamadas de positivas toda componente emocional. Imaginando tê-las averiguado com mais profundidade, concluem que são sustentadas por uma religião natural, que é eminentemente racional. A emotividade das religiões positivas, parece-lhes, tem levado ao fanatismo e à superstição.

Na visão de Cassirer, a que teremos oportunidade de aludir, esse despojamento do componente emocional não se dá por uma análise meramente conceitual. A religião natural busca apresentar-se como o instrumento capaz de recuperar a força e a significação morais da religião, a seu ver perdidas com o dogmatismo e o fanatismo.

Kant estabelece uma distinção entre *deísmo* e *teísmo* (Voltaire declara-se teísta). Segundo esta, enquanto o deísmo aceita a revelação e busca interpretá-la de forma a torná-la compatível com a religião natural, o teísmo nega toda revelação e pretende reduzir o conceito de Deus às características que a simples razão pode atribuir-lhe.

A hipótese da religião racional sobreviveu durante o século XIX no espiritualismo e no positivismo franceses, no pensamento alemão subsequente a Hegel, notadamente com Ludwig Feuerbach (1804/1872) e seguidores, bem como no pensamento portugueses.

b) Os argumentos da religião natural

“A superstição significa desconhecimento de Deus e ofensa a Ele maior que o ateísmo; a ignorância se afasta menos da verdade que o preconceito”.

Diderot

John Toland era irlandês de nascimento, tendo abandonado o catolicismo pelo anglicanismo. Estudou na Universidade de Edimburgo e na Holanda. Na década de noventa passou a residir em Oxford, onde escreveu sua obra capital. No começo do século XVIII trasladou-se a Hannover, como secretário da embaixada inglesa. Viajando pela Alemanha, conheceu a Leibniz e a Sofia Carlota, rainha da Prússia. Regressou à Inglaterra, onde faleceu aos 52 anos, em 1722.

A primeira edição de *Christianity not Misterious* (1696) apareceu anonimamente. As precauções de Toland não eram infundadas pois no ano seguinte seria condenada pelo Parlamento irlandês. Nessa obra, Toland estabelece linhas gerais do programa que foi seguido pelos sectários da religião natural. Teria sido também o primeiro homem público de certa notoriedade a reconhecer-se como “livre pensador”, uma denominação que desde sua época foi usada com bastante frequência.

A tese central de Toland consiste na decidida oposição a todo sobrenatural na religião e especialmente no cristianismo. Propugna por uma religião natural, no sentido de espontânea, que, por sua universalidade, seja uma espécie de síntese de todas as religiões em disputa. A partir de tais pressupostos, irá proceder ao reexame dos diversos dogmas religiosos, rejeitando aqueles que se contrapunham diretamente à razão. Está neste caso o dogma da imortalidade da alma, que considera uma invenção dos padres para manter seu poder sobre os crentes. Seu paradigma de religião natural será o cristianismo primitivo.

No fim da vida, tentando resolver o problema do movimento da matéria, Toland acabaria advogando certo panteísmo materialista, isto é, a tese de que a matéria seria móvel por si mesma, correspondendo, portanto, a uma realidade última, que poderia dar base a um culto novo, baseado na fraternidade humana e na adoração do natural. Nesse panteísmo não

seria seguido pela posteridade.

A religião natural encontraria grande acolhida na Inglaterra, dando origem a expressiva bibliografia. São geralmente apontados como autores mais destacados: Arthur Collins (1676/1729), que publicou *Discurso sobre a liberdade de pensamento* (1713), onde protesta especialmente contra as extravagâncias da Bíblia, com seus milagres que não são mais que superstição, bem como contra os intérpretes oficiais que, a pretexto de combater opiniões perigosas, impedem o homem de recorrer a seu próprio juízo, e, finalmente saúda “o nascimento e o desenvolvimento de uma seita chamada de livres-pensadores”; Mathews Tindall (1636/1733), cuja obra *Christianity as Old as Creation* (1730) pretende provar a perfeita coincidência entre a religião natural e a religião revelada; Thomas Woolston (1669/1731, autor do livro *The Moderator between and Infidel and na Apostate* (1725), onde sugere uma interpretação alegórica dos milagres e da ressurreição de Cristo; e diversos outros.

Nesse conjunto sobressai Samuel Clarke (1675/1729), clérigo de Londres, amigo de Newton e que discutiu o tema publicamente com Leibniz, contribuindo de forma decisiva para fazer da física newtoniana um dos suportes da religião natural.

Clarke publicou *Tratado da existência e atributos de Deus* (1705), com o propósito de estabelecer a noção de liberdade, provando a sua possibilidade em contraposição à necessidade e ao destino. Abandonando a revelação e as múltiplas provas da existência de Deus, deseja convencer aos incrédulos recorrendo exclusivamente à razão. Sua dedução da existência e dos atributos de Deus usa uma cadeia contínua de proposições estritamente unidas, a partir do princípio de que “algo sempre existiu, desde a eternidade”.

Seu grande feito, contudo, reside na defesa que empreendeu da física newtoniana, contra Leibniz. As duas personalidades trocaram cartas nos anos de 1715 e 1716, publicadas na imprensa inglesa e que tiveram a mais ampla repercussão. Essas cartas, dez ao todo, isto é, cinco de cada um, foram incluídas na obra *Completa* de Leibniz, na tradução francesa preparada por Paul Janet nos fins do século XIX.

Leibniz acha que a física de Newton contrapunha-se à religião natural. Clarke tentará provar o oposto. Entre outras coisas escreveu que “os materialistas supõem que a estrutura das coisas é tal que tudo pode nascer dos princípios mecânicos da matéria e do movimento, da necessidade e do destino. Os princípios matemáticos da filosofia mostram, ao contrário, que o estado das coisas (a constituição do sol e dos planetas) dá-se de uma forma que não pode nascer senão de uma causa inteligente”.

Nesse debate público com Leibniz, Clarke avançou também uma interpretação interessante do conceito newtoniano de espaço. Como se sabe, não encontrando solução teórica para esse conceito, Newton chamou-o de *sensorium Dei*. Clarke entende que essa afirmativa não se deve compreender como se “sensorium” significasse “o órgão” mas apenas “o lugar da sensação”; além disto, é “sensorium” somente por similitude, isto é, “como se fosse”, segundo expressão do próprio Newton.

Na interpretação de Ernst Cassirer – *Filosofia da ilustração* (1939) – o fundamento da tolerância religiosa, que é a grande mensagem do deísmo inglês, não consiste numa espécie de indiferentismo frente as questões religiosas. Ocorre na verdade, escreve, “a tendência contrária e o princípio da liberdade de fé e de consciência é expressão de uma nova força religiosa positiva que caracteriza o século da Ilustração e lhe é peculiar”.⁽¹⁾ No seu entender, “a principal transformação reside no fato de que o homem não deve ser possuído e dominado pelo religioso como por uma força estranha, senão que deve apoderar-se desse sentimento e confirmá-lo em íntima liberdade. Não é uma potência sobrenatural, não é a graça divina que

produz no homem a certeza religiosa mas ele mesmo se eleva até ela e trata de mantê-la. O centro autêntico da certeza religiosa não se encontra pois nos dogmas mas na busca de uma unidade profunda que permita compreender que a variedade afeta somente seus signos sensíveis, isto é, a diversidade das religiões, e não o seu conteúdo supra-sensível”.

Cassirer entende ainda que o mérito do deísmo francês, notadamente na obra de Voltaire e dos enciclopedistas consiste em ter reabilitado a crítica bíblica de um ângulo moral, que tanto católicos como protestantes haviam rejeitado no século anterior. É uma exigência de caráter moral que se condene a todo fanatismo e às guerras religiosas. Escreve Voltaire no *Tratado sobre a tolerância* (1763): “A filosofia, unicamente a filosofia, esta irmã da religião, desarmou as mãos que a superstição havia ensanguentado durante tão longo tempo; e o espírito humano, ao despertar de sua embriaguez, fica chocado diante dos excessos a que o fanatismo o havia conduzido”. Assim, conclui Cassirer, no desenvolvimento continental do deísmo inglês, torna-se plenamente explícito que a adoção de critérios puramente intelectuais torna-se cada vez mais insuficiente. “Não é possível fixar valor de verdade da religião com critérios puramente teóricos nem é possível resolver acerca de sua validade de maneira puramente abstrata e sem ter em conta seus efeitos morais”.

Cassirer entende que mesmo no deísmo inglês pode-se encontrar essa dimensão. Assim, escreve: “A extraordinária influência exercida pelo deísmo inglês em toda a vida espiritual do século XVIII se deve, sobretudo, a essa mudança. Se considerarmos seu conteúdo puramente teórico não podemos compreender a intensidade de sua ação.

No *Dicionário de Filosofia* (1968; trad. portuguesa, 1970). Abbagnano resume deste modo as teses fundamentais do deísmo:

- 1ª) A Religião não contém e não pode conter nada de irracional;
- 2ª) A verdade da Religião revela-se, portanto, à própria razão e a revelação histórica é supérflua; e,
- 3ª) As crenças da Religião Natural são poucas e simples: existência de Deus, criação e governo divino do mundo, recompensa do bem e punição do mal em uma vida futura.

Na passagem do deísmo inglês para o continental ocorre uma restrição significativa. Enquanto os deístas ingleses atribuem a Deus não só o governo do mundo físico (o suporte da origem natural) mas também do mundo moral, os franceses negam que Deus se ocupe dos homens. Voltaire acha mesmo que Deus manifesta a mais radical indiferença quanto ao seu destino.

Na visão de Cassirer, coube a Lessing superar o fosso que se colocou entre legalidade natural, de origem divina, e o curso histórico, notadamente no livro *Educação do gênero humano* (1780).

G. E. Lessing (1729/1781), natural da Saxônia, residiu em Berlim nos tempos de Frederico II, o Grande (1712/1786), rei da Prússia desde 1740, que contribuiu pessoalmente para o florescimento da cultura alemã. Lessing é considerado como uma figura central do *Aufklärer*, tendo se interessado, além do tema da religião natural – a que dedicou obras como *O cristianismo da razão* (1753); *Sobre a realidade das coisas fora de Deus* (1763), etc. – por questões de estética (*Teorias dramáticas*, 1769). *Educação do gênero humano* corresponde à grande obra da maturidade.

Lessing resolve o dilema considerando a humanidade como uma totalidade e enxergando em sua trajetória uma linha de desenvolvimento progressivo, idéia que viria a

ocupar um lugar central no idealismo hegeliano.

Escreve Cassirer: “*Educação do gênero humano* contém uma síntese do histórico e do racional. O histórico já não constitui o contrário do racional mas o caminho de sua realização e lugar próprio, único possível, de seu cumprimento. Os elementos que o espírito analítico de Leibniz havia separado com agudeza e clareza incomparáveis, tendem agora a unir-se. Porque a religião, segundo Lessing, não pertence nem à esfera do necessário eterno nem à esfera do puramente acidental e temporal”. Cassirer lembra que o sentido da intuição de Lessing está expresso com propriedade na objeção que lhe endereça Mendelssohn (1729/1786) – outra figura destacada da ilustração alemã – ao escrever que não lhe parece “tenha sido finalidade da natureza que o conjunto da humanidade, aqui na terra, siga avançando sempre para a frente e aperfeiçoando-se na sucessão dos tempos”. Para Lessing, entretanto, prossegue Cassirer, “a razão não repudia o movimento senão que quer compreendê-lo em sua própria lei imanente. É ela que se submerge agora na corrente do devenir, não para entregar-se e deixar-se arrastar por seu torvelinho, mas para encontrar no seu meio a própria segurança e afirmar sua continuidade e permanência. Nesta idéia se nos abre uma nova concepção do Ser e da verdade históricos, que não podia receber sua forma amadurecida, sua perfeição e comprovação, no círculo da teologia ou da metafísica”.⁽¹⁾

c) Texto paradigmático: *A religião nos limites da simples razão* (1793)

1. Idéia geral da obra

O livro *A religião nos limites da simples razão* foi publicado quando Emmanuel Kant (1724/1804) já divulgara o fundamental de seu pensamento nos estudos sobre a razão teórica (*Crítica da razão pura*, 1781) e sobre a razão prática (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1785 e *Crítica da razão prática*, 1788). O próprio Kant, em 1787, numa carta particular, afirmara que as potências da alma eram três e não duas, a saber: a *faculdade de conhecer*, a que dedicara a primeira das críticas; a *faculdade de querer* (considerada nos seus estudos sobre moral), e o *sentimento do prazer ou do desagrado*, também denominado de faculdade estética, que estudará no livro *Crítica do juízo* (1790). Na verdade, na passagem do conhecimento teórico para a vida moral, a razão ficara verdadeiramente dividida em Kant, cisão que tentará superar no último livro.

Entretanto, do ponto de vista da tradição filosófica anterior à sua crítica, ficara de fora a teologia, o estudo da divindade ou da religião. Assim, sem considerar propriamente uma nova faculdade, dispõe-se a estudá-la na mencionada obra de 1793.

Em síntese, Kant irá engajar-se no movimento da religião natural, que considera como a única e verdadeira religião, inteiramente compatível com a razão. Essa religião confunde-se de modo pleno com a moral. Por essa via irá justificar a existência da igreja e da compatibilidade da religião cristã com a religião natural. Deste modo, corresponde a um texto paradigmático a fim de ilustrar a trajetória do racionalismo na matéria.

O livro está dividido em quatro partes. Na Primeira e na Segunda trata da questão do mal, denominando-as, respectivamente, de “Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou do mal radical na natureza humana” e “Luta do bom princípio com o mau pela dominação do homem”. Na terceira parte estuda o papel da igreja (“Triunfo do bom princípio sobre o mau; estabelecimento de um Reino de Deus sobre a terra”) e, finalmente, na Quarta, a compatibilidade da religião cristã com a religião natural (“Do verdadeiro e do falso culto sob a

soberania do bom princípio ou da religião e do sacerdócio”).

2. A questão do mal (1ª e 2ª partes)

Embora a discussão do tema possa ser encontrada na filosofia grega, somente ganha dimensão própria com o cristianismo, sobretudo a partir de Santo Agostinho. Trata-se aqui do mal, entendido como uma questão moral (ou do pecado, no contexto religioso). Deus criou o mal ou consiste este numa invenção humana? Para Santo Agostinho, apoiando-se em indicações colhidas no platonismo, todo o criado o foi para o bem. Dizendo-o na linguagem metafísica a que recorre, o mal não é uma substância, isto é, não subsiste por si mesmo. É uma espécie de privação (ausência) do bem. Assim, a substância divina não possui o mal e nem o criaria como auto-sustentável. O mal (moral) tem sempre que estar referido a uma determinada situação. Neste curso já tivemos ocasião de abordar o livre arbítrio (isto é, a liberdade humana) em Santo Agostinho. Segundo sua doutrina, o homem é livre para a prática do bem, mas, para tanto, precisa apoiar-se na graça divina.

Kant considera insolúvel o problema de saber se o homem é originariamente bom ou mau. Essa questão irá examiná-la tomando como referência o que estabeleceu no estudo da moral, vale dizer, que a ação humana pressupõe a formulação de *máxima*, espécie de enunciado subjetivo de caráter moral. Rejeita a hipótese de que possa haver máxima de sentido abertamente imoral, que pretenda tornar-se lei universal. Como ficou estabelecido no estudo da moral, para aferir a validade do seu comportamento, basta ao homem examinar se admitiria transformá-lo em lei universal, isto é, numa prática válida para todos.

No livro *A religião nos limites da simples razão*, Kant irá admitir que o homem tem uma tendência a turbar a nitidez da máxima por três graus ou aspectos: 1ª) pela fraqueza do coração humano quando se trata de se conformar às máximas, que denomina genericamente de *fragilidade da natureza humana*; 2ª) a tendência a mesclar motivos morais com imorais (*impureza da natureza humana*) e 3ª) a tendência a adotar máximas perversas (*perversidade da natureza humana*). Deste modo, mantém a arquitetura que havia estabelecido e evita derivar da experiência a presença do mal no mundo, fazendo-o a partir de análise estritamente conceitual.

Kant examina minuciosamente a luta dos dois princípios, a fim de alcançar a dominação do homem, para concluir que precisa de alguma espécie de socorro, de modo que o desfecho seja favorável ao bem. Numa observação conclusiva da Segunda Parte trata de eliminar a alternativa que a crença no milagre poderia representar. A vitória do bem moral há de requerer esforço próprio do homem.

É interessante referir como alude ao problema: “Quando uma religião moral (que não deve ser colocada nos dogmas e prescrições mas na intenção sincera de cumprir todos os deveres do homem como mandamentos divinos) deve ser fundada, todos os milagres, que a história relaciona à sua introdução, devem terminar por tornar supérflua a crença no milagre em geral; pois é dar prova de um grau reprovável de incredulidade moral quando não se quer atribuir às prescrições do dever, tais como se acham inscritas na origem, pela razão, no coração do homem, uma autoridade suficiente, a menos que não sejam adicionalmente verificados pelos milagres”. Vê-se, pois, que Kant quer expropriar a religião de todos os seus direitos para delegá-los à moralidade, chegando mesmo a falar de *incredulidade moral*, quando salta à vista que tal aceção somente se aplica à religião.

3. O papel da igreja (3ª parte)

Na Terceira Parte de *A religião nos limites da simples razão*, Kant desenvolve a tese de que, pelo simples fato de encontrar-se em sociedade, o homem é tentado à prática do mal, razão pela qual precisa do socorro de uma instituição que o ampare e estimule a persistir na condição de ser moral. Essa instituição é a Igreja.

No início de tal enunciado, afirma que tornar-se *livre* consiste em “estar liberado da servidão sob a lei do pecado para viver segundo a justiça”. Desta forma, para as violações da lei moral aceita a denominação de pecado, tamanha a identificação que opera entre as duas instâncias, isto é, *a moral e a religião*.

Mas a conquista em apreço não depende apenas de uma disposição interior, porquanto as ameaças “provêm menos de sua natureza grosseira se permanece isolado, que dos homens com os quais está em relação”. Ao que acrescenta: “Não é pelas excitações desta natureza que chamam de *paixões*..., que ocorrem tão grandes estragos em suas boas disposições. Suas necessidades são tênues e o estado de seu espírito, enquanto se ocupa de satisfazê-los, permanece moderado e calmo. Ele não é pobre (ou não se considera como tal) senão na medida em que outros homens o tenham por tal e possam, por essa razão, desprezá-lo. A inveja, o prazer de dominar, a cupidez e as inclinações odientas, que a isto se associam, assaltam por si mesmas a sua natureza modesta, *enquanto se encontra entre os homens* e não é sequer necessário supor que estes últimos estejam plantados no mal e dêem exemplos tentadores, basta que estejam presentes, que o envolvam, e serem homens que se corrompem mutuamente em suas disposições morais e se tornam perversos uns para os outros”.

De sorte que, para alcançar uma vitória sobre o mal, o homem deve constituir uma sociedade ética, isto é, uma sociedade estabelecida segundo as leis sejam de ordem pública, por oposição à sociedade civil jurídica, ou ainda uma comunidade ética. Esta pode subsistir numa comunidade política e até mesmo compreender todos os seus membros.

Semelhante resultado denomina de “estabelecimento de um reino de Deus sobre a terra”, compreendendo a sua análise algumas etapas que constituem uma espécie de correlato da maneira como então se estudava a sociedade, partindo do conceito de estado de natureza. São as seguintes:

- a) O estado de natureza ética;
- b) o homem deve sair do estado de natureza ética para tornar-se membro de uma comunidade ética;
- c) o conceito de uma comunidade ética é o de um povo de Deus regido por leis éticas;
- d) a idéia de um povo de Deus (numa organização humana) somente pode se realizar sob a forma de Igreja;
- e) a constituição de toda Igreja é sempre fundada sobre alguma crença histórica (revelada) que se pode chamar de fé da Igreja e a qual as Santas Escrituras fornecem a melhor base;
- f) a crença da Igreja tem por supremo intérprete a pura fé religiosa;
- g) a passagem gradual da fé da Igreja à única autoridade da pura fé religiosa e à aproximação ao Reino de Deus.

Kant encerra esta terceira parte do livro defendendo a tese de que haverá uma confluência para o que chama de Igreja Universal, isto é, a tendência das religiões positivas se subordinarem à religião racional.

4. Complementariedade entre religião natural e a religião cristã (4ª parte)

Na última parte do livro que estamos comentando, Kant define religião desta forma: o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Se esse conhecimento pressupõe algo de prévio a tal reconhecimento, temos uma *religião revelada*; ao contrário, se sei por antecedência que algo é um dever antes de reconhecê-lo como mandamento de Deus, temos a *religião natural*.

A religião cristã, na medida em que é uma religião moral, pode ser definida como religião natural. Além disto, comporta um conhecimento erudito e, portanto racional.

d) O desfecho

São certamente diversos os impulsos que levaram os autores precedentemente apontados a reexaminar a questão da religião. Contudo, havia certamente uma razão objetiva, preocupante para homens de fé como Emmanuel Kant: a consolidação do protestantismo revelara a mais completa incompatibilidade entre as interpretações do texto bíblico. As escrituras eram sagradas mas a Igreja reformada acusava os católicos, com razão, de terem violado o mandamento claramente expresso por Moisés ao proibir a adoração de imagens. Está no *Decálogo*; “Não farás imagens de quem quer que seja que está no alto do céu, ou em baixo, sobre a terra, ou nas águas debaixo da terra. Não te postará nunca diante dessas e não as adorarás...”.

Kant inspirara-se justamente no *Decálogo* para conceber o que a posteridade considerou como sendo o ideal de pessoa humana apto a inspirar a ação moral. Para tanto entendeu como sendo indispensável encontrar-lhe fundamentos racionais, tangenciando a divergência indicada.

O impulso no sentido da religião natural certamente que é de outra índole, além de que registra várias procedências. De um modo geral, possivelmente supunham que por esse meio seria possível fazer renascer igrejas fortes, superando a crise vivenciada pelo Papado. Este, obviamente, correspondia à sua principal aspiração do movimento.

Os desfechos daquele movimento não são exclusivamente negativos. Floresceram os estudos bíblicos desde o auge do idealismo alemão nas primeiras décadas do século XIX. Tais estudos deixaram de ser monopólio de determinadas instituições religiosas – naturalmente tendentes ao dogmatismo. Na atualidade integram os currículos universitários das mais variadas tendências.

Ainda assim, o que sobressai é a tendência à negação da especificidade da religião, a começar de Marx (1818/1883) que a designa como ópio do povo, vale dizer, um instrumento a serviço da elite dominante. No século XX, o marxismo nutriu o esforço sistemático, na Rússia soviética, no sentido de eliminar a religião. A isto chamou-se *ateísmo militante*, que teve seus seguidores no Ocidente. O extraordinário dessa história é que, após setenta anos daquela

militância inglória, com o fim do comunismo a Igreja Ortodoxa Russa experimenta uma fase de florescimento sem precedentes. Trata-se nada mais nada menos de uma (dolorosa, por certo) prova empírica de que a religião é uma estrutura constitutiva da pessoa humana, como descobriram os autores de início referidos e que estudaremos no tópico seguinte.

No Ocidente, contudo, não foram apenas o marxismo e as correntes niilistas, como o existencialismo – florescente no segundo pós guerra – que conseguiram disseminar no seio da intelectualidade uma atitude equivocada diante do fenômeno religioso. Grande impulso a essa tendência seria proporcionado por Sigmund Freud (1856/1939).

Freud formulou um novo método para a cura das neuroses, contribuindo para distingui-las das chamadas psicoses, que se tinham revelado incuráveis. No tratamento destas últimas empregavam-se choques elétricos no cérebro, sistema que chegou a ser comparado às torturas inventadas pela Inquisição. Sobretudo depois da Primeira Guerra, criou-se na Europa um clima favorável à renovação dos experimentos na matéria. Essa circunstância permitiu que a psicanálise – nome adotado pelo método criado por Freud –, até então circunscrita a médicos judeus, penetrasse na Inglaterra e dali se difundisse. Tal se deu como uma corrente estritamente médica.

Freud, contudo, acreditava que a psicanálise poderia ser aplicada a diversas esferas da vida humana. Ao invés de apenas tratamento médico para indivíduos singulares, podia ser utilizada na compreensão do comportamento humano em sua totalidade. Nessa convicção, diante da carnificina representada pela Primeira Guerra, avançou o conceito de *instinto fanático* (condizente à morte), coexistente com as outras estruturas mentais, que estudara até então, destinadas a permitir a sobrevivência.

Em 1927, publicou *O Futuro de uma ilusão*, em que classifica a religião como uma tentativa inconsciente do homem para mitigar a infelicidade. A esse propósito faria afirmativas desse tipo: “A tentativa de conseguir uma proteção contra o sofrimento através de uma remodelação delirante da realidade é feita ao mesmo tempo por um grande número de pessoas. As religiões devem ser classificadas como um delírio de massa. É necessário dizer que quem partilha de um delírio jamais o reconhece como tal”.

O efeito devastador desse tipo de crença ocorreu sobretudo nas décadas iniciais do pós-Segunda Guerra Mundial, não apenas na Europa mas no Ocidente de forma geral. O existencialismo que, em termos estritamente filosóficos, constituía uma elaboração obscura e esotérica, veio a ser popularizado em romances e peças de teatro. Tratava-se de difundir a apologia da falta de sentido da existência, cujo reconhecimento liberava as pessoas de qualquer senso de responsabilidade ou da necessidade de respeitar os valores morais. Setores expressivos da juventude foram afetados por essa pregação, dando surgimento a sucessivos movimentos, sempre proporcionando ondas passageiras, como se o afã consistisse em aferrar-se justamente ao que não se revelasse perdurável. Com o passar dos tempos, tais ondas arrefeceram, praticamente desaparecendo no fim do século. Sobraram alguns grupos exclusivamente destrutivos, cuja proposição resume-se a impedir a globalização, sem nada colocar em seu lugar.

Em contrapartida, o renascimento religioso parece consistir numa firme tendência.

Os homens jamais chegarão a constituir uma sociedade perfeita. Contudo, na busca do ininterrupto aprimoramento da convivência social, o Ocidente tem sabido inovar de modo positivo, como é o caso do governo representativo no plano político. Esse empenho renovador não pode entretanto ignorar a dimensão do sagrado. Justamente por isto alcançam renovada atualidade as obras que comentaremos a seguir.

3. Resultados alcançados pela investigação da vivência religiosa

a) *As variedades da experiência religiosa* (1902) de William James

William James (1842-1910) nasceu em Nova York e estudou medicina em Harvard, concluindo o curso em 1869. Logo adiante tornou-se professor naquela universidade, primeiro ensinando fisiologia e depois filosofia. Logrou dar a mais ampla projeção à filosofia norte-americana, sendo um dos fundadores da corrente denominada de *pragmatismo*, que corresponde à reafirmação da tradição empirista inglesa e, ao mesmo tempo, a apresentação do conceito de experiência com uma amplitude que não lhe havia sido atribuída pelos ingleses. A essa corrente de pensamento estão associados outros pensadores de grande nomeada, como George Santayana, Pierce, John Dewey e Sidney Hook, entre outros.

Inicialmente, James publicou *Princípios de psicologia* (1890, em 2 volumes), obra que se tornou compêndio de grande sucesso na matéria. Seguiu-se o livro *As variedades da experiência religiosa* (1902), que inicia a verdadeira revolução na abordagem do tema, completada mais tarde por *A idéia do sagrado* (1917), de Rudolf Otto (1869-1937) e pelos trabalhos subseqüentes de Mircea Eliade (1907-1986). Essa linhagem inverteu totalmente a forma de abordar a religião emergente no século XVIII e consolidada no seguinte.

Na extensa bibliografia que publicou, sobressaem também as obras dedicadas ao *pragmatismo*, entre estas: *Pragmatismo, um novo nome para alguns antigos modos de pensar* (1907); *O significado da verdade* (1909) e *Ensaio sobre empirismo radical* (1911).

O próprio James considerava que o cerne do *pragmatismo* consistia no novo entendimento da verdade. Recusa a conceituação tradicional que a entende como concordância entre o pensamento e a realidade, bem como na identificação entre verdade e coerência racional. Para James, uma proposição é verdadeira quando *funciona*, isto é, revela-se eficaz em relação ao objeto a que se refere, permite orientar-nos na realidade e conduzir-nos de uma experiência a outra. Assim, a verdade não é algo rígido e estabelecido para sempre, modifica-se e desenvolve-se (“cresce”).

Em *As variedades da experiência religiosa*, James distingue *juízo existencial* de *juízo espiritual*, distinção relevante para avaliar seu significado. Assim, escreve: “O que se chama de crítica superior da Bíblia não passa de um estudo da Bíblia do ponto de vista existencial”. Perguntar o que tinham em mente, quando proferiram suas afirmações, corresponde a uma pergunta de caráter histórico e não pode, por si só, responder a esta outra: “que utilidade pode ter para nós como guia de vida e revelação”.

O denominado “materialismo médico” – que atribui as manifestações religiosas a uma origem patológica – também é criticado. James não nega que possam provir de pessoas neuróticas ou mesmo psicóticas. Contudo, esta busca de uma origem – do mesmo modo que sua identificação com perversões sexuais – não permite determinar o seu valor. Conclui deste modo: “Argumentar, portanto, com a causação orgânica de um estado de espírito religioso, para refutar-lhe a pretensão de possuir um valor espiritual superior, é totalmente ilógico e arbitrário. ... nenhum de nossos pensamentos e sentimentos, nem mesmo nossas doutrinas científicas... poderiam ter valor como revelação, pois cada uma delas, sem exceção, dimana do estado do corpo do seu possuidor, naquele momento”.

Os únicos critérios legítimos são: a luminosidade imediata, a razoabilidade filosófica e o valor moral.

A vida religiosa deve ser julgada apenas pelos resultados. Contudo, o estudo existencial de suas condições tem este mérito: “A massa de fenômenos colaterais, mórbidos ou sãos, com que precisamos cotejar os vários fenômenos religiosos, para melhor compreendê-los, forma o que a gíria psicológica denomina de “massa aperceptiva”, pela qual os compreendemos”. James supõe que a singularidade de sua análise reside precisamente na amplitude da massa aperceptiva que mobiliza. Com efeito, é deveras imensa a quantidade de relatos em cuja análise se detém.

Classifica essas experiências em alguns grupos, iniciando por aquele que retrata equilíbrio mental e postura otimista, confrontado ao estado típico de morbidez e melancolia.

James considera que a busca da felicidade, em geral, consiste numa das principais preocupações dos homens. Por isto mesmo não deve surpreender que muitos entendam que a felicidade, proporcionada por determinada crença religiosa, constitui prova suficiente de sua verdade. Arrola nessa categoria diversos movimentos religiosos verificados nos Estados Unidos, entre estes o luterano e o weslyano. O seu traço característico seria a total entrega, de que resulta alteração instantânea. Afirmar tratar-se de “forma fundamental da experiência humana, qualquer que seja a sua significação final”. Descreve-a deste modo: “Passividade, não-atividade, relaxação, não-concentração, será agora a regra. Desista do sentimento de responsabilidade, solte o que está segurando, confie o cuidado do seu destino a poderes mais altos, seja genuinamente indiferente ao que será feito de tudo, e descobrirá não só que ganhou um perfeito alívio interior, mas muitas vezes também, de quebra, os próprios bens aos quais supunha estar renunciando. Esta é a salvação através do desespero, o morrer para nascer de verdade da teologia luterana, a passagem para o *nada* ... Para chegar a isto, faz-se mister, quase sempre, ultrapassar um ponto crítico, virar uma esquina dentro de nós mesmos. Há que ceder alguma coisa, uma dureza nativa deve quebrar-se e liquefazer-se; e esse acontecimento ... não raro, é repentino e automático, e deixa no sujeito uma impressão de ter sido manejado por um poder de fora”.

Entende naturalmente que certo tipo de temperamento há de predispor à experiência descrita. De todos os modos, encaminha os que a vivenciaram a enxergar o lado bom das coisas. Entretanto, o temperamento contrário também tem o seu papel.

O temperamento equilibrado apresenta uma incapacidade constitucional para o sofrimento prolongado, a tendência para ver as coisas por um prisma otimista. Parece-lhe que o mal é uma doença e preocupar-se com isto não deixa de ser uma forma de enfermidade, que só contribui para agravá-la. Examina a repercussão de tal entendimento na filosofia e na teologia, notadamente a dificuldade desta última em explicar a origem do mal.

James não procura obscurecer que a melancolia corresponda a uma situação patológica e examina as suas gradações, desde a incapacidade de um sentimento alegre à angústia positiva e ativa. Entre as experiências que descreve encontra-se o relato que Tolstoi nos legou, no livro *Minha confissão*, do estado de espírito que o levou às suas convicções religiosas. Depois de passar em revista os casos expressivos, assinala que, em nenhum deles, havia “qualquer insanidade intelectual ou ilusão a respeito dos fatos”. Acrescenta que a melancolia realmente insana, com suas alucinações e ilusões, nos levaria a tomar contato com “o desespero absoluto”.

Registra que a mente equilibrada desqualifica todo tipo de contato com o mal, merecendo-lhe franca condenação. Entende mesmo que “se a intolerância religiosa e as forças

da fogueira voltassem a figurar na ordem do dia, são poucas as dúvidas de que, independentemente do que tenha acontecido no passado, os equilibrados se mostrariam, no presente, o grupo menos indulgente”.

Conclui deste modo essa parte de sua análise: “O equilíbrio mental é inadequado como doutrina filosófica porque os fatos maus, que ele se recusa positivamente a tomar em consideração, constituem uma porção genuína da realidade; e eles talvez sejam, no final das contas, a melhor chave para o significado da vida e, possivelmente, os únicos abridores dos nossos olhos para os níveis mais profundos da verdade”. E, adicionalmente: “as religiões mais completas do mundo, portanto, parecem ser aquelas em que os elementos pessimistas estão mais desenvolvidos”. Refere expressamente o budismo e o cristianismo e explica: “São essencialmente religiões de libertação: o homem precisa morrer para uma vida irreal a fim de nascer para a vida real”.

Segue-se a análise do que denomina de “eu-dividido”. Escreve a propósito: “Algumas pessoas nascem com uma constituição interior harmoniosa e bem equilibrada desde o princípio. Os impulsos são compatíveis uns com os outros, a vontade segue sem dificuldade a orientação do intelecto, as paixões não são expressivas, e suas vidas são pouco assediadas pelos pesares. Outros são constituídos de maneira oposta; e assim o são em graus que podem variar desde alguma coisa tão leve, que resulta numa inconseqüência apenas estranha ou caprichosa, até uma discordância cujas conseqüências podem ser inconvenientes ao extremo”. Desqualifica a explicação que atribui essa circunstância à hereditariedade. Afirma que o fenômeno está ligado à vida do chamado eu subconsciente, sem citar a Freud. Entende, por fim, que “a evolução normal do caráter consiste precisamente no endireitamento e na unificação do eu interior”.

Exemplo clássico de personalidade discordante seria Santo Agostinho, opinião que procura justificar examinando as *Confissões*. Interessa-lhe especialmente o processo de unificação propiciada pela experiência religiosa, ainda que afirme ser a religião apenas um dos muitos modos de atingir a unidade. “O processo de remediar a discordância interna e de reduzir a discordância interior consiste num processo psicológico geral que pode verificar-se com qualquer material mental”. De todos os modos, sua investigação centra-se no exame das experiências de conversão (“Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino”).

Estudos estatísticos de que se louva James sugerem que há muita semelhança – considerados adolescentes da mesma idade, formados em ambientes religiosos, ou pessoas comuns – entre as conversões que se dão de forma normal e evolutiva e aquelas que ocorrem repentinamente. Neste último caso, quando se trata de expressão de santidade, há sinais naturais que irá examinar especificamente. Com exceção dessa última circunstância, conclui, a experiência de conversão não tem por si mesma significação religiosa mas apenas psicológica. Contudo, os aludidos estudos estatísticos comprovam que “as pessoas que passaram pela experiência de conversão, tendo-se decidido, de uma feita, pela vida religiosa, tendem a sentir-se identificadas com ela, por mais que lhes decline o entusiasmo religioso”.

James critica a teologia e não lhe atribui maior valor na medida em que não se detém na experiência e parte de premissas puramente lógicas. Adianta ainda que, se a filosofia dispuser-se a dar alguma contribuição ao esclarecimento do tema deveria conformar-se em ser apenas e sobretudo “ciência das religiões”. Quanto aos estados místicos, conferem autoridade apenas a quem os vivencia e a mais ninguém. De todos os modos, para quem os estude de forma isenta e sem parti pris, minam pela base a autoridade exclusiva da postura racionalista. Sua opinião mais geral encontra-se na citação adiante: “Acredito que as pretensões do

cientista sectário são, para dizer o menos, prematuras. As experiências que temos estudado ... mostram francamente que o universo é mais multiforme do que qualquer seita admite, incluindo a científica. No fim de contas, que são todas as nossas confirmações senão experiências que concordam com sistemas mais ou menos isolados de idéias (sistemas conceituais), que nossas mentes construíram. Mas, porque, em nome do bom senso, precisamos presumir que apenas um desses sistemas de idéias há de ser verdadeiro? O resultado óbvio de nossa experiência total é que se pode tratar o mundo de acordo com muitos sistemas de idéias; e que ele é assim tratado por homens diferentes, e dará, cada vez, algum tipo de proveito característico, a quem o trata, ao mesmo tempo que outro tipo de proveito tem de ser omitido ou adiado. A ciência nos dá a todos a telegrafia, a iluminação elétrica e a diagnose, e consegue prevenir e curar algumas moléstias. Na forma da cura psíquica a religião nos dá a muitos de nós serenidade, equilíbrio moral e felicidade; e previne determinadas formas de doenças, como faz a ciência, ou até mais, com certa classe de pessoas. É evidente, portanto, que a ciência e a religião são ambas chaves genuínas destinadas a abrir a casa do tesouro do mundo àquele que for capaz de usar qualquer uma delas praticamente”.

b) *A idéia do Sagrado* (1917), de Rudolf Otto

Rudolf Otto (1869-1937) foi professor em diversas universidades alemãs, tendo chegado a titular de teologia em Breslau, de 1915 a 1917, transferindo-se em seguida para Marburgo, onde se aposentou em 1919.

Seguiu a orientação daqueles autores, como Jacob Friederich Fries (1773-1893), que consideravam certos aspectos do idealismo pós-kantiano como violadores da crítica da razão, propugnada por Kant, notadamente a filosofia especulativa da natureza. Fries entendia que esta deveria partir dos resultados das ciências particulares, a exemplo do procedimento de Kant em relação a Newton. Somente uma tal investigação poderia determinar precisamente quais são as categorias *a priori* que lhes dão sustentação, isto é, quais os princípios que não provêm da experiência.

Rudolf Otto aplicou tais procedimentos ao estudo da religião, motivo pelo qual considera-se que haja efetivado uma análise de caráter transcendental, na acepção que Kant deu a tal denominação. O termo em Kant se opõe tanto ao que é empírico como ao que é transcendente e designa uma forma particular de conhecimento. Na *Crítica da Razão Pura* teria oportunidade de afirmar: “Chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objetos como de nossos conceitos *a priori* dos objetos”. Vale dizer: trata-se de organizar o nosso conhecimento acerca do fenômeno, de maneira que possa alcançar validade absoluta.

As análises de Otto obedecem a tal pressuposto. Além disto, seguindo a Fries admite seja considerada a experiência psicológica, não tanto para subjugar o objeto do conhecimento ao relativismo da vida psíquica, mas para identificar as certezas que propicia e, por essa via, aproximar-se da formalização de caráter *a priori*, desde que, no seu entendimento, a experiência completa da consciência abrange não apenas a percepção mas também a possibilidade do pensamento. Os principais conceitos que concebeu e definiu em *A idéia do sagrado* (1917), são apontados adiante.

A categoria fundamental de que parte Otto é a de *numinoso*. O termo é pouco usual mas se revelou muito expressivo. Provém da palavra latina *numine* que significa divindade. O

sufixo *oso* corresponde a *cheio de* (medroso = cheio de medo; numinoso = cheio de divindade).

Rudolf Otto quer apreender o racional e o irracional na idéia de Deus, para o que procede a análise histórica, psicológica e semântica do conceito de numinoso. Tratando-se de um *a priori* não pode ser definido mas pode ser descrito.

Quando nos deparamos com o fato religioso, uma tendência natural ao espírito humano consiste em torná-lo compreensível. “Para toda idéia teísta de Deus, mas muito especialmente para a cristã – frisa Rudolf Otto – é essencial que a divindade seja concebida e designada com rigorosa precisão por predicados tais como espírito, razão, vontade, vontade inteligente, boa vontade, onipotência, unidade de substância, sabedoria e outros semelhantes; quer dizer, por predicados que correspondam aos elementos pessoais e racionais que o homem possui em si mesmo, ainda que em forma mais limitada e restrita. Ao mesmo tempo, todos esses predicados são, na idéia do divino, pensados como absolutos; ou seja, como perfeitos e supremos (...)”. Justamente o que nos permite apreender o fato religioso como algo mais que puro sentimento é a possibilidade de formularmos, dele, idéias claras e distintas. Esse é, aliás, um dos distintivos de religiões como o cristianismo.

Mas ao mesmo tempo, devemos chamar a atenção para um outro aspecto fundamental: se, por um lado, captamos em conceitos claros o fato religioso, a experiência do transcendente, não há dúvida, por outro, de que eles não esgotam a essência da divindade. Há uma como que inadequação fundamental entre o conceito e aquilo que pretende ser significado através dele: Deus não é (somente) aquilo que falamos dele. Os nossos predicados acerca da divindade seriam, assim, essenciais sintéticos, ou seja, como frisa Rudolf Otto, “(...) predicados atribuídos a um objeto que os recebe e sustenta, mas que não é compreendido por eles nem pode sê-lo, mas que, ao contrário, deve ser compreendido de outra maneira distinta e peculiar (...)”.

O erro do racionalismo consiste, no terreno da religião, em ter substituído os conceitos com que nos aproximamos do absoluto, por outros que não são privados da esfera religiosa, mas que pertencem, também, “à esfera natural das representações humanas”. Pretendendo deitar luz sobre a essência da religião, os racionalistas terminam por inviabilizá-la, despindo-a do seu caráter emocional e supra-racional. Certamente, quando os adversários da religião frisam que a “agitação mística” nada tem a ver com a razão, prestam um maior serviço àquela, do que o prestado pelos seus pretensos defensores, os racionalistas. “(...) Tomara – diz Rudolf Otto – que seja um saudável estímulo o observar que a religião não se reduz a enunciados racionais (...)”.

O estudo da base vivencial do fato religioso, envereda necessariamente pelo caminho do conhecimento do sagrado. Poderíamos, em primeiro lugar, fazer uma definição descritiva desse termo. “O sagrado é – frisa Rudolf Otto – uma categoria explicativa e valorativa que, como tal, se apresenta e nasce exclusivamente na esfera religiosa. É certo que interfere em outras, por exemplo, na ética; mas não procede de nenhuma. É complexa, e entre os seus diversos componentes contém um elemento específico, singular, que escapa à razão (...) e que é *árreton*, inefável; ou seja, completamente inacessível à compreensão por conceitos (como em terreno diferente ocorre com o *belo*)”.

Na tentativa em prol de chegar à essência da categoria do sagrado, é necessário que o separemos do seu componente moral, bem como de qualquer outro componente racional. A essência da categoria do sagrado seria, para Rudolf Otto, o *numinoso*. Trata-se de uma categoria peculiar, explicativa e valorativa, que vai acompanhada de uma disposição

numinosa de ânimo, não passível de definição, mas apenas de descrição, compreensível indiretamente, mediante sugestões aproximadas que se apresentam ao espírito, de forma a permitir que emerja nele a vivência característica do sagrado, num misto de terror-admiração.

O numinoso não se deve confundir, entretanto, com o “sentimento de criatura” ou de anulação perante o sagrado. Este sentimento, certamente, acompanha a vivência do numinoso. Mas é, do ponto de vista psicológico, apenas efeito da presença de um elemento transbordante e misterioso. Esse “sentimento de criatura” é o que aparece, por exemplo, quando Abraão ousa falar com Deus acerca da sorte dos sodomitas (Gén. I, 18, 27): “Eis que me atrevo a te falar, eu, que sou pó e cinza”. Schleiermacher analisou detalhadamente este sentimento, denominado por ele de “absoluta dependência”. Em que pese a importância desse sentimento na teologia bíblica (todas as passagens que, no Antigo e no Novo Testamento, se referem à *anawa* – pobreza de espírito, esvaziamento de si próprio, plena disponibilidade –) ou na literatura mística (o *leitmotiv* da pequenez nas mãos de Deus, tão em voga no pensamento de S. Teresa de Lisieux ou de Charles de Foucauld, por exemplo), não constitui, contudo, o cerne da vivência do numinoso. “Mas – pergunta Rudolf Otto – o que é e como é, objetivamente, tal como o sinto fora de mim, isso que chamamos de *numinoso*?”

A resposta consistirá na análise circunstanciada das experiências do *temor*, da *fascinação* e do *aniquilamento*.

Tais noções, contudo, não se esgotam no plano psicológico, remetendo, a seu ver, a uma experiência metafísica que o sentimento como tal é impotente para expressar.

Além do seu texto fundamental (aparecido em 1917, com o título de *O sagrado* (*Das Heilige* –, que a Universidade de Oxford, Inglaterra, traduziu em 1923 com o título de *The idea of Holy*, adotado também nas traduções a outras línguas –, Otto publicou extensa bibliografia, na qual se destacam *A concepção do Espírito Santo em Lutero* (1899); *Vida e ação de Jesus* (1902); *Concepção naturalista e concepção religiosa do mundo* (1904); *A filosofia da religião de Kant – Fries e sua aplicação à teologia* (1909) e *Estudos relativos ao numinoso* (1923). Suas concepções mereceram diversos estudos. O Curso de Humanidades da Open University (Inglaterra) dedica uma de suas unidades ao livro *O Sagrado*.

c) *O sagrado e o profano* (1954), de Mircea Eliade

Mircea Eliade nasceu na capital da Romênia (Bucareste) em 1907. Depois de adquirir a sua formação intelectual na pátria de origem e interessando-se pelo estudo das religiões, concluiu a Universidade de Calcutá, na Índia, onde permaneceu de 1928 a 1931. De volta a Bucareste publicou seus primeiros estudos em 1935, versando a religião hindu. Durante a guerra, viveu em Lisboa, radicando-se em Paris no pós-guerra, durante muitos anos, como professor da École des Hautes Études. Finalmente deu cursos e orientou teses na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos. Faleceu nessa última cidade, aos 79 anos, em 1986.

Eliade é parte do movimento intelectual, iniciado por William James (1842-1910), na América do Norte, que buscou estudar a religião com vistas sobretudo ao conhecimento do próprio homem e não mais para tentar sondar em que consistiria a divindade. Criou-se assim uma nova frente de investigação devotada à *experiência religiosa*. Nesse particular, Eliade foi marcado em especial pela obra de Rudolf Otto (1869-1937), *A idéia do sagrado*, aparecida em 1917. Contudo, não quis seguir a mesma linha desse mestre, criando um novo método.

Otto utilizou o método transcendental, inspirando-se em Kant. Para este filósofo, o homem não tem acesso à realidade em si, construindo um modelo do que poderia ser aquela

realidade com base em conceitos centrais, que denominou de *categorias*. Assim o real seria estruturado por determinadas categorias. Além disto, tais categorias não provêm da experiência (designou-as como sendo *a priori*). O verdadeiro sentido da experiência religiosa, na visão de Otto, seria apreendido por reduzido número de conceitos *a priori*, entre os quais o de mistério tremendo, fascinação etc.

Eliade também aspira reconstituir a experiência religiosa mediante o emprego de alguns conceitos centrais. Contudo, nessa investigação decidiu não utilizar métodos lógico-dedutivos, preferindo fazê-lo de forma descritiva. Valeu-se do amplo conhecimento que havia acumulado não apenas das religiões ocidentais e orientais mas igualmente das religiões arcaicas, assim chamadas por não haver alcançado rigorosa elaboração intelectual, a exemplo do que se deu no induísmo ou no judaísmo.

Mircea Eliade adotou postura fenomenológica, denominação devida a seu criador, o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938). Husserl acreditava que a partir de descrições rigorosas (e minuciosas) seria possível apreender a essência dos fenômenos, idéia que havia sido abandonada por sua proveniência aristotélico-tomista, isto é, diametralmente oposta à kantiana, vitoriosa na Filosofia Moderna. Deste modo, Husserl admitia que o conhecimento pudesse traduzir a realidade em si. Essa hipótese (fenomenológica), viria a ser aplicada a diversas esferas do conhecimento, inclusive à religião, neste caso da iniciativa de Gerardus van der Leeuw (1898-1950). Ainda assim, Eliade inovou grandemente, sobretudo porque seu estudo considerava, na prática, todas as experiências religiosas conhecidas.

Eliade deu conta de suas investigações em vasta bibliografia. Considera-se, contudo, que o inteiro teor de sua proposta esteja contida no livro *O sagrado e o profano*, publicado em 1954. Produziu também um amplo painel do tema a que dedicou a vida na obra *História das crenças e das idéias religiosas* (em três volumes).

O sagrado e o profano,⁽¹⁾ do pensador romeno Mircea Eliade (1907-1986), resume o essencial da investigação do notável estudioso. Eliade não se deixa impressionar pela secularização promovida pela Época Moderna Ocidental, convencido que está de que muitas das atitudes dos modernos encontram sua explicação última na religiosidade do homem. O livro estuda a experiência religiosa, detendo-se no exame da construção das idéias de espaço e tempo, e, finalmente, da vivência religiosa propriamente dita. Na conclusão examina especificamente o tema do sagrado e do profano no mundo moderno.

Para Mircea Eliade, o homem toma conhecimento do sagrado porque “este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”. O autor romeno propõe o termo *hierofania* para indicar o ato da manifestação do sagrado; esse termo, aliás, é prático, porquanto apenas exprime o conteúdo etimológico, a saber que “algo sagrado se nos mostra”. As religiões não são mais do que o encadeamento de hierofanias. Nelas, encontramos-nos diante de algo misterioso: a manifestação de uma realidade diferente, que não pertence ao nosso mundo, através de objetos que formam parte dele. No fato da hierofania aparece, no sentir de Mircea Eliade, um paradoxo que ele destaca da seguinte forma: “(...) Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (com maior exatidão: de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Por outros termos, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de

revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania”.

A propósito do aspecto vivencial do sagrado, destaca o seguinte: “(...) o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”. O escritor romeno salienta que o estudo dessas vivências interessa não só ao historiador das religiões, mas também “(...) a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana”. Embora na caracterização das vivências do sagrado e do profano, Mircea Eliade acuda a exemplos da história das religiões, o seu interesse inicial é identificar as feições essenciais, arquetípicas, delas, notadamente da experiência religiosa. “O que nos interessa em primeiro lugar – frisa Mircea Eliade – é apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa, salientar as suas diferenças com a experiência profana do Mundo. Não insistiremos sobre os inumeráveis condicionamentos que a experiência religiosa do Mundo sofreu no curso do Tempo (...)”.

O homem religioso tem horror da homogeneidade do espaço profano. Desnorteia-se nele. Perde ali o referencial. Assim como na nossa existência do dia-a-dia, na consolidação do nosso mundo particular, há espaços mais significativos do que outros (a cidade dos primeiros amores, a terra natal etc.), que nos permitem estruturar a nossa própria orientação, de forma semelhante para o homem religioso há a imperiosa necessidade de encontrar o espaço sagrado, a partir do qual possa se orientar no universo. Ora, a experiência dessa necessidade é arquetípica. A respeito, frisa Mircea Eliade: “Digamos imediatamente que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, homologável a uma ‘fundação do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a ruptura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma qualquer hierofania, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, mas há também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (...)”

Assim como o homem religioso procura sacralizar o espaço, insere-se sua existência, também, no contexto de um tempo sagrado, tempo primordial, raiz ontológica do tempo profano, do dia-a-dia. “(...) É – frisa Mircea Eliade – um tempo ontológico por excelência, ‘parmenidiano’⁽¹⁾ mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. Com cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado – o mesmo que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é um tempo criado e santificado pelos Deuses quando das suas *gesta*, que são justamente reatualizadas pela festa. Por outros termos, reencontra-se na festa a *primeira aparição do tempo sagrado*, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. (...) Criando as diferentes realidades que constituem hoje o mundo, os Deuses *fundavam igualmente o tempo sagrado*, visto que o tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e a atividade divinas”.

Daí a importância definitiva que as Festas representam para o homem religioso. Porque são elas, sem dúvida, os momentos sagrados que consagram o sentido da vida humana, inserindo-a num contexto sacral. “Na festa – frisa Mircea Eliade – reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é ‘dada’ por aquilo que os modernos chama ‘Natureza’, mas sim que é uma criação dos Outros, os Deuses ou os seres semidivinos. Mas nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da existência, tornando-se a aprender como é que os Deuses ou os

Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos”.

Eliade apresenta exemplos edificantes da permanência, em nossa vida cotidiana, dessas experiências primordiais. A título de exemplo, basta referir que, no sentir de Mircea Eliade, a experiência primeira do espaço sagrado constitui a base a partir da qual se desenvolve a arquitetura urbana, domiciliar e religiosa. “A arquitetura sacra – frisa o nosso autor – não faz mais portanto do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas. Por seu turno, a habitação humana fora precedida cronologicamente pelo ‘lugar santo’ provisório, pelo espaço provisoriamente consagrado e cosmisado (...). Isto é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado”.

Do que se indicou precedentemente, depreende-se uma característica do conteúdo transmitido pelo mito, que forma parte da mentalidade do homem religioso: para ele, nas palavras de Mircea Eliade, “(...) o essencial precede à existência. Isto é verdade tanto para o homem das sociedades ‘primitivas’ e orientais como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é aquilo que é hoje porque uma série de acontecimentos ocorreram *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses acontecimentos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que razão ele foi constituído desse modo. Para o homem religioso, a existência real, autêntica, começa no momento em que recebe a comunicação dessa história primordial e assume as suas conseqüências. Há sempre história divina, pois as personagens são os Seres sobrenaturais e os Antepassados míticos (...)”. Para Eliade, como oportunamente lembra Luiz Carlos Lisboa, (Um pioneiro chamado Eliade. *Cultura – O Estado de São Paulo*, V (309), 1986): “o sagrado está na estrutura da consciência e de forma alguma é apenas uma fase da história dessa consciência”.

II. O FENÔMENO PROFÉTICO NA PERSPECTIVA WEBERIANA

"É um paradoxo estupendo que um Deus não apenas deixe de proteger o povo escolhido contra seus inimigos, mas permite a sua queda, ou mesmo o empurre à ignomínia e à escravidão e, no entanto, seja adorado ainda mais ardentemente. Isto não encontra paralelo na história e só pode ser explicado pelo poderoso prestígio da mensagem profética, tal prestígio baseando-se na construção de certos eventos como o cumprimento de profecias.

Livres da magia e das especulações esotéricas, dedicados ao estudo da lei, vigilantes no esforço de fazer "o que era justo aos olhos do Senhor", na esperança de um futuro melhor, os profetas estabeleceram uma religião de fé que sujeitava a vida diária do homem aos imperativos de uma lei moral ordenada por Deus. Deste modo, o judaísmo antigo ajudou a criar o racionalismo moral da civilização ocidental".

Max Weber

1. O tempo histórico dos profetas

De modo extremamente perspicaz, Max Weber (1864/1920) destacou o fenômeno do profetismo no seio do judaísmo antigo, para fazê-lo sobressair e avaliar seu significado no curso ulterior da história do Ocidente.

Com efeito, o profetismo ocorre tardiamente no antigo Estado Judeu, alguns séculos depois da consolidação e do apogeu do Estado monárquico unificado.

Em seguida à morte de Salomão (937 a.C.) e à divisão do Estado Judeu nos reinos de Judá (norte e centro) e Israel, na parcela restante, onde estava compreendida Jerusalém, notadamente o reino de Judá começa a sofrer a influência de outros cultos, verificando-se o arrefecimento da religião judaica. É expressivo desse estado de coisas o fato de que Amós, no reinado de Jerobão II em Judá (aproximadamente de 783 a 743 a.C.) se haja deslocado de Israel para pregar em Judá contra o santuário real. No mesmo ciclo, aparece o primeiro dos grandes profetas, Isaías.

A pregação dos profetas consiste no anúncio de calamidades terríveis, provocadas por Javé e em revida à dissolução dos costumes e abandono da religião tradicional.

Do ponto de vista histórico, antecede o grande período de declínio do povo judeu, submetido a sucessivas dominações estrangeiras, ao cativeiro no país dominador e, finalmente, diáspora. Em todo o declínio e quanto maiores as dificuldades, mais firmes e decidida se faz a pregação profética.

A fonte principal de ameaça provém do Império Assírio, que se formara em 1360 a.C. e experimentava expansão através dos séculos com o objetivo de fixar seu domínio sobre toda a Mesopotâmia. A conquista do reino de Judá pela Assíria ocorre em 722 a.C.

Apesar da guerra e das dificuldades daí advindas, os judeus iriam experimentar sofrimentos ainda maiores quando os babilônios dominam a Assíria e empreendem a conquista dos reinos judaicos. Em 586 a.C. os babilônios destruíram o templo de Jerusalém e transportaram à Babilônia todos os judeus. Começa o período chamado de cativeiro da Babilônia que duraria aproximadamente meio século (até 538 a.C.).

No reinado de Nabucodonosor (605-562 a.C.), quando são infringidos a Israel os castigos descritos, aparecem dois grandes profetas. O primeiro, Jeremias (nasceu por volta de 646 a.C.) foi poupado de ser mandado ao cativeiro da Babilônia mas acabou tendo que se exilar no Egito, onde se supõe haja falecido. O segundo, Ezequiel, viveu no cativeiro, onde inicia a sua pregação profética.

Condenados a trabalhos forçados, vivendo em condições extremamente difíceis, longe da pátria, os judeus tendiam a supor que os deuses pagãos levaram a melhor sobre o Deus de Israel. Os babilônios cantavam vitória: o Deus Marduk triunfara plenamente em toda a Mesopotâmia. A pressão para aderir ao deus vitorioso devia então ser insuportável. Grassavam a feitiçaria e a adivinhação.

Deste modo, os profetas pregaram em circunstâncias absolutamente desfavoráveis, fazendo afirmativas que não podiam ser bem recebidas pelo auditório. Há registros de que Jeremias foi perseguido por seus ouvintes; afora a oposição dos adversários.

O fim da dominação babilônica ocorre com a sua conquista pelos persas. Sob dominação persa, os judeus readquirem a liberdade de praticar a própria religião. Nem por isso, os profetas saem de cena. Esse é o tempo de Abdias e Jonas.

Derrotado o Império Persa por Alexandre, este incorpora o território judeu por volta de 333 a.C.. Com a morte de Alexandre em 323 a.C., estabelece-se a dominação síria. No século II, Antioco IV pretende alcançar a helenização da Palestina e o extermínio da religião judaica. No período da resistência contra o jugo sírio, aparece o último dos grandes profetas: Daniel.

2. Estrutura da profecia

As profecias preservadas na Bíblia não correspondem a textos escritos por seus autores mas a uma tradição oral que sobreviveu. Assim, não obedecem a um discurso linear, inserindo recorrências e repetições, frases obscuras e outros senões. Contudo, têm uma força notável. Além disto, ganham em vigor e poder de convicção com o desenrolar dos séculos, na medida em que se acentua o infortúnio de Israel.

Sem pretender simplificá-los ou sugerir que poderiam ser reordenados, pode-se identificar, nas profecias, uma determinada estrutura, isto é, a obediência a um modelo, sugerido esquematicamente como segue.

De modo geral, os profetas indicam as circunstâncias em que foram instados por Deus a dar início à sua pregação. Dessa forma, tratam diretamente do seu momento histórico, ocasião em que opinam acerca desse ou daquele evento, na medida em que se correlacionam ao tema maior da profecia. Isaías manifesta-se sobre a política exterior do reino de Judá, para dizer que, ao invés de buscar alianças com o Egito, o que deve e precisa ser feito é a restauração da fé em Javé, o único salvador. No cativeiro da Babilônia, Ezequiel trata de dissuadir os judeus da suposição de que o castigo seria passageiro ou a impressão de que seria melhor a sorte daqueles que permaneceram em território pátrio.

O tema central da profecia é a afirmação de que as calamidades em curso ou que se avizinham procedem diretamente de Javé. Não devem ser buscadas outras causas ou origens. No exercício de seus poderes divinos, Javé impõe ao povo de Israel castigos terríveis e cada vez mais duros.

De onde provém a ira divina? Para responder a essa pergunta, os judeus devem olhar para si mesmos. Que fizeram da aliança entre Javé e o povo de Israel em presença de Moisés? Que fizeram do compromisso de adorar um único Deus? Que fizeram do culto senão torná-lo

vazio de sentido; que fizeram da vida em sociedade senão corrompê-la e torná-la viciosa; que fizeram para minorar a situação dos pobres e dos desafortunados senão acentuar as injustiças sociais?

Na profecia de Ezequiel, Deus diz que o nome de Israel "espalhou-se entre as nações graças à tua beleza", beleza que se tornara perfeita pelo esplendor de que o próprio Deus acumulara.

Prossegue Ezequiel:

"Mas tu confiaste na tua beleza; serviste-te da tua fama para te prostituíres com os que passavam. Tomaste as tuas vestes e com elas fizeste lugares altos de ricas cores, e lá em cima te prostituíste, o que antes nunca se havia feito. Tomaste as tuas jóias, feitas com o meu ouro e com minha prata, e com elas fizeste imagens humanas para te prostituíres com elas. Tomaste as tuas vestes bordadas e cobriste-as e diante delas ofereceste o meu azeite e o meu incenso. E o pão que eu te tinha dado, a flor de farinha, o azeite e o mel com que te alimentavas, ofereceste-os como odor agradável, oráculo do Senhor Deus. Tomaste os teus filhos e as tuas filhas que tinhas gerado e sacrificaste-lhes alimentos. Não era, por ventura, tudo isto prostituição?"

A crítica é, portanto, dura e implacável. O comportamento dos judeus é que atraía a ira divina, não devem pairar dúvidas quanto a este aspecto.

A profecia insere, por fim, a mensagem de esperança na redenção. Reintegrado na sua fé, Israel experimentará um novo ciclo de florescimento. Desde Isaías, o evento está associado à vinda de um Salvador, que será o verdadeiro Messias.

3. Cronologia

Anos	Fatos históricos relevantes	Profetas
1129-970 a.C.	Consolidação do estado Judaico Unificado	
974-937 a.C.	Reinado de Salomão, Construção do templo	
937 a.C.	Divisão do estado Judeu: Reino de Judá (Centro e Norte) e reino de Israel (Jerusalém)	
900-800 a.C.	Expansão do Império Assírio na Mesopotâmia, ameaçando os reinos judeus	
760	Ano provável do nascimento de Isaías	Isaías, Amós
722 a.C.	Ocupação do reino de Judá pelos assírios	
646	Ano provável do nascimento de Jeremias	
620	Ano provável do nascimento de Ezequiel	
610 a.C.	Formação do Império Neobabilônico, que dará continuidade ao Império Assírio	
605-562 a.C.	Reinado de Nabucodonosor	
586 a.C.	Ocupação de Jerusalém pelos babilônicos	Jeremias e Ezequiel
586-538 a.C.	Cativeiro dos judeus na Babilônia, Deportação de Ezequiel para a Babilônia, onde inicia a pregação profética	
537-432 a.C.	Ciclo de Ciro e de Artaxerxes. Reconstrução do templo	Abdias, Jonas

	e restauração da vida religiosa	
333-323 a.C.	A Palestina é incorporada ao Império Macedônico (Alexandre)	
323	Início da dominação síria, subsequente à morte	
175 a 135 a.C.	Luta dos judeus contra o jugo sírio, Antioco IV	Daniel

4. O fenômeno profético na perspectiva weberiana

a) A singularidade da religião judaico-cristã

No magnífico estudo que elaborou sobre a obra de Weber – *Max Weber, um perfil intelectual* (1960) – Reinhard Bendix lembra que o pensador alemão, a exemplo de qualquer outra pessoa que, como ele, se sentisse herdeira da civilização europeia moderna, viu-se instado a responder às perguntas que inevitavelmente suscitam as características especiais que veio a assumir a cultura ocidental. Que combinação de circunstâncias teria contribuído decisivamente para dar-lhe precisamente essa feição? Weber teve a intuição de que poderia explicar a diferença fundamental entre as culturas ocidental e oriental pelo tipo de ascetismo religioso que se tornou predominante numa ou noutra.

Resumindo essa diferença escreve Bendix:

Todas as religiões projetam imagens, idéias de conduta que variam de uma para outra em termos das qualidades que se exigem aos homens e dos objetivos que lhes são atribuídos. O judaísmo e o cristianismo são tipificados por um ascetismo religioso ativo, pela idéia de uma ação ética positiva sob a orientação divina. O homem é simplesmente um instrumento nas mãos de Deus e, portanto, estar constantemente consciente de que suas ações estão entre os meios pelos quais Deus realiza seus desígnios. A partir deste ponto de vista, o mundo é uma fonte de tentações: todas as satisfações sensuais levam a um afastamento de Deus. Existe ainda o perigo especial do contentamento e da auto-satisfação com o simples cumprimento dos deveres religiosos cotidianos, que mutila a concentração decidida nas ações que são as únicas que podem levar à salvação. No cristianismo, esta dedicação religiosa deu lugar a um ascetismo que ou rejeitava toda preocupação terrena (como no monasticismo medieval) ou visava a transformar o mundo (como nas seitas puritanas).

Weber estava especialmente interessado no segundo tipo, que visava a conquistar, ao invés de fugir da imperfeição do mundo. Para o devoto puritano, o mundo era a criação de Deus, o único lugar em que os homens tementes a Deus podiam alcançar o estado de graça e certificar-se de sua salvação. Há algumas similaridades entre o ascetismo ativo e o contemplativo, mas são superficiais. O asceta contemplativo, na luta pelo seu Deus, não busca a consciência da glória divina por meio de renovadas vitórias sobre renovadas tentações em sua luta constante com o mundo e com o homem como eles são. Ele não luta com o mundo, mas o rejeita. Para fazê-lo, ele busca despir-se de todo traço mundano e atingir um estado de “repouso” no divino. Esta experiência emocional não envolve o conhecimento de fatos ou doutrinas mas a compreensão do que tem e do que não tem valor no mundo, e, como tal é tida como eminentemente prática. O estado contemplativo a ser alcançado envolve defesas negativas contra distúrbios naturais e sociais e, do lado positivo, a concentração de energias em certas “verdades”, embora, também aqui, não seja a preocupação religiosa do místico, mas sim a experiência emocional que ele identifica como sabedoria prática.

Na percepção do “ascetismo interior”, este tipo de contemplação parece um luxo

preguiçoso e estéril do ponto de vista religioso. Um teólogo puritano diria que o místico não pensa em Deus, mas sim em si próprio. Para ser coerente, o místico deveria viver apenas do que se lhe oferecesse livremente: esmolas e frutos silvestres. Tal dependência da caridade significa que ele não poderia viver se o mundo não executasse o trabalho que ele próprio vê como pecaminoso a alheio a Deus. Por exemplo: o monge budista vê na agricultura um sacrilégio, por envolver a destruição da vida no solo, mas vive das esmolas que são produzidas pela agricultura. Com efeito, ele faz da doação de esmolas a maior virtude dos leigos, que estão apartados para sempre da experiência da iluminação espiritual.

Por outro lado, para o hinduísmo ou o budismo, o ascetismo ativo dos puritanos é uma violação constante do Divino, o budismo antigo encarava a ação deliberada como uma forma perigosa de secularização. “Quem quer praticar boas ações não deve tornar-se monge” é um provérbio budista. Ser um instrumento de Deus é incompatível com ser o “receptáculo” pronto para receber Deus.

Bendiz aponta outros aspectos mas o essencial está indicado na citação.

b) O profetismo como antecedente do puritanismo

É bastante conhecida a correlação que Weber estabeleceu entre o puritanismo e o surgimento do capitalismo. A empresa capitalista não teria sido possível se não tivesse havido a mudança radical que a Reforma Protestante promoveu na atitude diante do trabalho e sobretudo que resultou na ação racional projetada e ordenava. Mas essa valorização do elemento racional, nas pesquisas empreendidas por Weber, tem um antecedente religioso notável no profetismo antigo. Eis como apresenta a questão no texto que dedicou ao assunto e que seria publicado com a denominação de *Judaísmo Antigo*:⁽¹⁾

A conduta ritualmente correta, isto é, a conduta que se conformava aos padrões da casta, acarretava para as castas párias da Índia o prêmio da ascensão por meio do renascimento em um mundo estruturado em castas e tido como eterno é imutável.

Para os Judeus, a promessa religiosa era exatamente o oposto. A ordem social vigente do mundo era vista como algo que se tornara o oposto do que fora prometido para o futuro, mas no futuro, ela seria transformada de modo que a comunidade judaica poderia novamente tornar-se dominante. O mundo não era concebido nem como eterno nem como imutável, mas sim como algo que foi criado. Suas estruturas vigente eram um produto das atividades do homem, e sobretudo da dos judeus, e da reação de Deus com relação a elas. Por conseguinte, o mundo era um produto histórico destinado a dar novamente lugar à ordem verdadeira ordenada por Deus. Toda a atitude com relação à vida da comunidade judaica antiga era determinada por esta concepção de uma revolução política e social futura, guiada por Deus.

Existia, além disso, uma ética religiosa altamente racional da conduta social; ela estava livre da magia e de todas as formas de busca irracional da salvação; do ponto de vista de sua orientação interior, havia uma distância enorme entre ela e os caminhos de salvação oferecidos pelas religiões asiáticas. Em grande parte, esta ética está ainda subjacente em países da Europa e do Oriente Médio. O interesse histórico mundial pelos judeus está baseado nesse fato.

Assim, ao considerar as condições judaicas, vemo-nos em um ponto de inflexão de todo o desenvolvimento cultural do Ocidente e do Oriente Médio.

Nos tópicos subseqüentes procura-se resumir o essencial desse texto.

c) A organização social da Palestina Antiga como elemento favorável à emergência do profetismo

Weber toma como ponto de partida a história do povo judeu relatada no Antigo Testamento e, louvando-se de outros textos e pesquisas, procura reconstruir e que denomina de "organização social da Palestina Antiga". Esta caracterização é importante para a identificação da natureza dos conflitos que presumivelmente teriam lugar naquela sociedade. A seu ver, por exemplo, há uma confrontação entre os meios rurais e a cidade, os primeiros opondo-se decididamente à centralização "citadina" promovida pela monarquia. É um estudo interessante e esclarecedor, sem que entretanto seja essencial para a compreensão do profetismo e de seu papel.

O importante a destacar da análise de Weber é a significação que atribui ao conflito religioso em prol da consolidação da predominância e do monopólio de Jerusalém e o estabelecimento de uma classe sacerdotal única e capaz de impor-se. Se existisse uma classe sacerdotal unificada, dificilmente o fenômeno profético teria curso, ou melhor, teria sido bem sucedido no sentido de preservar-se a sua mensagem.

"O estabelecimento de um regime despótico segundo o modelo egípcio – escreve Bendix – provocou uma rebelião das tribos setentrionais e uma divisão da Monarquia nos Estados de Israel e Judá. Um breve exame dos fatos que se seguiram relevará a relação íntima existente entre a história política e a ascensão do movimento profético, o qual, para Weber, determinou o ponto de inflexão da civilização ocidental.

No reino setentrional de Israel desenvolveu-se um sincretismo de crenças religiosas. A revolta contra o reinado de Salomão foi, em parte, um protesto contra a construção do templo em Jerusalém e a predominância concomitante do sacerdócio hierosolimitano. O primeiro rei de Israel, Jerobão I (após 922), estabeleceu a adoração de touros dourados nos antigos santuários de Dan e Betel, presumivelmente como um protesto religioso e político contra o monopólio do culto por Jerusalém.

Sob a influência fenícia, floresceram cultos pagãos, especialmente durante o reinado de Acab (871-852) Este e sua mulher Jezabel, patrocina a adoração a Baal. Afinal, seguidores da adoração pura a Javé levantaram-se em protesto, sob a liderança do profeta Eliseu (até 850), e a dinastia de Amri foi derrubada por Jéu (845-818). Os cultos não-israelitas foram reprimidos, mas Jéu tornou-se um rei vassalo dos assírios. Durante a primeira metade do século VIII, a paz voltou a prevalecer em decorrência da diminuição da pressão externa e, com isso, retomou-se a adoração a cultos estrangeiros. A renovação da profecia, com os grandes profetas escriturais, Amós, Oséias e Isaías (até depois de 700), ocorre neste período. A segunda metade do século foi marcada pela rápida expansão do império assírio – especialmente sob Teglat-Palasar III (746-727) – o que levou à destruição da capital de Israel, Samaria (722-721), à transferência forçada de muitos israelitas para a Mesopotâmia e à instalação forçada de muitos babilônios e sírios no antigo território de Israel. O reino setentrional desapareceu e uma população mesclada voltou a combinar a adoração a Javé com diversos outros cultos e deidades.

Durante cerca de dois séculos após a divisão da Monarquia, em 922, o reino meridional

de Judá esteve sujeito mais a invasões que o Norte. Embora ocorresse uma tentativa de destruição da dinastia de David – o filho de Salomão, Robaão (932-917) fora o primeiro rei de Judá – e de estabelecimento da adoração a Baal em Jerusalém, o Sul preservou a pureza de sua tradição religiosa. Após a queda do reino setentrional, no entanto, o período de paz para Judá chegou ao fim. Pagaram-se tributos aos assírios durante o reinado de Ezequias (725-697), o qual instituiu reformas religiosas e opôs-se ao chefe supremo dos assírios, parcialmente sob a orientação do profeta Isaías. Sob o reinado de Manassés (696-642), sucessor de Ezequias, a subordinação política à Assíria tornou-se completa, os cultos pagãos que Ezequias havia reprimido foram reintroduzidos e crianças eram mortas como oferendas aos sacrifícios; também é mencionada a ocorrência de assassinios sistemáticos, possivelmente relacionados a repressão do movimento profético. Estas práticas provocaram uma reação: o filho de Manassés foi assassinado, embora os conspiradores, por sua vez, tenham sido mortos. Seu bisneto, Josias (639-609) foi eleito rei de Judá com idade de oito anos, presumivelmente devido à influência dos Javeístas. Tanto a obra do profeta Jeremias (morto depois de 585) quanto a chamada reforma deuteronomica ocorrem neste período. A reforma deuteronomica foi iniciada com a descoberta de um livro de leis no templo em Jerusalém. Em 621, o rei Josias fez desse livro a base de uma profunda reforma religiosa, comprometendo o povo, em um pacto solene, com a observância de suas determinações. Especificamente, ele destruiu e profanou os antigos santuários fora de Jerusalém, matou ou subjugou seus sacerdotes e celebrou a Páscoa de acordo com esta nova lei. Além disso, Josias tentou restaurar o Estado de David tratando de aproveitar-se do declínio do império assírio nesse período, mas foi morto na batalha de Magedo, em 609.

A exigência deuteronomica de que o templo em Jerusalém fosse o único lugar legítimo para os sacrifícios levantou a questão da sorte dos levitas que oficiavam em outros santuários. Por um lado, o Deuterênômio instava todos os israelitas a não deixar sem sustento os "levitas dentro de suas portas"; por outro lado, requeria que os sacerdotes se dirigissem a Jerusalém, onde poderiam participar do culto. Estas instruções contraditórias refletiam a grande dificuldade da questão. A exigência do monopólio do culto em Jerusalém destinava-se a eliminar a antiga adoração a Javé nos velhos santuários; por conseguinte, provocou a oposição de proprietários rurais, camponeses e sacerdotes que tinham interesse religioso e material nesses santuários rurais. Mas os autores da reforma deuteronomica combinaram a exigência do monopólio do culto com outras exortações mais populares. Eles protestaram contra o tipo salomônico de dirigismo e exigiram que o rei fosse como o antigo líder israelita – sem carros de combate, haréns, trabalhos forçados, impostos, aspirações à liderança mundial e firmemente comprometido a obedecer a lei mosaica do Deuterênômio. Esta idealização do reinado popular levou a amplas revisões das tradições antigas, de modo que Saul foi ungido pelo profeta Samuel, David foi convertido em um jovem pastor que lutou contra Golias e cada rei foi classificado de acordo com seu comportamento religioso, em termos de ortodoxia ou adoração de ídolos. Estas exigências e idéias foram integralmente articuladas pela primeira vez no reinado de Josias, mas quando o rei caiu em combate, apenas treze anos após a descoberta do livro de leis deuterônicas, a posição dos sacerdotes levíticos de Javé estava novamente em perigo.

Nos anos que se seguiram à derrota de Josias em Magedo, o Estado de Judá tornou-se vassalo, inicialmente do Egito, a seguir, da Caldéia e, finalmente, da Babilônia. Após dois levantes fracassados contra o domínio babilônico, Jerusalém foi arrasada por Nabucodonosor, em 537, e grande parte da população foi erradicada e posta em cativeiro. As profecias de Ezequiel (morto após 570) e do segundo Isaías (ou Deutero-Isaías, morto depois de 535) ocorrem nesse período. A tradição dos sacerdotes no cativeiro, tornou finalmente necessário o

ajuste das relações entre eles. Aparentemente, uma solução foi encontrada depois que grande número de Judeus foi autorizado a retornar à Palestina (538), em decorrência da conquista da Babilônia por Ciro, rei da Pérsia. Sob a liderança do sacerdote Esdras, todos os sacerdotes hierosolimitanos foram considerados aptos para officiar sacrifícios em Jerusalém, onde haveria o único santuário. Todos os demais levitas reconhecidos foram transformados em funcionários subalternos do culto, devendo alternar-se no desempenho dos serviços religiosos. Outros ainda tornaram-se servos litúrgicos, na condição de cantores ou porteiros. Esta divisão tripartite foi tornada aceitável mediante regulamentações fiscais que asseguravam o sustento das sacerdotes de nível inferior.

O estabelecimento final do monopólio do culto em Jerusalém destruiu irrevogavelmente o significado dos vínculos tribais e de parentesco, os quais haviam, por tanto tempo, impedido a ascendência de um corpo sacerdotal levítico centralmente organizado. As matanças domésticas de animais e as celas com carne foram então secularizadas, uma vez que os "sacrifícios" ou os "festins de sacrifício" podiam realizar-se somente em Jerusalém e não nas casas de família ou santuários locais. A participação na comunidade judia passou a depender da adesão à religião e não mais da afiliação familiar ou tribal. Daí em diante, aboliu-se a segregação dos forasteiros residentes, com a estipulação explícitas de que uma única lei aplicava-se igualmente a israelitas e alienígenas em todos os casos.

O Templo de Jerusalém foi restaurado entre 520 e 515; em Judá, já então um Estado vassalo do império persa, o corpo sacerdotal hierosolimitano restabeleceu a comunidade judaica em bases religiosas. Os grandes movimentos religiosos dos séculos anteriores desembocaram no cativeiro babilônico, que marcou o fim do Estado judeu independente e o início da diáspora (literalmente "dispersão") dos judeus entre os estrangeiros. O exílio foi também o grande ponto de inflexão da civilização ocidental. Pois, ao final do século VI, o grande movimento profético que se iniciará à época de Samuel, no século XI, já havia dado forma à ética religiosa da conduta social que, na opinião de Weber, ajudou a criar o caráter distintivo de "todo o desenvolvimento cultural do Ocidente". A análise que Weber fez desse movimento é o tema da parte remanescente deste capítulo.

A começar pelo profeta Elias, no século IX, os grandes profetas bíblicos aparecem durante as crises da Monarquia Dividida. Antes destes eventos, o período da confederação chegara ao fim com as grandes guerras de libertação contra os filisteus e com a ascensão da cultura urbana e do reinado. A grandiosidade deste processo nunca foi esquecida e, em retrospecto, encontrou seu reflexo na imagem de Javé como um terrível Deus da guerra. Mas, em um período de cem anos, a monarquia se convertera em um Estado despótico, a revolta interna dividira o Estado e a estrutura política de Israel e Judá foi ameaçada externamente. A independência política fora permitida apenas no período de calma entre as políticas expansionistas dos grandes Estados. A Mesopotâmia, e depois o Egito, retomaram suas conquistas e a Síria transformou-se em um teatro de guerra.

Nunca dantes o mundo conhecera guerras tão aterrorizantes e de tal magnitude como as praticadas pelos reis assírios. "Os oráculos da profecia clássica expressam o louco terror causado por esses conquistadores sem piedade. Ante a escuridão iminente que fechava o horizonte político, a profecia clássica adquiriu sua forma característica".

Acerca da natureza da liderança exercida pelos profetas e das analogias que podem ser feitas em relação à liderança política, Weber tece considerações interessantes, assim resumidas por Bendix:

"Os profetas representavam um tipo próprio de liderança religiosa – indica Bendix. Ao

contrário dos profetas da realeza, eles eram independentes do regime político vigente e, com muita frequência, colocavam-se em oposição inflexível a ele. Ao contrário de todos os demais oráculos, suas profecias de catástrofes não podiam ser exploradas com fim de lucro, pois ninguém compraria um mau presságio. Tampouco as profecias catastróficas podiam ser ensinadas profissionalmente, ao contrário do que ocorria com os oráculos da boa fortuna. Consequentemente, os profetas das escrituras verberaram contra os profetas "mentirosos" que baseiam suas previsões de boa ou de má sorte nos pagamentos que recebem. Estes arautos dos tempos difíceis concebiam suas idéias fora do contexto de todas as opiniões prevalecentes e em oposição a elas.

Na opinião de Weber, os profetas anteriores ao Exílio eram demagogos, no sentido específico de que se dirigiam a suas audiências publicamente. Estes homens não poderiam haver surgido nas grandes potências ou, pela mesma razão, nos períodos em que uma monarquia forte existiu na Palestina. Os governantes da época consideraram a interpretação oracular como um assunto da corte e proibiam a profecia pública quando ela se verificava. Dessa maneira, a profecia da realeza ganhava em prestígio, em detrimento dos profetas da guerra da confederação e dos chefes guerreiros, sempre que a monarquia estivesse forte. Mas, sob a ameaça crescente do perigo externo, a profecia livre tornava-se novamente importante. Embora alguns profetas respondessem a questões trazidas a eles, na maior parte das vezes, eles se dirigiam ao público em geral, nas ruas ou através de cartas abertas, movidos sempre pela inspiração espontânea. Sua preocupação predominante era o destino do Estado e do povo e tal preocupação era usualmente expressa por meio de invectivas emocionais contra os soberanos. Por conseguinte, o aparecimento dos profetas tinha todas as características da paixão exacerbada, normalmente associada às lutas partidárias na Antigüidade. Maldições, ameaças, invectivas pessoais, desespero, ira e sede de vingança faziam parte das mensagens proféticas e dos oráculos. Reciprocamente os profetas eram objeto de ataques pessoais e de manifestações de sarcasmo pelo público nas ruas e, obviamente, as autoridades atuavam contra eles seja tentando neutralizá-los com indiferença estudada, seja por meio da repressão, quando a situação o recomendasse.

A despeito de todos estes fatores, os profetas não eram demagogos políticos no sentido usual da palavra, e a analogia com a luta dos partidos políticos não é mais que uma analogia. Livres dos freios da convenção ou do autocontrole, estes "titãs da maldição sagrada", como Weber os denomina, pareciam ser motivadas apenas por uma forte paixão pela causa do Deus iracundo. Embora fosse agitadores que promoviam políticas exteriores definidas, aparentemente não eram motivados nem por interesses pessoais, nem por considerações políticas. Para eles, todas as relações políticas eram o que eram em virtude da vontade de Javé; somente Javé poderia modificá-las. Em decorrência disso, os profetas adotavam uma visão utópica com relação aos fatos políticos. Em meio ao desastre, eles verbalizavam a antiga esperança popular do domínio sobre o mundo que viria a acontecer por meio de outro milagre divino. Todas as alianças políticas eram anátema para os profetas, pois manifestavam confiança na ajuda humana e, por conseguinte, a descrença atéia no poder inigualável de Javé e em seu pacto com Israel. Todos os eventos do mundo eram interpretados como resultados diretos da vontade de Javé. Na interpretação de Jeremias, anterior ao exílio, o rei da Babilônia, Nabucodonosor, é apresentado como "servo de Deus", a conquista de Judá e a destruição do Templo, por ele empreendidas, só poderiam significar, segundo Jeremias, que Javé determinara essa punição para o seu povo.

Esta orientação aos fatos políticos resultou necessariamente em um menosprezo completo pelas realidades políticas. Jeremias pregou incessantemente a submissão a Nabucodonosor de maneira que poderia ser comparada à alta tradição; posteriormente, ele

lançou uma maldição contra Babilônia quando o conquistador lhe remeteu presentes e o convidou à aquela cidade. Quando o rei assírio Senaqueribe chegou a Jerusalém, após devastar Judá, o profeta Isaías – que antes aclamara tais ataque como punição merecida – profetizou que Jerusalém seria salva, embora todos os indícios apontassem no sentido de sua iminente destruição. Estes homens eram motivados por inspirações religiosas apaixonadas que os faziam interpretar todo os eventos como manifestações da vontade de Javé e que os capacitavam a manter-se contra a corrente dos fatos. O prestígio inigualável dos profetas baseava-se em previsões de desastre político em meio à prosperidade ou de boa sorte em meio ao desastre. Amós profetizou o desastre quando o reino setentrional era aparentemente forte; Oséias previu a queda de Samaria; a profecia de Isaías cumpriu-se (o exército de Senaqueribe retirou-se de Jerusalém devido à eclosão de um surto de peste); e os oráculos, que previam o desastre para Jerusalém, se revelaram verdadeiros. Evidentemente, muitos oráculos não se cumpriam e alguns dentre estes foram até mesmo incluídos nas escrituras. Mas o povo recordava as palavras proféticas que foram confirmadas pelos fatos, e sua crença nas intenções e promessas de Javé parecia fortalecer - se quando os desastres previstos ocorriam na realidade.

O prestígio dos profetas bíblicos dependia também de sua proeminência social e de sua independência com relação ao envolvimento político. Isaías provinha de uma família de notáveis, tinha íntimo contato com sacerdotes destacados e atuava como médico e conselheiro do rei. Sofonias era bisneto do rei Ezequias. Ezequiel era um sacerdote proeminente em Jerusalém; descendia de uma longa linhagem de sacerdote rurais. Apenas Amós provinha de uma família de pastores, embora ele próprio fosse culto. No entanto nenhum desses fatores contribui substancialmente para explicar a orientação social dos profetas. Eles maldiziam os ultrajes dos poderosos independentes de suas próprias origens sociais e denunciavam com igual veemência o governo dos plebeus incultos. Até o Exílio, nenhum dos profetas proclamara um programa social ou político; toda a sua mensagem pressupunha – praticamente sem discuti-las – as exigências éticas e rituais dos sacerdotes levíticos. Esta independência com relação à política convencional, em meio à luta política, encontrava com base social apenas o apoio de alguns notáveis de Jerusalém, especialmente os sábios anciãos, que se consideravam como os guardiães da religiosidade. Dentre os demais estratos sociais, os profetas não encontravam qualquer forma de apoio. Os camponeses não os apoiavam porque os profetas denunciavam os cultos de fertilidade dos santuários rurais. E os sacerdotes simplesmente os toleravam, pela falta de uma alternativa melhor.

Este último ponto tem uma significação especial. A própria existência da profecia livre desde os primeiros tempos era um sintoma de fraqueza na posição do corpo sacerdotal. Nos tempos da confederação, a inexistência de uma organização central tornara impossível a repressão dos profetas. Sob a monarquia, os profetas da realeza ganharam prestígio, mas como os profetas livres eram apoiados por famílias poderosas, os sacerdotes tinham de tolerá-los. Em alguns casos, como os de Isaías e Ezequiel, o relacionamento entre sacerdotes e profetas era bastante estreito. Mas os profetas também se chocavam com os sacerdotes de maneira extremamente intensa. Amós denunciou as práticas dos cultos em Batel e Gálgala. Jeremias chocou-se com os sacerdotes de Jerusalém porque profetizara a destruição do Templo e, no julgamento a que foi submetido, o qual fora instigado pelos sacerdotes, sua absolvição só foi assegurada com a intervenção dos anciãos. Este antagonismo não se estendeu aos ensinamentos dos sacerdotes levíticos, nem, do mesmo modo, às regras da vida prudente, advogadas por esses mestres da sabedoria. Além de seus próprios oráculos, os profetas reconheciam todas as fontes autorizadas da moralidade. Mas, em contraste com o ritualismo dos sacerdotes, os profetas eram porta-vozes de uma correção ética; eles denunciavam

firmemente as pessoas cuja religião era uma "mera tradição aprendida de cor". Nenhuma passagem ilustra este ponto de maneira mais dramática que a profecia de Jeremias sobre o dia em que Deus punirá "todos os circuncidados juntamente com os incircuncisos...". Esta desvalorização persistente do ritual provocou um aumento natural do antagonismo entre sacerdotes e profetas. Aos olhos dos últimos, o carisma da inspiração divina tinha mais valor que a pretensão dos sacerdotes ao reconhecimento com base na palavra escrita e na autoridade eclesiástica formal.

Em sua análise, Weber destaca que do profetismo resultou o que se poderia denominar de racionalismo moralista, isto é, a imediata correlação entre o comportamento moral de todo um povo e o curso do mundo. A esse ponto nuclear do profetismo, chama de teodicéia do infortúnio, adiante caracterizada.

Escreve Bendix:

"Vimos que os problemas centrais da profecia eram colocados pelos eventos políticos da época. O pânico, o ódio, a sede de vingança, o medo da guerra, da morte, da devastação, o tema das alianças internacionais, isto tudo vinha à tona na questão das razões da ira divina e dos meios de conseguir o seu favor. Os profetas respondiam que o infortúnio era resultado da vontade de Deus. Tal resposta não era, de modo algum, evidente por si só. Teria sido psicologicamente fácil e também mais conforme à opinião popular supor que as deidades estrangeiras fossem naquele momento mais fortes que Javé ou que este não se importasse em ajudar a seu povo. Mas os profetas rejeitavam tais interpretações. Se ocorriam calamidades, Deus as desejara, "uma vez que ele fazia todas as coisas"... "Haverá males em uma cidade que Deus não os tenha produzido?". Mas Javé era também o Deus que estabelecera um pacto especial com Israel: "Dentre todas as linhagens da terra só a vós reconheci; portanto eu os punirei por todas as vossas iniquidades". As iniquidades aqui referidas eram predominantemente violações das instituições da confederação que gozavam da proteção de Javé: a opressão dos pobres, a adoração de ídolos, a negligência com o ritual, a perversão ou a repressão à profecia. As exigências de caridade e de pureza religiosa não eram exclusivas de Israel. Mas, em Israel, eles eram impostas ao povo como um todo, e não aos governantes, porque, à luz do pacto, todo o povo era solidariamente responsável pelos atos de cada um.

Utilizando estas antigas idéias judaicas em seus oráculos de desgraça, todos os profetas anteriores ao exílio enfrentavam a mesma questão básica. Como o povo poderia conservar ou retomar a fé abatida sobre ela a cada momento e quando cada um era responsável por todos? À época dos profetas, essa questão já vinha perturbando as mentes dos líderes religiosos desde há muito tempo. A imagem de Deus é um caso exemplar. A idéia mais primitiva era a de um Deus movido por seus interesses e paixões egoístas; nas antigas sagas, Javé "lamentava" suas resoluções e modificava suas decisões.

Essas concepções haviam suscitado a questão racionalista de se tal imagem era compatível com a majestade de um grande Deus. É reiterada a afirmação de que: Deus não é como o homem que se arrepende ou muda de idéias. No entanto, esta imagem integralmente coerente era incompatível com o interesse levítico na cura das almas: se as decisões de Deus eram inalteravelmente fixas, as orações e a expiação seriam inúteis. Tal interesse permitiu manter viva a crença na mutabilidade das decisões de Javé.

As mesmas considerações aplicam-se ao pacto de Israel com Deus. A promessa de Javé de permanecer ao lado do povo escolhido por ele estava em aparente contradição com os desastres políticos que periodicamente se abatiam sobre israelitas. Por vezes, essa contradição era resolvida pela crença de que o homem estava continuamente praticando o mal; no entanto,

tal crença tornava inúteis todas as práticas confessionais e não lograva explicar os infortúnios especiais do próprio Javé. Com o tempo, o dilema foi resolvido pela transformação dos compromissos antigos e incondicionais de Javé em resoluções e promessas que dependiam da conduta dos homens, embora um mesmo profeta pudesse expressar mais de um ponto de vista sobre esta questão decisiva. Como os oráculos eram respostas ao estado de pecado em que vivia o povo e à situação política mundial, a profecia bíblica passou por muitos ajustamentos, além das revisões e interpolações dos editores dos textos sagrados. No entanto, por toda a obra emerge a idéia simples de que o "dia de Javé" está próximo, de que esse será um dia de horror e de desgraça, como punição dos pecados, mas também, um dia de fortuna para os "ímpios remanescentes" que se emendam e evitam o mal. A fé na promessa de Javé de acordo com o pacto impedia uma profecia de desgraça sem esperança e uma imagem de Javé como um Deus da ira e da vingança, incapaz de graça e de compaixão.

d) O tipo de liderança exercida pelos profetas

O Deus dos profetas assumia uma majestade incomparavelmente maior que a contemplada no Deus da confederação ou nos ensinamentos do Deuteronômio. Na imagem profética, Deus modificava instantaneamente a natureza e a história para alcançar seus desígnios; manipulava reis e impérios à sua vontade para punir o seu povo pecador. Todas as antigas imagens de Javé achavam-se fundidas no conceito de um governante de majestade universal que reinava sobre a terra e o céu. Os símbolos utilizados pelos profetas eram os das grandes cortes reais dos impérios vizinhos. Deus já não era o antigo Senhor da guerra acompanhado por seu séqüito, mas sim o Senhor soberano de uma corte celeste, com um séqüito de espírito celeste a seu serviço. Como tal, ele conservou um caráter circunstancial. Ocasionalmente benevolente, era, na maior parte das vezes, um Deus temível, capaz de paixões e de enganos e mesmo de enrijecer o seu povo para depois destruí-lo, freqüentemente, ao que parece, para a glória de seu poder majestático sobre todas as criaturas. Weber concluiu: sua imagem total permaneceu incerta. Um mesmo profeta ora o via em sua pureza sagrada e sobre-humana, ora como o antigo Deus guerreiro, com um coração mutável.

Essa incerteza estendia-se, também, à morada de Javé. O mesmo profeta (Amós) via a deidade como o criador do céu e da terra e como o Deus "que rugia desde Sion". Quando os santuários rurais foram destruídos e o monopólio do culto em Jerusalém foi estabelecido, o destino do templo tornou-se uma preocupação primordial. Em certas ocasiões, Isaías estava convencido de que o trono de Javé em Jerusalém jamais cairá; outros, como Miquéias e Jeremias, acreditavam que a queda de Jerusalém era uma fatalidade ordenada por Deus. Por fim, quando o templo foi destruído, a glória de Javé pareceu aumentar, ao invés de decrescer. Os profetas sustentavam que essa catástrofe não podia ser obra de deidades estrangeiras, maculadas por coisas abomináveis como a adoração de ídolos e a devassidão nos templos. Não havia deuses e demônios ao lado de Javé ou em oposição a ele: um único Deus trazia o bem e a desgraça a todas as criaturas e, por conseguinte a Israel. Javé fora o Deus de uma associação política, um Deus da ação da ordem eterna; na imagem da profecia, ele conservou esse caráter, mas, por meio de calamidades inauditas que eram sua obra, ele alcançara um universalismo cósmico e histórico. Desse modo, os profetas desenvolveram uma teodicéia do infortúnio, através da qual Javé ascendeu ao nível do Deus único, que decide os destinos do mundo. Essa teodicéia dos profetas tornou-se a mentalidade religiosa central do judaísmo antigo. Embora Javé fosse o governante majestático do cosmos, suas antigas promessas para com Israel permaneciam totalmente concretas. O povo prosperará, aqui e agora, se obedecer seus mandamentos. A observância desses mandamentos na conduta é a única preocupação do

homem. Todas as questões a respeito do além, da vida após a morte e do significado do mundo estão excluídas. Contudo, a observância de regras particulares não é a exigência religiosa decisiva; outras religiões exigem aproximadamente a mesma ética diária do judaísmo. O que importa é que o povo tenha fé nas mensagens inspiradas por Deus. Isto significa "confiança incondicional na onipotência de Javé e na sinceridade de sua palavra" a partir da convicção de que a palavra divina será cumprida "apesar de todas as probabilidades externas em contrário". Por conseguinte, a obediência e a humildade são as principais virtudes do homem e esta concepção é aplicável diretamente às condições no mundo. Javé ordenou o curso dos eventos; ele ordenou que os grandes reis e seus exércitos destruíssem o povo por causa de seus pecados. Esta acusação e esta ameaça profética não têm a natureza de uma exortação moral como as que se encontram no livro de leis do Deuterônomo, e tampouco a tem a esperança, mantida distante pelos profetas, pelo menos para os "remanescentes" dos que praticam a virtude. O bem ou mal esperados podem servir a qualquer momento.

Também aqui o judaísmo difere de outras religiões, não tanto pelo conteúdo quanto pela qualidade de sua mentalidade religiosa. Outras religiões alimentaram esperanças para o futuro e interpretaram desastres como punições dos pecados ordenadas por Deus. Outras religiões, também exaltaram a obediência e a humildade em função do antigo medo de despertar o ciúme divino pela boa sorte e autoconfiança excessivas. Mas no judaísmo profético, essas expectativas de boa ou de má sorte e essa exigência da virtude relacionavam-se com o futuro imediato. No contexto provindo do exterior e da profecia apaixonada no país, toda a população se agitava por esse relacionamento direto entre o curso dos eventos e seu próprio estilo de vida, pela convicção de que a calamidade ou boa fortuna estavam ao alcance da mão. Na ausência de qualquer esperança no além, na falta também de qualquer tentativa de representar e justificar o mundo como uma ordem que Deus estabelecera para sempre, a mensagem profética deixa claro que o infortúnio é merecido e que a retribuição justa está ao alcance daqueles que têm razão para temê-lo, enquanto que os justos podem manter suas esperanças no "dia de Javé", durante suas vidas. Por sua inigualável paixão religiosa, os profetas viviam em estado de constante expectativa. Imediatamente após a eclosão do desastre, eles esperavam a boa sorte: quando a queda de Jerusalém era iminente, Jeremias adquiriu terras porque a esperança de novos tempos logo seria realizada.

Desse modo, a crença do povo era confirmada, ao invés de enfraquecida, pela destruição política e militar que lhe sobrevinha. Próximo ao final de seu estudo, Weber escreveu: "É um paradoxo estupendo que um Deus não apenas deixe de proteger o povo escolhido contra seus inimigos, mas ainda permita a sua queda, ou mesmo o empurre à ignomínia e à escravidão e, no entanto, seja adorado ainda mais ardentemente. Isto não encontra paralelos na história e só pode ser explicado pelo poderoso prestígio da mensagem profética, tal prestígio baseando-se na construção de certos eventos como o cumprimento de profecias".

O prestígio da religiosidade profética consumou-se durante o cativeiro na Babilônia, quando se produziam todos os oráculos de infortúnio. O exílio passou a ser visto como o lugar de toda esperança e de bem-estar futuro, em contraste com as "impiedades repulsivas e detestáveis" do povo que não cumpria as determinações do Senhor. Esta idéia foi desenvolvida nas profecias do segundo Isaías (chamado Deutero-Isaías) de maneira tal que a sina ignominiosa de Israel tornou-se o meio mais importante para a realização dos desígnios ocultos de Javé. E como Javé é o Deus do universo, seu governo do mundo compreende todas as pessoas: "...minha casa será chamada casa de oração para todos os povos".

Nestas interpretações da época do Exílio e da época posterior ao Exílio, destacou-se a ênfase atribuída ao infortúnio como punição de pecados para um significado positivo do

sofrimento para a salvação de todas as pessoas. As pessoas que conhecem o sentido da correção são advertidas a não temer os abusos e vitupérios do mundo. O profeta diz de si próprio que deixa que lhe açoitem as costas, que lhe arranquem a barba sem jamais esconder a face da humilhação e da cusparada. Essa imagem do profeta sofredor funde-se com a do "servo de Deus", que sofria sem protestar, absolvía os pecados alheios e fazia de sua vida uma oferta por esses pecados. Tal redenção pelo sofrimento do "Servo de Deus" cumpre a promessa de Javé, que declara: "Em um rompante de ira, escondi minha face de ti por um momento: mas com bondade eterna compadecei-me de ti. Pois as montanhas desaparecerão e as colinas passarão; mas minha bondade não se apartará de ti, nem se alterará o pacto da minha paz..."

Desse modo, Javé restaura seu povo, que Ele havia punido inexoravelmente. Assim como antes Ele fizera fiéis promessas a David, assim também agora Ele promete a Israel majestade e honra "por causa do senhor teu Deus". Aqui, a teodicéia do infortúnio encontra sua culminação final. Israel no Exílio agora aparece como o campeão, o objeto da salvação, glorificando a pertinácia e o sofrimento do povo perante Deus e dando a seu destino o significado de uma missão histórica mundial.

Com esses conceitos, os profetas da época do Exílio e da época posterior prepararam o caminho para a crença emergente em Cristo, o Salvador. De demagogos que profetizavam a desgraça e se orientavam rumo à política religiosa contemporânea, os profetas transformaram-se em mestres dedicados ao Senhor, "que me urgiu para pregar boas-novas aos humildes; Ele me enviou para consolar os oprimidos". Com esta mudança de caráter, a grande era da profecia aproximou-se de seu fim; nas congregações judias, agora reconstituídas como comunidades confessionais, o corpo sacerdotal ganhou ascendência, até que todos aqueles que afirmavam profetizar foram expostos ao ridículo em nome do Senhor.

Este declínio não cancelou a contribuição singular da profecia bíblica, que, em sua elaboração posterior, alcançou a um só tempo o universalismo religioso e uma simplicidade infantil. Embora qualquer criança possa compreender os heróis homéricos, ou as figuras heróicas do Mahabharata, o conteúdo ético da mitologia grega, o Bhagavad Gita, ou os ensinamentos de Buda, os conteúdos da profecia não são compreensíveis imediatamente.

Em contraposição a isso, as escrituras judaicas representam um "racionalismo", moralista tanto quanto cosmológico-pragmático, que alcança popularidade imediata e se oferece, em suas partes mais decisivas, à compreensão infantil.

"O paradigma do Deus único e supraterrâneo o constrói em parte como um pai, em parte como um rei, ora benévolo, ora malévol, que controla as vicissitudes do mundo. Na verdade, ele ama o seu povo, mas quando este o desobedece, ele o pune sem piedade, embora seu perdão possa ser obtido através da oração, da humildade e da conduta moral".

Livres da magia e das especulações esotéricas, dedicados ao estudo da lei, vigilantes no esforço fazer "o que era justo aos olhos do Senhor", na esperança de um futuro melhor, os profetas estabeleceram uma religião de fé que sujeitava a vida diária do homem aos imperativos de uma lei moral ordenada por Deus. Deste modo, o judaísmo antigo ajudou a criar o racionalismo moral da civilização ocidental.

III. ELABORAÇÃO DOUTRINÁRIA NOS PRIMEIROS SÉCULOS DO CRISTIANISMO

1. O processo de formação da Igreja Católica

Não há dúvida que o pensamento grego nos transmitiu uma herança preciosa de verdades perenes: "os gregos – de acordo com Sciacca – nos ensinaram que existe uma verdade objetiva, ontológica, participação humana na verdade divina transcendente; que a existência é valor enquanto é capaz de atualizar valores, de conceber o verdadeiro, o belo, o justo; que o intelecto nos é dado para realizar objetivos superiores à contingência e temporalidade da nossa existência mundana; que acima da mediocridade dos interesses terrenos e utilitários existe uma atitude superior e não instrumental: a contemplação desinteressada, que tem em si, intrinsecamente, o seu valor absoluto".⁽¹⁾

Essa herança será amplamente utilizada na elaboração doutrinária requerida pelo cristianismo. Tanto no que diz respeito à transcendência quanto no referente à precisão conceitual.

Duas eram as exigências a que os primeiros formuladores deveriam atender.

Primeira: mobilizar argumentos convincentes para evidenciar a superioridade do cristianismo sobre as crenças então difundidas, particularmente na sede do Império (Roma), porquanto era dali que se irradiavam. E, em segundo lugar, não se deixar influir pelo meio assegurando que a transmissão dos ensinamentos de Cristo não violasse o espírito e a essência de sua mensagem.

No ambiente em que nasceu o cristianismo, a religião judaica, de onde provinha, já popularizara certas idéias, em especial a de que a divindade era puro espírito, além de que havia um único Deus. Manifestava-se pela palavra através daqueles que escolhera para profetas. Em contrapartida, no ambiente pagão em que deveria propagar-se inexistia idêntica perspectiva. Era necessário, portanto, popularizar a idéia de *Logos* e, subsequente, a de sua encarnação.

O Cristianismo apresenta-se como religião revelada por Deus, que não tem nada em comum com as religiões precedentes, à exceção do judaísmo, que é visto como *Promessa*, enquanto o Cristianismo é visto como *Realização da Promessa*.

O Enviado por Deus para anunciar a "boa nova", a realização da promessa feita a Abraão, Isaac e Jacó, é Jesus de Nazareth, o Cristo, que é anunciado e confirma ser o Filho de Deus, o Messias.

O Cristo não veio para o triunfo do povo de Israel sobre os demais povos, mas para instaurar o Reino de Deus para todos os homens. Esse reino é constituído por todos aqueles que aceitam, pela fé, a *Verdade Revelada* e que, por um dom gratuito de Deus, a graça divina, tornam-se filhos adotivos de Deus. O caminho para o Reino de Deus é o próprio Cristo, protótipo da nova vida de amor, e a Igreja, sinal visível do Cristo. O Reino de Deus consiste no *Retorno ao Pai*, que alcançará sua plenitude no "fim dos tempos", na "glória dos céus", com o triunfo dos justos e o retomo de Cristo ao mundo.

A mensagem de Cristo foi acolhida pelos apóstolos e discípulos que, porém, se sentiram órfãos com a sua morte. No terceiro dia, após a crucificação, Cristo ressuscitou, reanimando seus discípulos com suas aparições (são mencionadas quatorze), e instruindo-os para

difundirem sua mensagem. Aos quarenta dias, Cristo sobe aos céus (Ascensão), deixando novamente seus Apóstolos desorientados, reunidos, em oração, no *Cenáculo*, juntamente com Maria, a mãe de Deus. De homens tímidos e apavorados, dez dias depois, quer dizer, aos cinquenta dias (Pentecostes), com a vinda do Espírito Santo, repetidamente prometida por Cristo, os apóstolos transformaram-se em homens confiantes, seguros, cheios de fé, iniciando, assim, sua pregação para difundir a *Verdade Revelada*, a mensagem cristã.

Bem cedo, o Cristianismo emerge da pequena comunidade judaica e se difunde. Os apóstolos e o discípulos formam o primeiro núcleo da Igreja. Perseguidos em Jerusalém, pelo sacerdócio judaico espalham-se pelo mundo helenístico-romano recebendo muitas adesões. Entre esses seguidores Saulo de Tarso, convertido de perseguidor a apóstolo na estrada de Damasco, leva a nova mensagem à Macedônia, à Grécia, até que é preso e levado a Roma por ser cidadão romano. Igualmente, Pedro, reconhecido como chefe espiritual da Igreja nascente, e que recebeu essa incumbência do próprio Cristo, em Roma será perseguido e martirizado. Com o martírio desses dois baluartes da nova Igreja, cresceu a força impetuosa da difusão do Cristianismo, cuja mensagem fundamentava-se no mandamento do amor. João Evangelista, o único apóstolo que morreu de morte natural, durante a sua longa existência (105 anos), teve oportunidade de orientar as diversas comunidades cristãs, perseguidas por toda parte, elaborando a primeira exposição do conteúdo da *Revelação*, juntamente com o apóstolo Paulo. Enquanto João, no seu Evangelho, trata da revelação do *Logos*, a encarnação do Verbo divino, Paulo, em suas *Epístolas* aborda o problema da missão universal (católica) da nova Igreja. "Jesus, morrendo na Cruz expiou o pecado de Adão. Com Ele morreu o *velho homem*, com Ele surgiu o novo homem da morte e na ressurreição de Jesus, toda a humanidade está misticamente presente. O renascimento para a verdadeira vida se realiza na comunidade cristã: a Igreja (todos os fiéis) é o Corpo de Cristo, do qual os cristãos são os membros: nela, cada um desempenha a sua parte, consoante a sua "vocação". A harmonia é dada pelo amor (*agape*), fundamento da vida cristã. "A caridade é longânime, é benigna; a caridade não é invejosa, não se jacta, não se ensoberbece, não se porta inconvenientemente, não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal, não se regozija com a injustiça, mas regozija-se com a verdade; tudo suporta, tudo crê, tudo espera, tudo sofre... Mas agora permanecem estas três: a fé, a esperança e a caridade; porém a maior destas é a caridade". Portanto, a Lei hebraica, válida para fazer-nos adquirir consciência da nossa corrupção, após a morte e a ressurreição de Cristo, fica revogada. Não mais a Lei mas o Espírito divino: "Pois que num só Espírito fomos, batizados todos por sermos um só corpo ou Judeus ou Gentios, ou servos, ou libertos; e todos fomos impregnados de um só Espírito".⁽¹⁾

O aprofundamento do conteúdo da mensagem cristã é dado em dois grandes momentos: o período da *Patrística* (a filosofia dos Padres da Igreja), que vai até o século V, e a *Escolástica* (a filosofia das "Escolas" cristãs), que se estende até o século XIV. A Patrística, através dos Concílios, fixa os dogmas, isto é, a Igreja define como Verdade de fé o significado da revelação; a Escolástica sistematiza os dogmas e constrói, de forma sistemática, a teologia católica.

2. Fontes para o conhecimento da comunidade cristã primitiva

Não há dúvida que todos os textos do Novo Testamento possuem elementos preciosos para conhecermos a estrutura da Igreja primitiva e de sua vivência religiosa. Entre eles, escolhemos o Evangelho de São João, conhecido também como o 4º Evangelho, pela atenção que sempre recebeu de místicos e teólogos, que fizeram dele seu livro de cabeceira. Por sua

peculiaridade, o 4º Evangelho foi denominado de *espiritual* em oposição aos sinóticos, mais *materiais*, que retratam um Cristo mais histórico. Não porque o Evangelho de João não possua também um alto significado histórico, mas para salientar seu caráter teológico.

O 4º Evangelho tem uma bibliografia ilimitada. Em língua portuguesa, citamos alguns, como orientação:

Guillet, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*. Ed. Paulinas (Col. "Cadernos Bíblicos", 31), São Paulo, 1985. Janbert, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*. Ed. Paulinas (Col. "Cadernos Bíblicos", 18), São Paulo, 1985. Cothenet, E. et alii, *Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1988. Citamos, em particular, Francisco de La Calle, a quem seguimos em nossa reflexão por transmitir, em linguagem popular a teologia do 4º Evangelho: La Calle, Francisco de, *A Teologia do Quarto Evangelho*, Trad. de José Raimundo Vidigal, 2ª ed., Ed. Paulinas, São Paulo, 1985.

Não menos esclarecedora é a leitura dos manuscritos de Qumran, descobertos por pastores, na primavera de 1947, nas grutas próximas ao Khirbet Qumran, na orla ocidental do Mar Morto. Graças ao clima seco, os manuscritos envolvidos em pedaços de tecido de linho e acondicionados em jarros de argila, sofreram muito pouco com a umidade e a devastação de roedores e insetos, durante os 1900 anos em que estiveram escondidos.

A comunidade cristã, nascida após a ressurreição de Cristo, passa por uma fase de consolidação de sua estrutura, logo no final do primeiro século. A pregação do Evangelho ultrapassou rapidamente as fronteiras da Judéia e da Galiléia, atingiu as comunidades judaicas espalhadas em várias partes do Império Romano e, em seguida, populações não judaicas. As novas comunidades, portanto, são dirigidas por novos homens. Uma a uma, vão desaparecendo as testemunhas que conheceram a Cristo, que viram seus milagres, que ouviram seus ensinamentos. Pedro e Paulo foram martirizados por volta dos anos 66-67. Somente João, a última testemunha, sobrevive a este primeiro período. Ele se transforma em figura quase lendária. Durante muito tempo, permanece na Ásia Menor como testemunha das origens e a sua palavra é recebida com reverência e respeito.

Esses novos homens, chefes das novas comunidades cristãs, que não tiveram contato com Cristo, passaram à História sob o nome de *Padres da Igreja*, nome que designa precisamente escritores da antigüidade cristã que se distinguiram pelo valor de sua doutrina.

O termo *Patrologia* é sinônimo de literatura cristã antiga; estuda a vida e as obras dos Padres. O termo *Patrística* é usado para indicar o estudo da teologia e da história das doutrinas dos Padres. Nada melhor, portanto, para o entendimento da vivência religiosa, na tradição cristã primitiva, que abordar aspectos mais significativos da Patrística.

Na "Biblioteca de Autores Cristãos" (BAC), encontram-se editados muitos volumes com obras dos Padres, com tradução espanhola. Citamos, em particular, Quasten, J., *Patrologia*, da qual BAC só publicou os primeiros dois volumes; os três volumes foram publicados em tradução italiana pela Ed. Mariethi, Torino, 1978.

Em língua portuguesa se tem muito pouco. A revista *A Ordem* do Rio de Janeiro, publicou uma série de traduções, entre os anos 1941 e 1949. Boa bibliografia encontra-se na tradução brasileira de Altaner, B. e Stniber, A., *Patrologia*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1972. Mais atualizada e acessível é a coleção "Fontes da Catequese" (Ed. Vozes, que entre 1970 e 1978 publicou 14 cadernos, entre os quais salientamos, *Didaqué e Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Para o nosso estudo, selecionamos textos de Hamman, A., *Os Padres da Igreja*. Trad. de Isabel Fontes Leal Ferreira, Ed. Paulinas, São Paulo, 1985; e de Folch Gomes, Cirilo,

Comp., *Antologia dos Santos Padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1979.

3. O Quarto Evangelho como instrumento de formação dos padres⁽¹⁾ da Igreja

a) Contexto religioso

Os Evangelhos nasceram todos como resposta a certas necessidades da comunidade cristã primitiva, só que o Quarto Evangelho deu esta resposta dentro de uma perspectiva teológica bem definida, tanto que se tornou a melhor expressão da espiritualidade da comunidade cristã primitiva.

Para melhor entender a espiritualidade do Quarto Evangelho é necessário conhecer o contexto religioso em que se desenvolveu. O Evangelho de João amadureceu lentamente: enraizado, inicialmente, no mundo judeu, a comunidade Joanina se insinuou cada vez mais no mundo helenista. Os exegetas apontam influências, diretas ou indiretas, das seguintes correntes: o gnosticismo, o hermetismo, Filon de Alexandria, o Judaísmo heterodoxo e, naturalmente, o antigo testamento.

Gnosticismo

O Gnosticismo, como fenômeno científico-religioso é bem anterior ao Cristianismo e nasceu de visão pessimista do universo, ao contrário do estoicismo, que ensina a coerência do universo penetrado pelo *Logos* divino e convida o homem a comportar-se como cidadão do mundo. Para a corrente Gnóstica, o homem sente-se como estranho no mundo e sente, dolorosamente, em si mesmo a divisão entre matéria e espírito.

Com muita propriedade, Francisco de La Calle detecta a essência do Gnosticismo presente nas diferentes nuances que assumiu ao longo da história; todos os tipos de Gnosticismo têm uma mentalidade comum, uma espécie de linhas mestras que o autor do Quarto Evangelho tenta superar. O Gnosticismo parte essencialmente de um dualismo original, mistura de idéias gregas e persas. De um lado, está o mundo de Deus, a esfera do divino, totalmente inatingível pelo homem; do outro, o mundo do homem, a esfera da matéria. E neste mundo, o homem está ansioso por conhecimento e salvação. Só que o verdadeiro ser das coisas está no mundo do divino: por isso, o conhecimento da realidade de Deus implica o conhecimento de tudo. O que importa é o conhecimento – gnosis –, a compreensão das realidades que rodeiam o homem. O conhecimento de Deus, a Gnose, é a compreensão do universo.

Para chegar a essa compreensão, o gnóstico se afasta do método experimental, da ciência, e apela para a visão de Deus, para uma espécie de superconhecimento. Para chegar a essa visão de Deus – *teoria*, na linguagem clássica – o homem tem de praticar uma ascese, na qual demonstra a Deus a sua correta atitude diante dele. O motivo é que o Deus distante e transcendente não pode ser captado se ele mesmo não se doa. O homem já não é mais, como em Platão, uma dualidade matéria-espírito, mas pertence por completo ao mundo da matéria, impossibilitado de atingir a Deus. É o próprio Deus que se dá ao homem bom, a quem ele escolheu.

E o Gnóstico sabe qual é o caminho para se mostrar bom diante de Deus, para provocar, por assim dizer, a autodoação de Deus, a visão mística dele, que gera a vida eterna: é toda

uma ascese, cheia de princípios filosóficos e morais, um dos quais é o célebre "conhecer-te a ti mesmo"; é necessária uma iniciação aos mistérios.

Ao homem, preparado por esta ascese, Deus se comunica, e com ele chega ao perfeito conhecimento de toda a realidade e a vida eterna. Evade-se deste mundo para entrar no âmbito do divino, no qual encontra a sua realidade plena, que é doação de Deus ao seu esforço.

Hermetismo

Os escritos reunidos no *Corpus Hermeticum* são posteriores à obra de João, contudo representam um tipo de pensamento religioso que remonta à época mais antiga. Entre eles lembramos o *Poimandrés* e o *Tratado da Regeneração*. No hermetismo, exegetas do Quarto Evangelho vêm a religião das elites cultas da civilização helenista.

O Profeta do *Poimandrés* usa uma linguagem quase evangélica para convidar os homens à conversão. Notam-se, porém, diferenças bem acentuadas em relação ao Quarto Evangelho; em particular, o uso de alguns vocábulos não é adotado por João, como, por exemplo, *athanasia* (imortalidade), *ágnosia* (ignorância) e *fthorá* (corrupção). Além disso, se o *Poimandrés* se inspira, em parte, no Gênesis, seu Deus supremo é um princípio bissexuado, do qual o mundo procede por geração; e entre o Deus supremo e o mundo multiplicam-se os intermediários, enquanto, no Quarto Evangelho, tudo é feito unicamente pelo verbo.

Quanto ao *Tratado da Regeneração*, a relação que se estabelece com o Quarto Evangelho é a respeito do renascimento batismal. A inspiração, porém, é muito diferente, porque o escrito hermético desenvolve sua tese com a ajuda de grande quantidade de precisões naturalistas: O novo nascimento implica mãe (a Sabedoria) e servente (o Verdadeiro bem). Aquele que semeia é o Querer Divino, atuando por intermédio de Hermes, o mensageiro celeste. Esta regeneração propicia a Gnose salvífica e leva ao êxtase por meio de técnicas semelhantes às do Oriente. É uma mística por introversão que objetiva o retorno ao Eu mais profundo, a perda do Eu no Tudo. A resposta da mística Joanina será uma postura bem mais radical, salientando o caráter pessoal da união entre o homem fiel e Deus; quer dizer, as aspirações religiosas da elite helenista e da comunidade joanina fundamentalmente semelhantes, recebem, na doutrina de João, uma mudança substancial quanto a conteúdo.

Filon de Alexandria

Contemporâneo de Cristo, Filon de Alexandria é o mais notável representante do judeu-helenismo. Deixou-nos obra considerável, composta principalmente de comentários alegóricos da Lei de Moisés. Com todos os recursos do pensamento filosófico grego, Filon pretende justificar as prescrições da Lei e traçar um itinerário místico para a contemplação de Deus: os Patriarcas, por exemplo, simbolizam etapas no progresso da alma: Abraão, símbolo da fé; Jacó, da ascese; Isaac, da perfeição.

Os textos relativos ao *Logos* divino, como agente da criação, prendem, de modo especial, a atenção dos exegetas do Quarto Evangelho. Nesses textos, eles visualizam a fonte da doutrina de João sobre o papel cósmico do verbo, considerado como o filho único.

São muitos os pontos de comparação entre Filon e João; em particular, a adoção de valores simbólicos como a água, a luz, a vinha. No uso desses símbolos, porém, a perspectiva é diferente: enquanto Filon pensa especialmente num caminhar místico da alma, João aplica todos esses símbolos à pessoa de Cristo, o *Logos* feito carne. Aqui, também, portanto, há uma

ruptura radical: sob a influência do dualismo platônico, Filon procura a salvação da alma, que se deve libertar das paixões; para João, a perspectiva é sempre cristológica.

O Judaísmo Heterodoxo

Os estudos sobre a comunidade joanina levam à distinção de duas grandes modalidades no judaísmo palestinese do século I: o judaísmo oficial e o judaísmo heterodoxo, impregnado de elementos estrangeiros. O Quarto Evangelho se enquadraria no judaísmo heterodoxo, enquanto o cristianismo comum se enraizava no judaísmo oficial.

O judaísmo heterodoxo abrange grupos muito diferentes. Entre eles, os que mais se relacionam com a comunidade joanina são os Batistas e os Essênios de Qumran.

É chamado de Batista o movimento de despertar religioso, principalmente no meio popular, que proclama, seguindo a João Batista, a iminência do juízo final e clama pela salvação através da conversão do coração e do rito de imersão na água, em vista do perdão dos pecados. O Quarto Evangelho evidencia a figura de João Batista, sem porém fazer referência à sua pregação escatológica; somente o apresenta como precursor do Cordeiro de Deus.

Com relação aos Essênios de Qumran, é sumamente importante a descoberta recente de manuscritos, entre eles, o *Rolo do Templo*, *Os Cânticos de Louvor*, o *Documento de Damasco*.

O texto, porém, que mais se destaca na comparação com o Quarto Evangelho encontra-se no manuscrito *Regra da Comunidade* e leva o nome de *Regra dos Dois Espíritos*. É um resumo da doutrina que o instrutor deve transmitir aos noviços. Essa instrução sobre os dois Espíritos se distancia do dualismo iraniano que coloca o princípio do Mal como eternamente oposto ao Deus Bom, porque afirma fielmente a fé judaica no Deus criador. Contudo, aparece nela claramente a oposição dos espíritos de verdade e de perversidade; a oposição entre luz e trevas. Essa oposição, como também as expressões "espírito de verdade", "praticar a verdade", "caminhar nas trevas", "filho da perdição"... fundamentam um evidente paralelo entre os manuscritos de Qumran e a literatura joanina.

b) Teologia⁽¹⁾ do Quarto Evangelho

Os grandes temas da elaboração doutrinária, nos primeiros séculos do cristianismo, são os seguintes:

- esclarecer o sentido do *Logos*, da palavra, porquanto esta era a forma de manifestação de Deus. Assim, ao invés de contrapor o Deus único dos cristãos às múltiplas divindades cultuadas no Império Romano, deu-se prevalência à difusão do entendimento de que o Deus dos cristãos manifestava-se pela palavra;

- estabelecida a compreensão da força da palavra divina, vale dizer, do *Logos*, tratava-se de dar o passo seguinte que consistia em sua encarnação na pessoa de Jesus. No judaísmo, de onde provém o cristianismo, a palavra divina consiste numa Promessa. Com a encarnação em Cristo, torna-se Realização da Promessa.;

- uma outra questão importante correspondia ao pleno esclarecimento da relação entre João Batista, incumbido de anunciar a presença do filho de Deus no mundo e Jesus Cristo;

– a forma de união é a Eucaristia,⁽²⁾ e, portanto a Igreja, o local em que tem lugar.

Em termos estritamente teológicos, as questões antes resumidas apresentam-se deste modo:

Para o Quarto Evangelho, Jesus é Deus feito carne, um habitante do mundo sobre-humano que entrou no mundo dos homens. Por esse motivo, ao traçar a figura do Batista, estabelece a primazia de Jesus, afirmando que Ele, o *Logos* feito carne, é anterior ao Batista. A primeira parte do Evangelho, chamada de Prólogo, tem por fim fazer essa distinção entre Jesus e o Batista, esclarecer a função dos dois no plano salvífico de Deus.

O Prólogo é uma espécie de abertura que apresenta, em síntese, o tema que vai desenvolver posteriormente. É um concentrado teológico para apresentar o núcleo do pensamento joanino, a irrupção da figura ímpar do único revelado Jesus de Nazaré, no mundo dos homens.

O personagem principal é o *Logos*, a Palavra. O *Logos* aparece essencialmente como o mediador exclusivo entre Deus e o mundo. O Deus inatingível e oculto torna-se presente e manifesto através deste *Logos*; primeiro na criação, e depois na encarnação, porque este *Logos* torna-se homem. Este é o caráter inaudito do pensamento joanino: Jesus de Nazaré e o *Logos* se identificam.

Seguindo Francisco de La Calle, esclarecemos o conceito estabelecendo a relação do *Logos* com Deus, com a criação, com Jesus de Nazaré e, finalmente, com o Batista.

O *Logos* e Deus

Deus e o *Logos* formam uma certa unidade Primordial. Na esfera do divino, Deus não está só: aparece junto a Ele outro ser, paradoxalmente distinto e idêntico, o *Logos*.

O *Logos* não é uma criação de Deus, mas pertence desde sempre à ordem divina, incriada. Deus se torna presente no *Logos* antes da constituição do mundo, no tempo infinito de Deus.

Deus seria um ser incompreensível sem o *Logos*. Se tirássemos do Prólogo do Quarto Evangelho a figura do *Logos*, Deus não teria consistência alguma. Seria impossível chegar a um conhecimento real do que é Deus. Em João é justamente o *Logos* que dá razão de existência a Deus. Tudo, menos o próprio Deus, depende dele. É uma espécie de demiurgo divino, que torna possível toda a realidade.

Filon e, em geral, os Gnósticos já haviam descrito anteriormente o *Logos*, definindo-o, porém, como uma personalidade confusa e mítica, como um segundo deus. A originalidade de João está precisamente em identificar o *Logos* com Deus e fazer coincidir este *Logos* com a pessoa de Jesus de Nazaré.

O *Logos* e a Criação

Uma dupla relação une o *Logos* com o mundo criado: Ele é criador e revelador. Deus e o *Logos*, embora sejam duas pessoas, estão mutuamente implicadas no seu ser e no seu agir. A criação manifesta o Deus inatingível; a criação está ligada à existência de Deus que lhe possibilitou, pelo *Logos*, o seu *chegar-a-ser*. A vida dos seres não se pode entender isolada da ação do *Logos*: "O que foi feito tinha vida nele" – afirma João (1.4). E esta mesma vida dos seres converte-se em luz para os homens.

Mas a relação do *Logos* com o mundo criado não se limita à pura natureza. A participação vital do seu existir chega ao máximo com o que poderia ser chamado de Segunda criação, que começa a verificar se na terra a partir da vida pessoal do *Logos*.

Numa segunda etapa da revelação, o *Logos* vem aos seus, instala-se no meio dos homens e torna participantes de sua essência divina aqueles que o receberam. Não se trata da vida eterna Gnóstica, mas de uma chegar a ser filho de Deus. O cristão torna-se filho de Deus. Por isso, Jesus é denominado Deus unigênito (1,18): é o primeiro na série dos filhos de Deus.

A diferença, porém, entre Jesus e os cristãos é profunda: Jesus é o *Logos* preexistente que chegou a ser homem; o cristão é o homem existente que chega a ser filho de Deus.

Esta segunda criação é, ao mesmo tempo, revelação. No cristão está se revelando a imagem mais exata de Deus, que se fez historicamente presente em Jesus de Nazaré. O cristão vem a ser uma espécie de continuação da encarnação. O mundo divino, que se fez pleno em Jesus de Nazaré, continua a sua história terrestre nas pessoas dos cristãos. E os homens poderão ver no cristão a imagem viva do Deus que, por amor, se fez homem e morreu na cruz.

O *Logos* e Jesus de Nazaré

A última vez que João fala do *Logos* é para determinar a vinda dele ao mundo que anteriormente havia criado: "O *Logos* se fez carne e armou a sua tenda entre nós" (1,14). É Jesus de Nazaré, Deus unigênito, revelador do Pai, em quem estivera anteriormente, e que distribuiu aos homens toda a graça e verdade (1,16-18).

Jesus e o *Logos* tem o mesmo caráter funcional para os homens, o seu papel de revelador exclusivo. Antes da existência terrena de Jesus, o *Logos* fazia-se presente na vida dos seres do universo e, através dessa vida que era doação, o homem poderia ter chegado a um certo conhecimento de Deus. Com Jesus de Nazaré o cristão chega à plenitude desse conhecimento, dessa integração na ordem do divino. É Ele o mediador exclusivo que, por ter estado e por estar em união com o Pai, é o único capaz de narrá-lo, de dar a conhecer a Deus, capaz de gerar-lhe filhos sobre a terra.

A união entre o *Logos* e Jesus não se verifica só em virtude de um mesmo papel a realizar no plano salvífico de Deus, mas este agir está logicamente respaldado por um mesmo e idêntico ser. Jesus e o *Logos* são uma mesma realidade divina. Jesus de Nazaré é o *Logos* que começou uma nova etapa de relações entre dois mundos antagônicos, o mundo de Deus e o mundo do homem. Esses dois mundos, com Jesus de Nazaré, se confundem numa mesma história, a dos cristãos.

O *Logos* e João Batista

Por duas vezes, no Prólogo, fala-se de João Batista: na primeira, em sua relação com o *Logos* (1,6-8); na segunda, como testemunho (1,14-15).

O Batista é certamente um enviado de Deus, mas é radicalmente um homem. Não tem preexistência e jamais esteve junto de Deus, mas é o seu enviado com um papel concreto: dar testemunho da luz, do *Logos*. Ele deve apenas levar os homens a crer no autêntico revelador, mediante o seu testemunho.

4. Estrutura da Igreja Primitiva

a) A comunidade cristã no século II

O documento mais importante do período que sucede imediatamente aos apóstolos é a *Didaqué* ou *Doutrina dos Apóstolos*; é a fonte mais antiga a respeito da estrutura da Igreja primitiva. Trata-se de uma coletânea de preceitos morais, de normas relativas à organização das comunidades e dos atos litúrgicos, apresentando, assim, um quadro da vida cristã do século II. É como um manual de religião, escrito entre os anos 90 e 100. Não é de autoria dos apóstolos.

Os Padres da Igreja mencionaram muitas vezes a *Didaqué*; só em 1883, porém, é que foi descoberto o seu texto, um manuscrito grego, e logo após foram descobertos outros fragmentos em copta, grego e latim.

Divide-se em três partes: a primeira, um tratado moral para catecúmenos (os dois caminhos: os da vida e o da morte); a segunda, um antigo ritual litúrgico e a terceira contém instruções sobre a vida comunitária.

Nos capítulos IX e X encontramos a palavra Eucaristia que significa "ação de graça", cuja liturgia constitui o ponto alto das reuniões das comunidades cristãs, desde o começo. Eis a seguir, os dois capítulos:

IX - Instrução sobre a celebração da Eucaristia:

Quanto à Eucaristia, celebrai-a assim:

Primeiro, sobre o cálice:

Damos-te graças, Pai nosso,
pela santa videira de Davi, teu Servo. Glória a ti nos séculos!

Depois, sobre o pão partido:

Damos-te graças, Pai nosso,
pela vida e pela sabedoria
que nos deste a conhecer por Jesus,
teu Servo.

Glória a ti nos séculos!

Assim como este pão, outrora disseminado sobre as montanhas, uma vez ajuntado, tornou-se uma só massa, seja também reunida tua Igreja desde as extremidades da terra, em teu reino, pois a ti pertence a glória e o poder, por Jesus Cristo, para sempre.

Que ninguém coma ou beba da vossa eucaristia se não for batizado em nome do Senhor, pois a este respeito disse ele "Não deis aos cães o que é santo".

X - Ação de graças depois da ceia Depois de vos terdes saciado, dai graças assim:

Nós te damos graças, Pai Santo
pelo teu santo nome
que puseste em nossos corações,
e pelo conhecimento, pela fé e imortalidade
que nos deste a conhecer por meio
de Jesus, teu Servo.
Glória a ti nos séculos!
Tu, Senhor onipotente,
tudo criaste para honra de teu nome;
e deste alimento e bebida aos homens,
para seu desfrute;

a nós porém, deste um alimento e
 uma bebida espirituais
 e a vida eterna, por meio de teu Servo.
 Antes de tudo, damos-te graças porque és: poderoso.
 Glória a ti nos séculos! Lembra-te Senhor, de livrar do mal a tua Igreja,
 e de torná-la perfeita em teu amor.
 Congrega-a dos quatro ventos, santificada,
 no reino que lhe preparaste,
 pois a ti pertence o poder e a glória,
 para sempre!
 Venha a graça e passe este mundo!
 Hosana ao Deus de Davi!
 Se alguém é santo, aproxime-se;
 se alguém não é, converta-se!
 Maranathá Amém.
 Quanto aos profetas, deixai-os render graças o quanto quiserem.

Entre os Padres da Igreja do século II destacam-se Inácio de Antioquia, Justino de Roma e Irineu de Lião.

Inácio de Antioquia

Inácio é bispo de Antioquia, no começo do século II, no momento em que a Igreja tem cinquenta anos de existência.

Foi condenado às feras durante o império de Trajano. Recebida a ordem de transladar-se da Síria a Roma, aonde seria martirizado; durante a viagem escreveu sete Cartas dirigidas às comunidades cristãs que haviam enviado representantes para saudá-lo ao longo de sua viagem. A mais importante é a Carta que enviou aos Romanos, antes de sua chegada a Roma.

Os temas que voltam com insistência em suas Cartas são: a fé em Jesus Cristo e a caridade.

Justino de Roma

Nascido de família pagã, em Naplusa. Sempre buscando a verdade, freqüentou sucessivamente a filosofia estóica, a aristotélica, a pitagórica, a platônica. Só mais tarde, em Éfeso, interessou-se pelo cristianismo, onde, a seu ver, achou "a única filosofia proveitosa". Batizado, não deixou a vocação de filósofo e professor, fundando uma escola em Roma.

De suas obras nos restam o *Diálogo com Trifão* e duas *Apologias*. No *Diálogo*, mostra ao rabino Trifão a divindade do cristianismo. As *Apologias* são dedicadas ao imperador Antonino Pio, visando defender os cristãos das acusações correntes. Nelas há informações sobre os usos litúrgicos do século II (batismo, eucaristia). Em sua tentativa de conciliar a doutrina crista com aspectos do helenismo a teologia de Justino se manifesta deficiente, por exemplo, na exposição da doutrina trinitária (a relação entre o *Logos* e o Pai).

Foi martirizado em Roma no ano de 165. A descrição que Justino faz da liturgia do batismo e da Eucaristia é de interesse extraordinário. A respeito da Eucaristia faz duas descrições: uma refere-se à liturgia eucarística dos recém batizados, a outra, ao serviço dominical.

Assim Justino descreve a liturgia eucarística dos recém batizados:

* Nós, depois de ser assim lavado⁽¹⁾ o que creu e aderiu á nossa doutrina, o conduzimos até onde se encontram os que se chamam irmãos, a fim de elevarmos fervorosas preces em comum por nós mesmos, pelo que acaba de ser iluminado e por todos os demais dispersos pelo mundo, suplicando que, uma vez conhecida a verdade, tenhamos a graça de ser homens de boa conduta e observantes dos mandamentos, para alcançarmos a vida eterna.

Terminadas as orações, damos mutuamente o ósculo da paz. Apresenta-se, então, a quem preside aos irmãos, pão e um vaso de água e vinho, e ele tomando-os dá louvores e glória ao Pai do universo pelo nome de seu Filho e pelo Espírito Santo, e pronuncia uma longa ação de graças em razão dos dons que dele nos vêm. Quando o presidente termina as orações e a ação de graças, o povo presente aclama dizendo: Amém.

"Amém", em hebraico, quer dizer "assim seja". Uma vez dadas as graças e feita a aclamação pelo povo, os que entre nós se chamam diáconos oferecem a cada um dos assistentes parte do pão, do vinho, da água, sobre os quais se disse a ação de graças, e levam-na aos ausentes.

Este alimento se chama entre nós "Eucaristia", não sendo lícito participar dele senão ao que crê ser verdadeiro o que foi ensinado por nós e já se tiver lavado no banho da remissão dos pecados e da regeneração, professando o que Cristo nos ensinou.

Porque não tomamos estas coisas como pão e bebida comuns, mas da mesma forma que Jesus Cristo, nosso Salvador, se fez carne e sangue por nossa salvação, assim também se nos ensinou que por virtude da oração do verbo, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças – alimento de que, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossas carnes – é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado. E foi assim que os apóstolos, nas Memórias por eles escritas, chamadas Evangelhos, nos transmitiram ter lhes sido ordenado fazer, quando Jesus, tomando o pão e dando graças disse: "Fazei isto em memória de mim, isto é o meu corpo". E igualmente, tomando o cálice e dando graças, disse: "Este é meu sangue", o qual somente a eles deu a participar.

No capítulo 67, Justino descreve a liturgia eucarística dos domingos. Explica a escolha do domingo para a celebração da assembléia litúrgica: é dia santo, porque é o dia em que Deus criou o mundo e Cristo ressuscitou.

No dia que se chama do sol,⁽¹⁾ celebra-se uma reunião dos que moram nas cidades ou nos campos e ali se lêem, quando o tempo permite, as Memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas.

Assim que o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos tais belos exemplos. Erguemo-nos, então, e elevamos em conjunto nossas preces, após as quais se oferecem pão, vinho e água, como já dissemos. O presidente também, na medida de sua capacidade, faz elevar a Deus suas preces e ações de graças, respondendo todo o povo "amém". Segue-se a distribuição a cada um, dos alimentos consagrados pela ação de graças, e seu envio aos ausentes, por meio dos diáconos. Os que tem, e querem, dão o que lhes parece, conforme sua livre determinação, sendo a coleta entregue ao presidente, que assim auxilia os órfãos e viúvas, os enfermos, os pobres, os encarcerados, os forasteiros, constituindo-se numa palavra, o provedor de quantos se acham em necessidade. Celebramos essa reunião geral no dia do Sol, por ser o primeiro, aquele em que Deus, transformando as trevas e a matéria, fez o mundo; o dia também em que Jesus Cristo, nosso Salvador, ressuscitou dos mortos: pois convém saber que o crucificaram no dia anterior ao de Saturno, e que no dia seguinte, dia do

sol, apareceu aos apóstolos e discípulos, ensinando as mesmas doutrinas que vos propomos.⁽²⁾

Irineu de Lião

Irineu de Lião é o mais importante teólogo do século II. Natural da Ásia Menor, foi bispo de Lião, na Gália. Grande adversário do Gnosticismo, escreveu a *Revelação e Reputação da Falsa Gnose*, mais conhecida por *Adversus Hereses*, e a *Demonstração da Preparação Apostólica*.

Em seus escritos salientam-se vários pontos: a importância atribuída à Tradição apostólica oral; o primado da Igreja de Roma; o Plano (a economia) da salvação da humanidade em Cristo, o segundo Adão. Ao refutar a falsa gnose, Irineu combate simultaneamente dois erros dos gnósticos: o que atribui a criação a um demiurgo distinto do Pai, e o que nega a ressurreição da carne. Refuta um e outro por meio da Eucaristia. Quanto ao primeiro erro, ele afirma que o pão e o vinho são criaturas de Deus.

"Fúteis são também as pessoas que acham que o Cristo veio numa carne diferente da nossa, como se, com inveja da obra de outrem, quisesse ele mostrar o homem, obra de um outro autor, a este Deus que nada criara, mas que, desde o começo, só fez retirar dos homens o poder de criar. Sua vinda para viver no meio de nós torna-se inútil, se, como eles o crêem, ele se encamou numa natureza diferente da nossa. Também, na realidade, não nos resgatou com seu sangue, se ele verdadeiramente não se fez homem, e se não nos refez por meia de sua própria substância, pois como acabamos de recordar, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus; e se, finalmente, em vez de tentar arrebatá-lo de outrem, não assumiu sua própria criatura, na justiça e na misericórdia. Digo justiça porque era preciso o preço de seu sangue para resgatar criaturas que o haviam abandonado. Digo misericórdia quando penso em nós que fomos resgatados. Pois nada lhe havíamos dado antes, e ele nada nos pede como se fosse um pobre; somos nós, porém, que temos necessidade de comungar dele, e foi por isso que ele se debruçou sobre nós a fim de nos reunir no seio de seu Pai".

Quanto ao segundo erro, Irineu afirma que o pão e o vinho consagrado dão à nossa carne a incorruptibilidade:

"Igualmente insensatas são as pessoas que desprezam a economia de Deus em relação ao mundo, que negam, a salvação da carne, que zombam do novo nascimento, e que o julgam incapaz de alcançar a incorruptibilidade. Porventura a carne não pode salvar-se? Se assim for, o Senhor não nos resgatou com seu sangue; o cálice da eucaristia não nos faz participar de seu sangue, nem o pão que partimos, de seu corpo. Pois não há sangue que não provenha das veias, da carne, da própria substância do homem, que o Verbo de Deus assumiu verdadeiramente. Ele resgatou-nos com seu sangue; o Apóstolo também dá testemunho disto: "Nele temos a redenção, pelo seu sangue, e a remissão dos pecados".

Somos membros dele, e sua criação nos alimenta. É ele quem no-la dá, fazendo o sol nascer e a chuva cair, conforme sua vontade. Esse cálice que vem de sua criação, ele o declara, é seu próprio sangue que vai impregnar o nosso sangue; e esse pão, que também pertence à sua criação, ele o afirma, é seu corpo, que concede o crescimento aos nossos corpos.

Irineu afirma categoricamente a presença real do corpo e do sangue de Cristo na Eucaristia, a tal ponto que chega a deduzir a ressurreição do corpo humano do fato desse corpo ter-se nutrido do corpo e sangue de Cristo: Quando o cálice, com a água misturada ao

vinho, e o pão recebem a palavra de Deus, quando a eucaristia se transforma no corpo de Cristo e nossa própria natureza tira desta mudança sua força e sua consistência, os hereges ousam afirmar que a carne é incapaz de receber o dom de Deus, isto é, a vida eterna, ainda que se nutra com o corpo e o sangue de nosso Senhor, e que ela passe a ser, daí em diante, uma parte dele. Como o escreve o bem aventurado Paulo aos efésios: Somos membros de seu corpo, de sua carne, e de seus ossos. Aqui ele não faz nenhuma alusão a um homem espiritual e invisível. Porque o Espírito não tem nem osso nem carne. Ele fala do corpo do homem real, composto de carne; nervos e de ossos, e que se alimenta com o cálice; sangue de Cristo, e que se fortifica com o pão, corpo de Cristo. Como a videira, plantada na terra, na época da colheita fica carregada de frutos; como o grão de trigo, enterrado no solo, aí seca para depois brotar, multiplicado pelo espírito de Deus que sustenta todo o conjunto – colocados pela sabedoria de Deus à disposição do homem, recebem a palavra de Deus e tornam-se a eucaristia, o corpo e o sangue de Cristo –, assim nossos corpos por ela nutridos e sepultados na terra, aí se dissolvem, mas ressuscitarão a seu tempo, pela palavra de Deus Pai, que concede ao mortal a imortalidade, e dará gratuitamente a incorruptibilidade a seu corpo corruptível: o poder de Deus realiza-se em nossa fraqueza. Nós não podemos deter a nossa própria vida; portanto, não nos orgulhemos nem nos voltemos contra deus com um coração ingrato. Saibamos por experiência que somente sua longanimidade, e não nossa natureza, há de proporcionar-nos o ingresso nas moradas eternas; não nos privemos da glória que envolve a deus, tal como ele é; não nos enganemos sobre a sua natureza. Vejamos o que o poder de deus é capaz de realizar, e de que benefícios ele cumula o homem. Não incorramos em erro a respeito da natureza das coisas; refiro-me a deus e ao homem. Como eu já disse, acaso Deus não tolerou que nós nos dissolvêssemos na terra, a fim de que, instruídos sobre todas as coisas, nos preocupássemos com toda a verdade, e não continuássemos com toda a verdade, e não continuássemos na ignorância em relação a ele a nós mesmos?”⁽¹⁾

b) A comunidade cristã do século III

No século III, a literatura eclesiástica manifesta uma extraordinária vitalidade e assume uma nova orientação. Enquanto os escritos do século II tinham finalidade essencialmente apologética, no século III a doutrina cristã é visualizada no seu conjunto, a fim de oferecer uma exposição sistemática. Com o crescimento dos adeptos do cristianismo, sentia-se a necessidade de proporcionar aos novos catecúmenos um corpo de doutrina bem estruturado e também de formar mestres que orientassem a catequese. Nasceram assim as primeiras escolas teológicas, inicialmente no Oriente, e, em seguida. No Ocidente. A mais famosa e mais conhecida escola é a de Alexandria.

Entre o grande número de Padres do século distinguem-se Clemente de Alexandria e Orígenes, de Língua grega; Tertuliano e Cipriano, de Língua Latina.

Clemente de Alexandria

Tito Flávio nasceu por volta do ano 150, em Atenas, onde recebeu também sua primeira educação. Convertido ao cristianismo, viajou pela Itália, Síria, Palestina e fixou-se em Alexandria, onde foi aluno do famoso Panteno, a quem sucedeu como professor na Escola de Catecúmenos.

Seu objetivo era tentar a aliança do pensamento grego com a fé cristã. Chegou a comparar a filosofia grega ao Velho Testamento; assim como o Velho Testamento preparou os hebreus para Cristo, a filosofia preparou os gregos.

Os escritos de Clemente formam uma espécie de trilogia: o *Protríptico*, que tem por fim a conversão; o *Pedagogo*, onde o *Logos* ensina aos convertidos a forma melhor de viver; os *Stromata*, em que pretende estabelecer a relação entre a fé cristã e a ciência, e, em particular, entre a fé cristã e a filosofia grega.

Clemente pretendia construir um sistema teológico com base na idéia fundamental do *Logos*. Esta idéia domina todo o seu raciocínio. Para ele, o *Logos* é o princípio mais elevado da explicação religiosa do universo: é o criador do mundo, é quem revelou a Deus no antigo Testamento, na filosofia grega e, finalmente, na Encarnação.

E o pedagogo é o próprio *Logos*, que educa os cristãos inspirando-se essencialmente no amor, enquanto a educação do antigo Testamento se fundava no terror. A conclusão de *O Pedagogo* é um hino a Cristo Salvador, um hino ritmado, numa linguagem cuidada e delicada, de um lirismo comunicativo. Parece a oração oficial de louvor da Escola Alexandria. É um hino entusiasta, que canta o Cristo com o *Logos*, guia e mestre, que reúne e nutre a assembléia dos cristãos: Freio de incautos potrinhos,

asa de certo pássaro,
 firme leme dos navios,
 pastor de régios cordeiros!
 Reúne os teus filhinhos,
 pede à inocência deles
 hinos e louvor sinceros;
 cantem seus lábios puros
 aquele que os conduz
 reinando sobre os santos.
 Verbo que vences tudo,
 Filho do Pai altíssimo,
 juiz que tudo sabes,
 és força dos que lutam
 e eterno regozijo
 dos séculos sem fim.
 Da raça dos mortais
 tu és o salvador,
 pastor e agricultor;
 freio seguro e leme,
 asa que leva aos céus
 a grei purificada.
 Tu és o pescador
 daqueles que escaparam ao pélago do mal:
 peixes que o pão da vida
 atraí pela doçura
 longe da tempestade.
 Santíssimo pastor
 de espirituais cordeiros,
 conduze como um rei
 teus filhos inocentes:

sobre os teus passos, Cristo,
 caminhem para o céu!
 Ó Verbo inesgotável,
 Ó tempo-eternidade,
 ó luz que não se extingue,
 ó fonte de piedade!
 Tu constróis a virtude
 daquele que, vivendo,
 a Deus, por serem santos,
 um hino vão erguendo. Ó Jesus Cristo,
 leite que nos desceu do céu pelos sagrados selos
 da esposa virginal,
 premida pelos dons da eterna sapiência.
 E, quanto a nós, filhinhos,
 de lábios sem malícia,
 sempre a sugar o seio
 do Verbo maternal,
 possa nos saciar o espiritual orvalho!
 Com os mais singelos hinos,
 cantemos sem disfarce
 do Cristo a realiza:
 juntemos nossas vozes,
 pagando-lhe o tributo pelas lições de vida.
 Do Filho onipotente formemos o cortejo:
 um coro de pacíficos.
 Hinos ao Deus da paz cantemos, povo sábio,
 em Cristo transformados.⁽¹⁾

Orígenes

É considerado um dos gênios mais poderosos não somente da Igreja, mas também da humanidade. Nasceu em Alexandria, por volta do ano 184. Sua família era cristã e abastada. Seu pai, Leônidas, morreu mártir em 202. O filho foi educado num clima de fervor religioso e na perspectiva do martírio. Isto o marca para toda a vida. Em Alexandria, Orígenes, à frente da escola catequética, pôde manifestar seu gênio, conquistando vasto renome e atraindo ouvintes até pagãos.

Sua fecundidade literária ultrapassa a de todos os Padres e abrange obras bíblicas, apologéticas, teológicas, espirituais.

Quanto à espiritualidade, Orígenes é apontado como um dos grandes místicos da Igreja.

A perfeição, para Orígenes, consiste em tomar-se o mais possível semelhante à Deus, já que Deus concedeu ao homem esta possibilidade. Para alcançar esse objetivo é necessário não somente a graça de Deus, mas também o esforço do homem. O melhor caminho para o ideal de perfeição é a imitação de Cristo. Não todos, porém, são chamados à entrar na imitação de X^o, assim como não todos foram chamados a serem apóstolos.

O primeiro estágio daqueles que decidiram imitar a X^o é o conhecimento de si mesmo. O efeito desse conhecimento de si mesmo é o de combater o pecado, que é obstáculo para a perfeição. Portanto, luta contra as paixões mediante o sacrifício e a renúncia. Aconselho o

celibato ao Verdadeiro imitador de Cristo. De qualquer forma, quem imita o X^o deve-se libertar das paixões humanas para que o coração abra espaço para o amor divino.

Esse afastamento completo do mundo não pode ser alcançado, a não ser pela prática contínua do ascetismo: oração, meditação da sagrada Escritura, jejum, humildade.

Nesse processo ascético, nota-se muita semelhança com aquilo que iremos examinar posteriormente, na tradição cristã medieval, com Tereza de Ávila e João da Cruz: lutas internas sempre mais profundas compensadas com manifestações íntimas divinas até chegar à união mística com o *Logos* que Orígenes descreve sob forma de um matrimônio espiritual.

Tertuliano

Cartaginês, eminentemente culto, era advogado em Roma quando, por volta do ano de 195, converteu-se ao cristianismo, passando logo mais a servir à Igreja em Cartago, como mestre na escola catequética.

Autor de obras polêmicas, expostas de forma lógica, em estilo extremamente original e latim brilhante. Sua obra mais importante é o *Apologético*, onde manifesta a sua indignação contra a perseguição aos cristãos. Só a ignorância, ele afirma, pode explicar o ódio e as perseguições de que são vítimas os cristãos. Todos os que conhecem o cristianismo, aprendem a apreciá-lo e, em seguida, o abraçam com entusiasmo. E os cristãos não podem ser considerados inimigos do Estado; aliás, só os imperadores maus ordenaram perseguições. O cristianismo não representa uma filosofia, entre outras; é uma revelação divina, portanto seus perseguidores não podem destruí-lo.

A maior aportação de Tertuliano à Teologia é a sua doutrina trinitária e a cristologia, além de insistir muito na fé, batismo e eucaristia. Quanto a isso, vale a pena sublinhar o espaço que ele dá à doutrina da penitência, fato esse que fica claro a partir da sua colocação sobre o estado das almas antes da ressurreição:

“Todas as almas estão no além?” – perguntas. Sim queira-se ou não. E lá já existem também os suplícios e confortos. Por que não admitirias que as almas lá se achem, aguardando o Juízo, numa espécie de antecipação deste? “Porque se deve ressaltar a eficácia do Juízo divino”, respondes, “não ocorrendo assim haver uma antecipação da sentença; além disto porque é preciso aguardar a ressurreição da carne, companheira das obras e portanto companheira na retribuição”. Mas então que sucederá nesse intervalo de tempo? Dormiremos? Mas nem nos vivos as almas dormem pois o sono é próprio do corpo, como própria do corpo é a morte, cujo espelho é o sono.

Ou pretendes que lá nada se faça, lá para onde tende toda a humanidade e onde reside toda a esperança? Dizes que o Juízo se anteciparia? Por que não dizes que simplesmente tenha começado? Dizes que estaria concluído? Por que não o dizer simplesmente preparado? Ademais, não parece sumamente injusto que no além os pecadores estejam bem e os inocentes não ainda? Que? Pretendes, após a morte, um espaço de duração em que esperança permanece confusa e a expectativa incerta? Não seria melhor falar antes num exame da vida e numa terrível pré ordenação do Juízo? Acaso a alma espera sempre pelo corpo para sofrer ou gozar? Não se basta, ao contrário, para experimentar alegria ou dor? Quantas vezes o corpo está intacto e só ela se atormenta pela ira, pela revolta, pelo tédio, por vezes até sem consciência

disto? Quantas vezes, nas aflições do corpo, a alma encontra uma secreta alegria, e então se afasta da inoportuna companhia do corpo?

Também portanto lá no além poderá sofrer e alegrar-se sem a carne, se mesmo com a carne intacta sabe sofrer, se quer, e gozar. Se isso lhe é possível em vida, quanto mais, por decreto de Deus, depois da morte!

Mas nem todas as obras a alma realiza com o ministério da carne; e de fato o castigo divino golpeia os simples pensamentos e os meros atos da vontade... Por isto, aparece conveniente que a alma esteja punida, ainda antes de esperar a carne, por aquilo que cometeu sem a associação da carne; e da mesma forma, que se rejubile sem a carne pelos pensamentos piores e bons, para os quais não teve necessidade da carne.⁽¹⁾

Cipriano

Cipriano possui as qualidades que faltavam a Tertuliano: bondade, simplicidade, bom trato; mas, em teologia, depende de Tertuliano. Foi um bispo admirável, o mais admirado de seu século.

Seus escritos são de cunho pastoral. Além de escrever sobre a unidade da Igreja, o batismo e a penitência, escreveu um belíssimo livro sobre a Oração do Senhor. A seguir, o comentário ao Pai-Nosso, na tradução apresentada por Folch Gomes, Cirilo, pág. 187-194; op. cit.:

Quais são, caríssimos irmãos, os mistérios da oração do Senhor? Quantos e quão grandes são eles, condensados em palavras breves mas preñhes de força espiritual, que nada omitem e fazem dessa oração um compêndio da doutrina celeste?

Diz ele: "Assim deveis orar: Pai-nosso, que estais nos céus".

O homem novo, renascido e restaurado para Deus, pela graça, diz, logo de início, Pai, porque já começou a ser filho. "Veio para o que era seu e os seus não o receberam. A todos, porém, que o receberam, deu o poder de se tornarem filhos de Deus, a todos os que crêem em seu nome". Assim, aquele que crê em seu nome e se torna filho de Deus, há de começar imediatamente a dar graças e a confessar-se filho de Deus. E ao dirigir-se a Deus, chamando-o de Pai que está no céu, indica também, por suas primeiras palavras da vida nova, que renunciou ao pai terreno e carnal, que reconhece o Pai que principiou a ter no céu. Pois está escrito: "Quem diz a seu pai e sua mãe, não os conheço, e a seus filhos, não sei quem sois, este guardou os teus preceitos e conservou o teu testamento". Também o Senhor ensinou que não devemos chamar a ninguém "pai", na terra, porque só existe para nós um Pai que está no céu. E respondeu ao discípulo que fizera menção do Pai falecido: "Deixa aos mortos que sepultem os seus mortos". Ele havia dito que o seu pai estava morto, contudo o pai dos crentes vive.

Como é grande, portanto, a indulgência do Senhor! ele nos envolve com a abundância de sua graça e bondade, a ponto de querer que o chamemos Pai, ao elevarmos a Deus nossa oração, de modo que assim como Cristo é Filho, nós também sejamos chamados filhos. Se o próprio Cristo não nos tivesse permitido orar dessa maneira, quem de nós ousaria pronunciar tal nome de Pai? Por isso devemos estar conscientes de que se damos a Deus tal apelativo precisamos agir como filhos seus, para que assim como nos alegamos com Deus Pai, também se alegre Ele conosco. Vivamos, portanto, como templos de Deus, para que se note que Ele habita em nós. Que nossa ação não seja indigna do Espírito, para que não nos aconteça ter

começado a ser do céu e pensar e praticar o que não é celeste nem espiritual. Com efeito, o Senhor nos adverte: - "Eu glorificarei os que me glorificam e desprezarei os que me desprezam". Igualmente diz o bem-aventurado Apóstolo: "Não sois vossos. Fostes comprados por um grande preço. Glorificai a Deus trazendo-o em vosso corpo".

Dizemos a seguir: "Santificado seja o vosso nome". Não porque pretendamos que Deus seja santificado por nossa oração, mas pedimos que seu nome seja santificado em nós. De resto, por quem poderia ser santificado o santificador? Mas, como disse ele: "sede santos, que eu também sou santo", suplicamos a perseverança naquilo que começamos a ser pela santificação do batismo. Oramos assim todos os dias, necessitamos diariamente de santificação a fim de purificar-nos continuamente dos pecados de cada dia. E o Apóstolo nos indica qual a santificação que nos é conferida pela misericórdia de Deus: "Na verdade, fostes perversos, devassos... mas fostes lavados, justificados e santificados em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito de nosso Deus". Diz que estamos santificados em nome de Jesus Cristo e no Santo Espírito do nosso Deus. Oramos para que esta santificação permaneça em nós. E como o Senhor, nosso juiz, recomendou ao que foi por ele curado e vivificado, não reincidisse em pecado, a fim de não lhe acontecer algo pior, fazemos continuamente esta prece, suplicamos dia e noite, seja mantida em nós, pela proteção de Deus, a santificação e vivificação que recebemos de sua graça.

Segue-se a petição: "Venha a nós o vosso reino". Desejamos que o reino de Deus se torne presente a nós, como havíamos desejado que o seu nome fosse santificado em nós.

c) A comunidade cristã no século IV

A vitória de Constantino marca uma mudança na história da Igreja Antiga: Roma pagã vai morrendo abrindo espaço para o império cristão. Depois de dois séculos de perseguição, a Igreja foi legalizada, passando logo depois, com Teodósio I, a ser religião do Estado. O Imperador tinha percebido o grande aliado que poderia ser o cristianismo para restabelecer a unidade e a força do Império sobre bases mais sólidas. A mudança foi tão grande para a Igreja que chegava-se a pensar ter chegado à realização do reino de Deus na terra.

A liberdade, porém, chegou a ser muito onerosa para a Igreja: libertada da opressão, ela sofreu prova bem mais terrível, a proteção do Estado. Os grandes pensadores logo perceberam a ameaça e irão se opor aos sucessores de Constantino, sem medo do exílio, tanto que o Império é obrigado a ceder.

Ao longo do século manifesta-se grande fermentação intelectual, teológica e mística, que marcou o início da idade de ouro dos Padres da Igreja;

- No Oriente, em particular, sede dos grandes concílios de Niceia (325), de Constantinopla (381), Efeso (431) e de Calcedônia (451), vão se definindo dramas principais;

- A teologia se consolida com Atanásio de Alexandria, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo e outros grandes teólogos, a cultura religiosa vai assimilando valores helenistas, surgindo assim o chamado humanismo cristão que levará a literatura eclesiástica a um nível invejável de perfeição quanto a profundidade de conteúdo e beleza de forma;

- Os antigos centros de estudos religiosos vão adquirindo sempre maior importância, como as escolas de Alexandria e de Antioquia;

– Não menos evidente é o desenvolvimento da liturgia em particular a celebração da Eucaristia. De celebração, simples, como vimos, em casas particulares, passa ao esplendor de um ritual da corte.

Deste século é o fenômeno do monarquismo, nascido do perigo de relaxamento moral e espiritual provocado pelo repentino crescimento do número das conversões e, inicialmente, em oposição ao humanismo cristão. A vida monástica, nascida no Egito, propagou-se amplamente tanto no Oriente como no Ocidente e mais tarde irá constituir os grandes centros de difusão cultural.

Santo Antão

Um modelo das futuras vidas dos santos nos é dado por Atanásio de Alexandria, em sua Vida de Santo Antão. A biografia começa pela descoberta da vida perfeita e de suas exigências:

Nascimento e educação de Antão

Antão era egípcio de nascimento, filho de pais nobres, bastante ricos. Como estes eram cristãos, eles mesmos educaram-no cristãmente. Em criança, foi criado por seus pais e não conheceu nada se não eles e a casa. Ao crescer e ficar com mais idade, não quis aprender letras para evitar a companhia de outros meninos. Todo o seu desejo consistia, como se escreve a respeito de Jacó, em poder viver com muita simplicidade em sua casa, ia com os pais à casa do Senhor. Como criança, não foi preguiçoso crescendo em idade, não desprezou os seus pais, mas era-lhes submisso, atento às leituras, conservava interiormente o fruto delas. Apesar da fortuna bem considerável dos seus, o menino não os importunava querendo uma alimentação mais farta e variada, e não procurava nisto o seu prazer. Contento com o que encontrava, nada reclamava.

Ficando órfão, despoja-se de seus bens

Com a morte de seus pais, ficou sozinho com uma irmã bem pequena. Dos dezoito aos vinte anos, cuidou da casa e da irmã. Menos de seis meses depois de seu luto, enquanto se dirigia à Igreja como de costume, pensava consigo mesmo e meditava, caminhando sobre o modo como os apóstolos haviam deixado tudo para seguir o Cristo, refletia em como, segundo os Atos dos Apóstolos, os fiéis vendiam seus bens, levavam a quantia recebida pela venda destes, colocavam-na aos pés dos apóstolos e renunciavam a ela em favor dos necessitados, que grande esperança tinham eles no Céu! Com o coração ocupado por tais pensamentos, entrou na Igreja. Aconteceu que se estava lendo o evangelho, e ele ouviu o Senhor dizendo ao rico: "Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois vem e segue-me". Antão, tendo recebido de Deus a graça dos santos, como se a leitura tivesse sido feita para ele, saiu logo da igreja. Os bens que recebera de seus pais, trezentas medidas agrárias de terra fértil e excelente, deu de presente às pessoas da aldeia, para não ter mais de se preocupar com isto, nem ele nem sua irmã. Vendeu todos os móveis e distribuiu aos pobres o dinheiro recebido com a venda, exceto uma pequena quantia que reservou para sua irmã.

Sua iniciação na ascese

De outra vez, entrando na igreja, escutou no Evangelho o Senhor que lhe dizia: "Não vos preocupeis com o dia de amanhã". Não aguentando mais, ele distribuiu esta reserva aos pobrezinhos. Recomendou sua irmã à virgens conhecidas e fiéis, colocou-a numa casa de virgens para aí ser educada. Quanto a ele, fez o aprendizado da ascese em frente à sua casa, atento a si mesmo e submetendo-se a uma rude disciplina. Ainda não havia no Egito mosteiros tão numerosos e o monge não conhecia absolutamente nada a respeito do grande deserto. Quem quisesse ocupar-se de sua alma teria de fazê-lo mais ou menos perto de sua aldeia. Na aldeia vizinha vivia um ancião, que desde a juventude levava uma vida solitária. Antão viu-o e começou a competir com ele na prática do bem. Primeiro quis também morar nos arredores da vila. Depois quando ouvia falar de um asceta, como uma abelha prevenida, punha-se a procurá-lo e não voltava ao seu eremitério sem o ter visto, havendo recebido junto deste como que um viático para caminhar em busca da virtude, regressava. Foi assim que, no princípio, ele permaneceu ali, fortaleceu-se em sua resolução de não se voltar mais para os bens de seus pais e de não mais lembrar de seus parentes próximos. Todos os seus desejos, todos os seus esforços convergiam para a prática da ascese. Trabalhava com as próprias mãos porque ouvira a frase: "Quem não quer trabalhar também não há de comer". Com uma parte do que ganhava comprava pão, o resto distribuía aos necessitados. Orava continuamente, pois aprendera que, privadamente, era preciso rezar sem interrupção. Ficava tão atento à leitura que nada lhe escapava das Escrituras, a boa memória que possuía fazia-lhe as vezes de livros.

Instruiu-se com outros ascetas e esforça-se por imitar-lhes as virtudes.

Assim procedendo, Antão era amado por todos. De bom grado submetia-se aos zelosos (ascetas) que ia visitar, aproveitando para instruir-se com eles sobre a virtude e a ascese específica de cada um. Contemplava num a amabilidade, no outro a assiduidade á oração, neste via a paciência, naquele, a caridade para o próximo, num observava as vigílias, noutro, a assiduidade á leitura, admirava um pela sua constância, outro pelos seus jejuns e seu repouso feito sobre a terra nua. Percebia a doçura de um e a grandeza de alma de outro, em todos notava a um tempo a devoção ao Cristo e a amor mútuo. Assim retemperado, voltava ao lugar onde se entregava a ascese, condensando e esforçando-se por exprimir em si mesmo as virtudes de todos. De seus contemporâneos só invejava uma coisa: não lhes ser inferior no que havia de melhor. Fazia tudo de tal modo que ninguém se aborrecia com ele, mas, ao contrário todos se sentiam alegres por causa dele. Todos os habitantes da aldeia e as pessoas de bem que lidavam com ele, ao vê-lo assim, chamavam-no de amigo de Deus, e alguns amavam-no como filho, outros como um irmão.⁽¹⁾

São deste século, também, só que de língua latina, Hilário de Potiers, Ambrósio de Milão, Jerônimo e Agostinho de Hipona.

Quanto a Agostinho, por sua peculiaridade, o mencionaremos no próximo Guia de Estudo. Encerramos este, com Ambrósio de Milão, que foi quem batizou Agostinho, para cuja conversão muito contribuiu.

Ambrósio de Milão

De família nobre, aos 31 anos governava em Milão as províncias da Emília e da Ligúria. Na vacância da sede episcopal da cidade, previa-se uma agitada eleição do sucessor do bispo ariano Auxêncio, que, embora inveterado no erro, se mantivera no cargo graças à habilidade de sua política. Ambrósio, simples catecúmeno, foi eleito bispo por aclamação popular, de

nada adiantando sua recusa. Em oito dias, batizado, foi sagrado bispo. Sob a direção do sacerdote Simpliciano, adquiriu sólida cultura teológica, baseando-se sobretudo em Orígenes e Basílio. Foi conselheiro de vários imperadores. Sua intensa atividade pastoral, social e política manifesta-se também através de suas obras, agrupadas em morais e ascéticas, dogmáticas, exegéticas, várias (homilias, cartas, hinos).

Em *Sobre os Mistérios*, Ambrósio fala do ritual do Batismo e da Eucaristia, explicando o simbolismo mediante a Escritura.

d) O essencial na vivência religiosa da comunidade cristã primitiva

Para um estudo mais detalhado sobre a Igreja cristã primitiva, além dos textos aqui assinalados, seria necessário fazer uma comparação com os sinóticos, as Epístolas Católicas e, em particular, São Paulo e os Atos dos Apóstolos. Seria esse um trabalho essencialmente exegético, o que não constitui objeto do nosso estudo. Limitamo-nos a São João e aos Padres da Igreja, por encontrarmos neles o essencial da vivência religiosa da comunidade cristã primitiva.

Os princípios teológicos que fundamentam essa religiosidade resumem-se nos seguintes tópicos: o *Logos* (o Verbo, a Palavra), sempre esteve junto de Deus, sendo idêntico e igual a Ele, embora distinto; com Ele participou da criação do mundo.

Há um plano divino a respeito do homem, e o *Logos* é o único mediador entre Deus e o mundo. Por isso o *Logos* torna-se homem, identificando-se com Jesus de Nazaré: o *Logos* e Jesus de Nazaré são uma única pessoa, embora suas manifestações sejam distintas.

Nesse plano divino, o *Logos* feito homem, torna participantes de sua essência divina aqueles que o receberam, tornando-os filhos de Deus; a diferença fundamental é que Jesus é o *Logos* preexistente que chegou a ser homem e o cristão é o homem existente que chega a ser filho de Deus.

Dá-se, portanto, uma segunda criação: é a revelação de Deus no cristão, que vem a ser uma espécie de continuação da encarnação.

A essência divina é amor, é doação; esse mesmo amor e essa mesma doação será a essência do cristão enquanto filho de Deus.

Há uma condição essencial nesse plano divino: o *Logos* se comunicou àqueles que o receberam. Portanto, tornam-se filhos de Deus aqueles que, pela fé na pessoa de Cristo, aderem intimamente à sua palavra, que tem a virtude de conduzir à vida.

A forma de se unir à pessoa do Revelador é a Eucaristia, que irá constituir a medida do amor, que é a própria medida de Cristo, que amou os seus até dar sua vida por eles.

Dessa forma, a essência da religiosidade da comunidade cristã primitiva será amor vivenciado na Eucaristia.

Aqui está, portanto, o essencial que encontramos em João e nos Padres da Igreja. Não se dá importância ao Juízo final, à penitência, ao desprezo pelos bens terrenos, embora esses elementos fizessem parte da pregação Evangélica. Dá-se importância ao amor, que tornou o cristão filho de Deus, e à sua expressão na Eucaristia.

Somente no século IV, com a libertação da Igreja e conseqüente proteção por parte do Estado, com o aumento repentino dos adeptos do cristianismo e o surgimento do perigo de relaxamento moral e espiritual é que se estrutura uma forma bem definida de religiosidade,

conhecida como ascética: para chegar à união íntima com Deus, que se doa ao homem, é preciso trilhar o caminho da conversão mediante o desprezo do mundo, o desapego dos bens que ele oferece e dedicar-se exclusivamente à vida do espírito.

IV. AMADURECIMENTO DA DOCTRINA CRISTÃ NA IDADE MÉDIA

1. Indicações de caráter histórico

O caráter distintivo da espiritualidade na tradição das comunidades cristãs primitivas era o de manter-se incólume diante das seduições do paganismo, praticando o mandamento do amor, de acordo com a expressão de João: é pela prática desse mandamento que os discípulos de Cristo seriam reconhecidos. O martírio, consequência do testemunho de Cristo perante o mundo não cristão, assumiu também característica distintiva dessa espiritualidade, juntamente com a oração e a penitência.

Quanto à segregação do mundo, embora presente na tradição das comunidades primitivas, ganhou relevância na época pós-constantiniana; o aumento repentino dos adeptos do cristianismo e o surgimento do perigo de relaxamento moral e espiritual, levou à estruturação de uma espiritualidade ascética, seguindo literalmente os conselhos evangélicos. Como vimos anteriormente, é no Egito que surgiu a forma de vida eremítica, como o caso de Santo Antão, relatado por Atanásio. O aparecimento da vida monástica favoreceu o surgimento de uma literatura ascética, que, além de salientar a beleza da perfeição cristã, indica os meios para alcançá-la.

Não sendo mais necessária a prova do martírio, os monges tornaram-se, aos olhos do mundo cristão, testemunhas vivas da fé e da vivência religiosa, mediante a renúncia radical à própria vontade. O monge radicaliza a lógica do batismo, pertencendo assim à vida futura; por isso, sai do mundo presente, antecipando seu destino final. Conhece as dificuldades oriundas do seu afastamento do mundo, encontrando muitos perigos e inimigos, entre os quais o demônio e as paixões. A demonologia encontra amplo espaço na literatura monástica e a luta contra as paixões leva à prática de grandes penitências.

O lado positivo da vida cristã, a união com Deus, embora presente no monaquismo, não se encontra suficientemente evidenciado quanto o será mais tarde.

No mundo grego, o monaquismo foi introduzido por S. Basílio, seguindo inicialmente o modelo oriental, que mais tarde assumiu feição própria, até hoje presente nas comunidades ortodoxas. No Ocidente, igualmente seguiu o modelo oriental, introduzido por S. Cassiano (435),⁽¹⁾ que por muito tempo conviveu com eremitas, no Egito. A doutrina ascética assumiu feição própria com S. Agostinho (430) e S. Benedito (574), desenvolvendo-se com o término das perseguições. A distinção básica da espiritualidade ocidental é que, nesta, a ascética evidencia mais a mortificação interior, válida sempre que unida à caridade.

Agostinho é o grande mestre da espiritualidade, na Igreja Ocidental: a vida cristã, para ele, é a vivência do amor, em sua procura constante. A religiosidade consiste no amor, que é único, tanto nas relações com Deus como nas manifestações humanas. O amor do próximo tende a que o homem procure o amor de Deus mediante o mistério da Igreja, Corpo místico de Cristo.

Colocando o amor acima de tudo, as criaturas assumem o papel de servirem como degraus para subir até o Criador.

Os meios para vivenciar o amor são a oração e a humildade. Desejar a Deus leva à oração; quem possui habitualmente esse desejo, ora sempre. Na humildade, Agostinho vê a

principal lição do Verbo. Encarnado e a medida do progresso espiritual. Como Deus, o Verbo é o fim; como Homem, Ele é o caminho.

Esta doutrina revelou-se muito fecunda na história da espiritualidade ocidental. Os escritos de Agostinho tiveram influência extraordinária sobre os Papas S. Leão Magno, S. Gelásio e S. Gregório Magno. O pensamento agostiniano deu vida, mais tarde, a uma corrente de espiritualidade que perdura até o presente. É suficiente lembrar Pascal, Malebranche, Gerdil, Graty, Blondel, o existencialismo cristão, além de um grande número de filósofos contemporâneos. Temas preferidos da filosofia moderna têm influência agostiniana, como autoconsciência, dinamismo da verdade, finitude. Sobretudo, porém, a religiosidade ocidental é penetrada e permeada de idéias e expressões agostinianas. Para compreender melhor as linhas mestres da espiritualidade agostiniana, remetemos à obra de Victorino Capanaga, Agustín de Hipona – *Maestro de la Conversión Cristiana*, BAC, Madrid, 1974, cujos tópicos essenciais sintetizamos no presente Guia de Estudo.

Dando continuidade a este breve esboço histórico, para o qual estamos seguindo a síntese traçada por Giovanni Helev e Ermmano Ancili, *La Spiritualità Cristiana – Fondamenti biblici e sintesi storica*, Ed. del Teresianum, Roma, 1986, pode-se afirmar que os primeiros séculos da Idade Média não acrescentaram nada à doutrina dos Padres. Do ponto de vista espiritual, o período entre os séculos VI e IX não apresenta novidade.

No período carolíngio, os beneditinos, que tinham assumido compromisso de conservar e transmitir a cultura, iniciam um movimento espiritual que tem como centro o mosteiro de Cluny e obtém seus melhores resultados na reforma empreendida por Gregório VII e na doutrina de Anselmo de Aosta, que une a especulação dogmática a uma piedade profunda. Parece, porém, que no fim do século XI, a tradição beneditina não satisfaz aspirações ascéticas de almas generosas. Dois elementos encontram-se constantemente nas novas formas de espiritualidade que germinam neste século: mais austeridade e vida solitária. Exemplo clássico desta nova forma de espiritualidade é identificado no ideal traçado por S. Romualdo e S. Pier Damiani, na Itália; e S. Bernardo e S. Bruno, na França.

O renascer da literatura espiritual, portanto, é obra do século XI, e no século XII, S. Bernardo imprimiu marco indelével à devoção de seu tempo, de tal forma que não se pode compreender a religiosidade medieval sem tomar conhecimento do movimento por ele iniciado.

S. Bernardo apresenta um quadro bastante completo da vida espiritual: um itinerário que, partindo do conhecimento de si mesmo, leva à posse de deus, da humildade ao êxtase, do pecado à glória; o encontro da miséria do homem com a misericórdia de deus no Verbo encarnado; a restauração na alma, da imagem divina, através do gradativo crescimento no amor, que, no plano existencial, encontra sua expressão máxima na união nupcial da alma com Deus.

Embora essencialmente místico, Bernardo nunca esquece a necessidade e a importância da ascese. De Agostinho, Gregório Magno, até S. Bernardo, nota-se um contínuo progresso, mas sempre na mesma linha traçada por Agostinho. D. Bernardo pode ser considerado o último grande mestre de espiritualidade desse período medieval, embora não deva ser esquecida a importante contribuição dada pela escola parisiense dos cônegos regulares de S. Vittore, vivendo ainda S. Bernardo, quando temos as primeiras análises conceituais e classificação da vida espiritual, em geral, e da oração, em particular. Será essa tentativa que permitirá a Tomás de Aquino empreender a sua grande obra de sistematização.

No século XIII, nascem as ordens mendicantes, pondo fim ao predomínio beneditino, que durou 600 anos. Em particular, lembramos a espiritualidade dominicana e a espiritualidade franciscana.

O caráter original da espiritualidade dominicana foi confirmado e desenvolvido por Tomás de Aquino (1274), que deixou uma síntese completa da doutrina espiritual, abrangendo mística, contemplação e ascética. Após assinalarmos, no presente guia, a espiritualidade agostiniana, daremos realce à obra de Tomás de Aquino.

A espiritualidade dominicana desenvolveu-se na Espanha, em particular com Vicente Ferreri; é, porém, na Itália e na Alemanha que assume característica própria: na Itália, um aspecto mais prático e ascético (lembrando aqui, entre outros, Savonarola); na Alemanha, com Eckhart (1327), Tauler e Suso, um aspecto eminentemente místico e especulativo. Pela importância que assume a mística alemã, mencionaremos o opúsculo de Luís Carlos Lisboa, *Mestre Eckhart – o diálogo com Deus*, T.A. Queiroz Ed., São Paulo, 1986.

Os místicos alemães colocam-se no limiar da alma para investigar seu “fundo”, seu “centro”, onde está presente Deus, Uno e Trino; eles procuram descrever as várias etapas da oração contemplativa, da experiência mística; detectar a natureza e a vida íntima de Deus em suas relações de presença na alma em graça. Com base nessa exigência, elaboram uma teoria própria da estrutura da alma, colocando a oração contemplativa em um intimismo tal (mística da introversão), que até hoje conserva sua fragrância genuína. Embora se desliguem, em parte, da escolástica, aceitam muitos aspectos doutrinários de Alberto Magno e Tomás de Aquino, conservam muitos elementos neoplatônicos, mas plasmando-os e fundindo-os em sua teologia peculiar. Eles, portanto, distinguem-se pelo processo lógico e metafísico mais que pela experiência pessoal: trata-se de uma mística apriorística, mas nem por isso menos rica e luminosa, como o está demonstrando seu persistente influxo até os nossos dias.

Quanto a espiritualidade franciscana, sua característica é um amor apaixonado por Cristo. Francisco de Assis (1226) provoca, no início do século XIII, um poderoso desejo de renovação da Igreja e da sociedade, mediante uma ação totalmente espiritual, servindo-se de dois instrumentos principais: a pobreza e o amor.

Francisco é um dos ascetas e místicos mais aberto às alegrias da vida: canta e exalta o sol, o ar, a água, a terra, os frutos e todas as criaturas são irmãos e irmãs, como transparência da glória e do amor de Deus. O amor de Francisco pela criação representa algo de realmente novo e o cristianismo, como ele, apresenta-se como perfeita alegria, felicidade inebriante, até, e sobretudo, nas adversidades, na pobreza e na morte. O doutor máximo da espiritualidade franciscana é S. Boaventura (1274), em que o misticismo se exprime, seguindo a tradição agostiniana, como ardente desejo do coração e intuição estática.

A mística italiana, não mais tipicamente franciscana, é representada sobretudo por Angela da Foligno (1309), Caterina da Siena (1380), Caterina da Bologna (1463) e Caterina da Genova (1510), que relatam visões de que foram favorecidas, e os estados místicos pelos quais passaram.

Uma das manifestações mais chamativas de toda a mística medieval é fruto da escola flaminga dos séculos XIV e XV, cujo fundador e representante máximo João de Ruysbroeck (1381), sob a influência de Eckhart, desenvolveu uma doutrina particularmente profunda, com base numa audaciosa especulação metafísica, por um lado contestada por João Gerone (1429), ele também teólogo e contemplativo; e, por outro lado, defendida por outros místicos flamengos, como Dionísio, o certosino (1471) e o franciscano Enrique Herp (1477).

Do ambiente místico criado por Ruysbroeck, nasceu um movimento espiritual notável denominado “Devotio Moderna”, que se desenvolveu durante o século XV, especialmente nos Países Baixos. Encontra-se aqui o ponto de convergência da Idade Média e da renascença; tributário da mística alemã e da espiritualidade franciscana, esse movimento exerceu notável influência na ascética e na mística espanhola.

O movimento é caracterizado pela união de um misticismo suave com um sólido ascetismo; de um apaixonado impulso de amor com a tentativa racional de organizar a vida interior (como método de oração, exame de consciência...); de um voluntarismo que culmina em abandono repousante em Deus. Segundo muitos críticos, fruto precioso desse movimento seria o opúsculo “De imitatione Christ”, embora os últimos estudos críticos o coloquem no século XIII. Trataremos do assunto, seguindo a tradução portuguesa, Ed. Paulinas, São Paulo, 1988. A obra é um convite a uma total interiorização bíblico-evangélica e sacramental da vida, onde nota-se o atenuar-se dos valores objetivos e a função eclesial da religiosidade parece passar em segundo plano, em favor de uma espiritualidade subjetiva e pessoal.

A “Devotio Moderna”, com o atenuar-se do impulso místico e a ênfase na oração metódica, marca a passagem para uma nova fase da espiritualidade cristã. A transformação radical acontece devido aos fenômenos do humanismo, da renascença e da reforma: de uma concepção teocêntrica, transcendente e teológica, passa-se, gradativamente, a uma concepção humanista, antropocêntrica, imanentista. Novas idéias e novas exigências imprimem uma feição nova à espiritualidade.

Podemos desde logo fazer uma distinção inicial: dois aspectos caracterizam a espiritualidade: o ativismo e o místico. O primeiro aspecto irá marcar a modernidade; na Espanha, porém, encontramos, contemporaneamente, os dois aspectos: com Ignácio de Loyola temos a expressão de uma religiosidade ativista; com Teresa d'Ávila e João da Cruz, toca-se o vértice da mística cristã.

Teresa (1582) e João da Cruz (1591) completam-se mutuamente como mestres de espiritualidade, melhor ainda, mestres da ciência mística. As análises e as descrições psicológicas de Teresa são reconhecidas como de primeira grandeza; não menos preciosas as de João da Cruz, acompanhadas de uma interpretação teológica que a elevam à perfeição de uma verdadeira sistematização. Os dois juntos nos oferecem um quadro completo do desenvolvimento da vida espiritual, enriquecido das experiências mais elevadas. De Teresa e de João da Cruz existe a edição da Biblioteca de Autores Católicos, BAC, Madrid, 1986, de suas *Obras Completas*. Em língua pátria, as Edições Paulinas publicaram *Livro da vida*, o *Livro das fundações*, o *Caminho de perfeição* e o *Castelo interior ou Moradas*, de Teresa d'Ávila; de João da Cruz, a Editora Vozes, Petrópolis, 1988, publicou *Obras Completas*. Na abordagem da espiritualidade de Teresa d'Ávila, seguimos a análise de Fr. Gabriel de S. Maria Madalena, *S. Teresa de Jesus - Mestra de vida espiritual*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1986.

2. Agostinho de Hipona

a) O itinerário espiritual

Agostinho tem uma história que pode ser considerada paradigma da maioria dos homens, considerando que estes passam por três etapas em sua experiência espiritual: o momento do afastamento de Deus, o de sua aproximação angustiante, o de sua Posse do

divino, na união com Deus. São estas três etapas que constituem o itinerário espiritual e ensinam uma tipologia religiosa.

A doutrina de Agostinho, exposta em um sermão, em Cartago, entre 413-414, classifica os homens em três grupos ideológicos, de acordo com as escolas filosóficas dominantes e sua doutrina a respeito da felicidade: epicúreos, estóicos e cristãos. O ponto comum entre eles é que todo homem tende à felicidade. Onde encontrar a felicidade é que cria divisões: para os primeiros, a felicidade consiste no gozo dos bens materiais. Os estóicos colocam a felicidade na posse dos bens espirituais: sabedoria, virtude e paz interior. O cristianismo pretende corrigir estas distorções afirmando que a felicidade é um dom de Deus e não propriamente o resultado dos esforços do homem.

Essa tipologia ajuda-nos a compreender a evolução espiritual de Agostinho, que passou do maniqueísmo ao espiritualismo e ao cristianismo.

Agostinho reconhece que sua mãe, Mônica, foi quem lhe transmitiu a semente cristã. Idéias centrais: um Deus providente, um Salvador, vida futura e juízo final.

Não menos importante foi sua educação, desde sua infância, nas humanidades e será precisamente a leitura de um clássico, mais tarde que irá constituir o primeiro passo de sua conversão: o *Hortensius* de Cícero.

A leitura do *Hortensius* proporcionou-lhe uma libertação interior, afetiva, de suma importância em seu itinerário espiritual. Aos 19 anos, abriu-se para Agostinho um novo horizonte: um novo mundo de valores sintetizados na palavra sabedoria, como anseio do homem racional. Procurar a verdade em si mesma, como objeto supremo da felicidade: este o novo plano de Agostinho. E essa procura da verdade causou-lhe um tormento interior que não o deixará descansar. Esse novo projeto de vida leva Agostinho a abraçar o maniqueísmo, de acordo com a pregação dos discípulos de Mani, fundador da seita religiosa dos maniqueístas.

Para eles, todo o universo é material, já que o real só tem uma forma. Todas as condensações mais grosseiras, como a carne, até as mais sutis e belas, como a da luz, tudo é matéria. Até as realidades espirituais de que eles falavam, no fim se reduzem a matéria.

O luminoso e o tenebroso definem os aspectos contrários e essenciais do universo. No começo, a luz e as sombras eram reinos independentes e incomunicados, dois princípios e duas formas de ser. Mas um dia, a matéria se enamorou da beleza da luz e manifestou-lhe seu desejo de unir-se a ela. Assim se deu a união entre eles, misturando-se o universo luminoso e o tenebroso, com seres compostos das partículas dos antagonistas eternos.

O homem também compõe-se dessas duas partículas, uma luminosa e divina, e outra tenebrosa e diabólica, que lutam entre si, destruindo sua unidade.

O maniqueísmo se apresentava como seita científica e racional em oposição ao cristianismo que se baseava na fé. Por isso, o jovem Agostinho deixou-se seduzir, atraído, como estava, pela procura da verdade. Contudo, foi precisamente o maniqueísmo que deteve Agostinho, durante dez anos, longe da verdade. Mas enfim, comparando, essa doutrina com a leitura de muitos outros livros de filosofia e literatura, começou uma profunda crise espiritual que o leva à necessidade de refutar o maniqueísmo. E começa esse processo de libertação por três caminhos: científico, psicológico e metafísico.

Determinante foi a influência exercida por Ambrósio de Milão, que lhe deu um impulso nessa caminhada espiritual, juntamente com Manlio Teodoro e o monge Simpliciano, que irá suceder a Ambrósio como bispo de Milão. E o fundamento das discussões será a doutrina neoplatônica, em particular de Plotino. Nessa fusão do plotinismo e da fé cristã, Agostinho

encontra uma luz interior. Nela aparecem três tipos: a luz ordinária, que nos permite ver as coisas; a luz espiritual, que é a mente; e a luz superior e imutável, o Deus-verdade, em quem todas as coisas são verdadeiras. Agostinho colocou-se o problema do fundamento dos primeiros princípios, dos chamados juízos de valor: as leis invariáveis da moral, da estética, da matemática, que se apresentam ao espírito com uma evidência luminosa e indubitável. Impressionou-o como o espírito sendo temporal e mutável, está em conexão com o eterno,. E não explicou este fato a não ser pela irradiação da luz eterna.

Em seus escritos, Agostinho volta ao assunto relatando essa experiência, em modo particular em seu *O livre arbítrio*; ali esboça prova da existência de Deus: todos os espíritos estão em comunhão com uma verdade eterna que ilumina a todo homem.

É um Deus-luz, presente sobretudo nos atos superiores do espírito;

Deus-centro, onde convergem todas as forças do homem;

Deus-íntimo, que supera os moldes do platonismo e afirma seu domínio no mais íntimo, inexplorado da pessoa humana.

A filosofia é uma consciência da comunhão que existe entre a razão humana e a razão divina.

Este foi o encontro de Agostinho: tomou consciência do espírito humano, ao conhecer a verdade, comunga na verdade de Deus, unindo espírito com espírito em contato inquebrantável.

Outro fruto da leitura dos platônicos: a concordância do Prólogo do Evangelho de João a respeito da doutrina do *Logos* e o pensamento de Plotino.

Houve tentativa de harmonizar razão e fé, filosofia e revelação; mais concretamente a doutrina do *Logos* cristão com a do *Logos* da filosofia helênica.

Daí, duas vertentes: alguns caíram na superstição da magia, outros identificaram a pessoa de Cristo com verdade e a sabedoria imutáveis que procuravam e colocaram-se a seu serviço.

Pode-se dizer que esses seguidores de Plotino, que identificaram a pessoa de Cristo com a verdade e a sabedoria de que nos fala João, traçaram o caminho de aproximação da Revelação à filosofia, que facilitou a conversão de Agostinho.

Além disso, o que deve salientar-se são os impulsos que recebem o novo discípulo da leitura das *Eneidas* de Plotino. O primeiro é o impulso triádico, a convicção de que o universo é formado seguindo um modelo triádico, cujas impressões aparecem nas criaturas e ajudam para subir do mundo visível ao invisível. Este impulso dará um dinamismo constante à dialética da espiritualidade agostiniana, até dar-nos sua obra *De Trinitate*, o tratado mais profundo sobre a alma como imagem de Deus. Outro impulso é o princípio da comunhão e da participação, que são igualmente princípios éticos e espirituais. Agostinho fez sua uma das imagens preferidas do pensamento antigo: a da luz, que sem perder sua potencialidade, ilumina e distribui sua luminosidade. a sabedoria divina ilumina as almas, que não tem luz própria, assim como a luz natural ilumina o ar. E como o ar fica às escuras faltando luz, a alma privada da luz divina da sabedoria fica também na escuridão.

b) O encontro da nova doutrina

Com sua conversão, Agostinho já não concebe o ser como antes. O encontro íntimo a

dois, o íntimo de seu ser com o ser de Deus, sugere-lhe que esse ser incomutável não deve ser procurado fora, mas no íntimo do homem, um fundamento novo para a ontologia.⁽¹⁾ Para ele, não é mais a matéria, mas Deus o arquétipo do ser.

Nasce não só uma nova ontologia mas os fundamentos de uma nova espiritualidade, toda fundada na natureza do ser de Deus e do ser humano. Agostinho descobriu com esta experiência a Deus-verdade, a Deus-luz, e ao mesmo tempo, o espírito como lugar de encontro ou de comunhão com aquela verdade e aquela luz. Quer dizer, até então descoberto pela ficção materialista, a participação da verdade e da luz antecipava já a definição do espírito como espaço divino, como abertura imensa ao novo ser que viria a nascer com a posse real de Deus. Por esse caminho viria esboçando-se igualmente a alma como imagem de Deus, conceito esse que vinha elaborando-se em Agostinho depois dos sermões de Ambrósio.

Pelo mesmo caminho, ao encontrar o princípio único do ser, surgiu logicamente a nova ontologia, que culmina na idéia do bem, ocupando todos os domínios do ser, sem deixar espaço obscuro para o princípio absoluto do mal. “E dessa forma vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse”. (*Confissões*. Os Pensadores, pág. 118).

Essa concepção combate abertamente ao maniqueísmo que dividia em dois o reino do ser. Nesse esclarecimento sobre o problema do mal, sem dúvida ajudou-lhe o próprio pensamento neoplatônico que havia descoberto a qualidade negativa do mal, que não tem realidade positiva própria, mas depende do sujeito, privado de algum bem.

Tanto o mundo como o íntimo do homem revelam-se a Agostinho em nova dimensão, em particular a alma, como sede de verdades eternas e orientada de forma misteriosa à eternidade; quer dizer, o Espírito eterno que a todas as criaturas dá o ser, a verdade e a felicidade.

A interioridade humana vai adquirindo assim uma grandeza e uma dignidade difíceis de compreender. E a este sentimento de presença do divino e eterno no homem deve juntar-se o da felicidade e contingência do ser humano, que se manifesta em sua constante inquietude. Guia nesse processo o empenho decidido de dar à teologia feição equivalente à filosofia grega.

Contudo, a contribuição perene de Santo Agostinho situar-se-ia no estabelecimento do caráter distintivo da espiritualidade cristã. Por isto tornar-se-ia o grande mestre de espiritualidade, fixando o caminho adiante descrito.

c) Ascese dolorosa

Esse Deus-verdade, fundamento de toda verdade, manifesta-se de forma nova, como o Deus que faz sentir a miséria do homem, para depois cair sobre ela com sua misericórdia.

E Agostinho passou por esse sentimento de miséria e de nulidade, para alcançar a humildade necessária à salvação.

Essa prolongada constatação do contínuo afastamento de Deus teve um eco profundo na ascética cristã. Esse sentimento já se encontra em Plotino. O afastamento de Deus produz a impressão de estar preso e escravo; um sentimento de impotência para se libertar: desejo e necessidade de um libertador. A descrição da escravidão espiritual encontra-se no livro VIII *Confissões*, como efeito da dialética do pecado e dos vários momentos até que se transforma

em dura necessidade e servidão. Da monstruosidade do pecado nasce a necessidade da redenção, já que na escravidão espiritual encontra-se o tormento, fruto da fraqueza e impotência de se libertar. Esse tormento reproduz a mesma experiência vivida por Paulo Apóstolo: quero, mas não posso.

Fruto dessa longa agonia espiritual é o sentimento da necessidade de um mediador.

d) Mediador

O pensamento de Pascal nos ajuda a compreender a nova etapa alcançada por Agostinho: o conhecimento de Deus sem o conhecimento da própria miséria torna o homem orgulhoso; o conhecimento da própria miséria sem o conhecimento de Deus o torna desesperado; o conhecimento de Cristo está no meio, porque nele encontram-se Deus e a nossa miséria. Sem a mediação de Cristo não é possível o encontro com Deus. Conhecemos a Deus por intermédio de Cristo, porque ele é o verdadeiro Deus dos homens. O conhecimento do Cristo nos liberta do orgulho e do desespero, porque nele encontramos a Deus, a nossa miséria e o caminho único de superá-la.

Agostinho chegou a um certo grau de conhecimento de Deus com a leitura dos platônicos e isso tornou-o orgulhoso porque pensava que com as forças da razão chegaria à posse da verdade.

Com a leitura das cartas de São Paulo encontra uma nova luz, o caminho da humildade, que é o próprio Cristo; está resolvido o problema da alma enquanto busca da Verdade; surgem, porém, os problemas do caminho para chegar à verdade e da força necessária para enveredar por esse caminho. É necessário, portanto, o Verbo feito carne, o Deus humilde, que é o próprio caminho e é quem dá as forças necessárias para a caminhada. Reconhecer a própria fraqueza diante de Cristo e pedir sua ajuda é a etapa presente de Agostinho.

E essa ajuda veio num momento em que Agostinho procura a solidão, no jardim de sua casa, em Milão. Atormentado em seu íntimo, clama em sua aflição: "Mas por que, Senhor? Até quando?" E ouve uma voz de criança, que canta como um refrão: "*Tolle, lege*; Toma e lê." Abre a Epístola aos Romanos e lê: "Não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne" (Rm 13, 13).

Essas palavras "vesti-vos do Senhor Jesus Cristo" foram decisivas para a conversão de Agostinho, que recebeu, em seguida, pelas mãos de Ambrósio, na Páscoa de 387, o batismo, a confirmação e a eucaristia.

E sua conversão será também por ele interpretada em termos pascais; o que ele celebrava era uma ressurreição dupla: a de Cristo e a dele, que triunfava sobre a morte do pecado e ressuscitava para Deus. A vida cristã compreende morte e ressurreição espiritual ou vida de graça. Essa vida de graça não é uma conquista, é um dom de Deus. O homem, em sua ascese espiritual, não chega a possuir a Deus porque se elevou até ele, mas porque Deus desceu até o homem.

O aspecto fundamental da espiritualidade cristã é a humildade. E este é o marco que nos apresenta Agostinho entre a espiritualidade neoplatônica e a espiritualidade cristã. Ele não chegou à conversão seguindo a Plotino, mediante a reflexão filosófica que leva ao orgulho; chegou à conversão abraçando humildemente a Cristo humilde. E diante da humildade de Agostinho, Deus se comove e se entrega. Essa entrega torna-se presença agradável, contemplação divina.

Condições para essa doação de Deus, o desejo de mudança, quer dizer, o desgosto pelo estado em que se encontra e a vontade de melhorar; o reconhecimento da própria fragilidade e, portanto, humildade; a crença na força que vem de Cristo e a vontade de reviver sua atormentada paixão e morte para alcançar a ressurreição.

3. Tomás de Aquino

Mencionamos anteriormente que S. Bernardo foi o último grande mestre antes do apogeu da Idade Média, período no qual, no que respeita à história da espiritualidade, continua a época patrística sem apresentar mudanças substanciais e manifestando um progresso paulatino, sempre na mesma linha traçada por Agostinho. S. Bernardo viu surgir a era da escolástica: na metade do século XII, fundaram-se as primeiras escolas de Teologia em Paris, Oxford, Bologna e na espiritualidade aplicou-se o método e o desenvolvimento tipicamente escolástico. Era a doutrina tradicional, apresentada de forma nova. Naturalmente, porém, o esforço de sistematizar conceitos com rigor sempre mais aprimorado, levou a doutrina espiritual, em particular a mística, a atingir verdadeiro progresso.

Esse progresso é evidente, em particular, no mosteiro parisiense de S. Vittore, por obra de Ugo (1141) e Ricardo (1173). Ugo foi o teólogo dessa escola; Ricardo, o místico.

A contribuição de Ricardo de S. Vittore consiste, particularmente, na distinção que ele apresenta dos objetos e das formas de contemplação e na descrição dos graus do amor místico. Entende por místico tudo aquilo que se esconde por trás de símbolos; a contemplação descobre o significado desses símbolos. Afirma que a verdade, em sua totalidade, é objeto de contemplação: não há aspecto da verdade que não o seja, sendo o mundo uma teofania e a criação, manifestação da palavra divina. Pela meditação das realidades cósmicas, a alma eleva-se às realidades espirituais, até a contemplação das realidades divinas, manifestação mais simples e pura da verdade, que se dá no êxtase, ponto alto da contemplação, quando a alma entra em contato direto e íntimo com Deus, com a verdade divina.

A escola de S. Vittore, portanto, partindo de uma fundamentação platônico-agostiniana é toda orientada à mística. Em Ricardo de S. Vittore encontramos, pela primeira vez, a distinção entre contemplação adquirida e contemplação infusa. A primeira, embora adquirida, não deve ser confundida com a natural ou filosófica; é exercida de forma humana, sempre, porém com o auxílio da graça divina, chamada cooperante. Entre a contemplação adquirida e a infusa, dá-se a contemplação mista, que é fruto da cooperação humana e da graça divina; a infusa é exclusivamente obra da graça divina.

Tomás de Aquino retoma a teoria mística de Ricardo de S. Vittore, apresentando, porém, uma análise mais profunda, maior precisão de conceitos e adequada sistematização. É ele o maior expoente da espiritualidade dominicana que oferece uma síntese completa da doutrina sobre a vida espiritual, que marca sua presença em todas as suas obras, mas em particular nos opúsculos que relatam a controvérsia sobre a vida religiosa com Guilherme de Sant'Amore e na II parte da *Summa Theologica*. A doutrina espiritual de Tomás de Aquino foi sistematizada por Vallgornera em sua obra *Mystica Theologia Divi Thomae*, editada em 1662, e em nova edição de 1890.

Tomás de Aquino divide a vida espiritual em ativa e contemplativa. A leitura espiritual, a meditação e a oração são atos preparatórios para a contemplação. Mas o grande obstáculo para a vida contemplativa é constituído pelas paixões e pelo tumulto provocado pelas ocupações da vida terrena. Portanto, a prática das virtudes morais é condição necessária para

oportunizar a vida contemplativa. As virtudes morais impedem a veemência das paixões e acalmam os tumultos das ocupações externas. Livres dessas preocupações, é possível chegar à vida contemplativa.

Discrimina quatro graus da contemplação: a prática da virtude; os atos preparatórios (leitura espiritual, oração...); as considerações das obras divinas que levam a conhecer o criador; e a contemplação da verdade divina em si mesma.

Distingue o objeto da fé do objeto das ciências. Este último é totalmente estranho à contemplação que tem como objeto próprio a verdade divina revelada e conhecida mediante a fé.

Embora a verdade divina constitua o objeto próprio da contemplação, o místico não pode atingir de forma imediata a essência divina, que fica definitivamente fora do alcance do homem. A contemplação da verdade divina é dada ao homem de forma imperfeita, como num espelho. Ela constitui a felicidade eterna, que pode iniciar nesta vida e que continuará na outra. A visão contemplativa de Deus não é imediata, mas é dada mediante um sinal, quer dizer, um efeito criado, de ordem sobrenatural; assim é que Deus se manifesta e se dá a conhecer ao contemplativo. Em outras palavras, usando a expressão já presente em S. Bernardo, a visão de Deus na contemplação é efetuada por intermédio de um sinal pertencente à ordem da graça; a natureza desse sinal permanece misteriosa.

A contemplação é sem dúvida um conhecimento perfeito de Deus, mas sempre mediante o véu da fé. A alma contemplativa é inundada por uma luz intensa da fé, pela qual conhece a Deus, (A fé é um véu, mas um véu luminoso, como sombra luminosa, como noite mais brilhante que o sol). A alma contemplativa, invadida por um amor intenso, sente e experimenta o próprio Deus.

Na doutrina de Tomás de Aquino, a contemplação é propriamente ato do intelecto, uma intuição. Contudo, enquanto move a vontade, pertence também a ela. Dessa forma, a contemplação consiste no conhecimento que se atua mediante a fé e o amor.

É impossível ao homem elevar-se à visão direta e ;~s imediata da essência divina, no estado da vida presente e no uso dos sentidos; pode acontecer, porém, no arrebatamento, como no caso de S. Paulo. Tomás de Aquino admite que Moisés e S. Paulo tiveram a visão imediata de Deus, de forma totalmente excepcional. O arrebatamento é bem mais que o êxtase, que é simples saída do espírito do seu estado normal; o arrebatamento implica na alienação total dos sentidos, provocada pelo Espírito Santo.

Na hipótese de uma visão imediata de Deus, o intelecto ficaria iluminado por uma única luz, a de Deus (luz da glória), momentaneamente comunicada ao homem.

São Tomás consagra a condição da Teologia como ápice do saber, devendo-lhe subordinação todas as outras formas de conhecimento. Esse entendimento, contudo, vigorou apenas na Idade Média.

4. Mestre Eckhart

Na região do Reno, no século XIII, formaram-se associações livres de homens e mulheres, desejosos de vida espiritual, como "os irmãos do espírito livre" e "os amigos de Deus". Embora essas associações tivessem assumido, às vezes, posturas heterodoxas, condenadas pela Igreja no Concílio de Viena (1311), nesse movimento espontâneo de interiorização religiosa, não poucas pessoas alcançaram uma vida mística elevada, evitando

todo desvio teológico, de modo particular quando os dominicanos, no fim do século XIII, assumiram a direção desse novo fermento religioso.

Os dominicanos da região do Reno, analisando estas manifestações à luz da dialética e da metafísica, tentaram criar uma teoria da espiritualidade, enriquecendo, assim, a ciência mística. Dessa tentativa, nasceu a mística renana do século XIV, cujos maiores representantes são Eckhart, Tauler e Suso. Por tratar-se da mesma escola, limitamo-nos a falar de Eckhart (1260-1327), que é fundador dessa mística e, abordando o assunto, além do opúsculo de Luís Carlos Lisboa, já citado, seguimos o texto de, Ermanno Ancilli, *Spiritualità Medioevale*, Teresianum, Roma, 1983. Luís Carlos Lisboa, em rápidas pinceladas, apresenta uma visão completa do que significa Eckhart para sua época; para uma melhor compreensão, remetemos à leitura indispensável do opúsculo citado.

O problema da fé domina totalmente a obra de Eckhart. A doutrina escolástica lhe parecia inadequada para justificar a possibilidade do homem chegar à verdade revelada. Por esse motivo, tendo por base conceitos escolásticos, procura a via mística que lhe permita uma justificativa da fé. Nasce, assim, o misticismo especulativo que, deixando de ser simples descrição da ascese do homem até Deus, procura a possibilidade dessa ascese e o reconhecimento de seu fundamento último na unidade essencial do homem e de Deus.

Num mundo em que vivia, de forma dramática, a crise feudal e via dissolver-se a tradição unitária da Igreja no conflito entre os poderes temporal e espiritual, o pensamento de Eckhart soa como revolucionário. Ele não estava preocupado com a disciplina sistemática da tradição tomista; ao contrário, suas idéias eram um apelo à fé interior e à união divina. Não causa estranheza o fato de essas idéias terem recebido o apoio e simpatia das classes populares e burguesa como manifestação de revolta face à exteriorização "farisaica" da hierarquia eclesiástica, moralmente decaída.

Eckhart teve sua formação teológica num ambiente permeado de doutrinas tomistas e albertinas, mas sentiu-se sempre atraído pela visão neoplatônica presente na obra de Alberto Magno, mais do que pela tentativa conciliadora e sistematizadora de Tomás de Aquino. Foi esta, precisamente, a tendência da teologia alemã, que encontrou na obra de Eckhart sua maturidade.

O Mestre Eckhart considera sempre a Deus como uno, além e acima de toda a realidade determinada e, como tal, não redutível ao conceito metafísico do *ser*. Mas, precisamente, porque é *puritas essendi* e não sofre nenhuma determinação, Deus é a causa essencial do ser e sua plenitude e perfeição explicam-se absolutamente no ato supremo do Intelecto, naquela sabedoria imperscrutável e transcendente de onde tem origem a existência múltipla e finita das coisas determinadas.

Invertendo a ordem tradicional da "terna" teológica *esse, vivere, intelligere*, Eckhart identifica o Pai com *intelecto*, de onde vem a *vida* do filho e o *ser* do Espírito. Assim, com um retorno claro a uma postura tipicamente neoplatônica, resolve o fundamento da vida divina na ciência pura, sabedoria eterna e inimitável, antecedente a qualquer determinação real.

Deus é, portanto, o *Ser*, todo o ser em sua absoluta unidade. Como tal, é a negação do ser particular, determinado e múltiplo; é o não ser de tudo aquilo que, de qualquer forma, se diferencia dele.

Deus é uma essência superessencial e um nada superpresente. Mais que Deus, Ele é a divindade, a essência em si que é o fundamento comum das três pessoas divinas, superior às

suas relações, à sua distinção, à sua atividade criadora; é uma quietude total em que não há que unidade.

Todo ser criado tem sua própria essência criada, distinta da essência de Deus; e elas existem somente em virtude da existência divina, que é *primus actus formalis* de toda a produção da natureza e da arte. O Mestre vai além; para explicar a sua idéia do nexo intrínseco que existe entre Deus e as criaturas, chega a comparar a união deles à que existe entre matéria e forma, a parte e o todo, ato e potência, dando assim uma interpretação panteísta à sua meditação sobre o ser. Dessa forma, não estranha o fato dele retomar a tradição hermética e pseudo-hermética da antiga imagem de Deus concebido como uma esfera infinita, cujo centro encontra-se em todo lugar e a circunferência em nenhum.

Naturalmente, o processo de criação implica, também, numa separação, num afastamento progressivo do múltiplo com relação à unidade; uma decadência constante, portanto, marca a realidade da criatura. Assim, Eckhart, de acordo com a tradição neoplatônica, contrapõe o Ser uno de Deus à negatividade das criaturas, que, em relação à Causa Divina, são simplesmente um "nada". Diante da transcendência de Deus, nada existe que não seja marcado por um radical e necessário *não ser*.

Essa "negação", representada pela existência determinada e individual, não exclui, porém, que, em todas as coisas, esteja presente um reflexo do Intelecto e da unidade divina. Por longe que estejam da "fonte" e por quanto se encontrem afastadas do "princípio" que lhes deu origem, todas as criaturas são marcadas pelo seu criador e a alma humana toma consciência dessa impronta divina. Por isso, ela tende a tomar-se o centro de um processo progressivo de elevação que, ao reconhecer a nulidade do ser parcial e particular diante da Verdade de Deus, retorna ao seu "princípio".

A obra de Eckhart é a maior tentativa de justificar a fé, de forma especulativa. Seus pontos básicos visam a estabelecer aquela unidade essencial do homem com Deus, do mundo natural com o sobrenatural, que só a atitude de fé possibilita e justifica. Todas as teses de Eckhart (a eternidade do mundo, criado por Deus contemporaneamente à geração do Verbo; a transformação da natureza humana na divina, na vida eterna; o não ser das criaturas, como tais; o pertencer da alma ao Intelecto incriado), têm por objetivo essa unidade essencial do homem com Deus, da criatura (enquanto realidade qualquer) com o Criador, e assim possibilitar ao homem relacionar-se com o mundo sobrenatural. Cada ente criado tem de Deus e em Deus, não em si mesmo, o ser, a vida e o saber, de forma positiva e radical.

Na alma está presente um princípio divino, uma "centelha" incriada e incriável do Intelecto eterno. Em força desse princípio, que transcende as faculdades da memória, do intelecto e da vontade, a alma permanece na realidade divina, da qual nunca deve separar-se; aliás, para evitar o perigo mortal dessa separação, ela deve encastelar-se em sua própria "fortaleza" interior, afastando todas as tentações que tendem distraí-la do seu destino supremo. É para esse centro, para esse fundamento último da vida divina, para essa quietude repousante (que está além da distinção e da atividade divina), que o homem deve orientar-se, em força da natureza de sua alma.

Eckhart, concordando com a tradição escolástica quanto às faculdades da alma, acrescenta outra, não como uma faculdade a mais ao lado das tradicionais, mas como sendo a própria alma em sua totalidade essencial, em sua pura racionalidade; essa é a mais alta potência da alma. Nessa, a alma é realmente a imagem de Deus e, como tal, incriada e eterna. A alma, enquanto dotada de faculdades, é múltipla e criada; enquanto racionalidade pura, é incriada e eterna. A racionalidade é a "fortaleza" da alma, a "centelha" do fogo divino. Só

mediante essa "centelha" o homem eleva-se à contemplação, acima de toda atividade sensível e intelectual.

A alma que conseguir defender esse "tesouro", poderá gozar da mais plena união com Deus, identificando-se com o Intelecto e o Agir de Deus. Mas se ela ceder às tentações das coisas terrenas, se cair na multiplicidade do mundo criado, logo perderá o fruto e a felicidade de sua experiência divina. Por isso, a salvação depende da consciência do seu "nada", ou melhor, da negação voluntária e decidida de tudo aquilo que a toma "particular" e "distinta", separando-a da unidade de Deus. E o retorno à "origem", com certeza, só realiza-se quando a alma conseguir cortar todos os laços que a mantêm fechada na sua limitação egoísta e, assim, jogar-se no Ser Supremo, de onde teve origem.

Eis porque, passando à prática, em seus sermões, Eckhart prega a ascese mais radical; não levando em consideração, voluntariamente, toda manifestação exterior da experiência religiosa, visa somente a união mística da alma com o Intelecto e o Uno. Mas, para que isso aconteça, o homem deve despir-se de toda preocupação mundana, visando àquela "pobreza" absoluta que é a libertação total de tudo aquilo que o impede de alcançar a Deus. Diante dessa libertação do espírito, a oração, as prescrições rituais, as obrigações disciplinares e as próprias leis morais passam a segundo plano.

A fé é o nascimento de Deus no homem; pela fé, o homem toma-se filho de Deus. Condição essencial desse nascimento é que o homem se afaste do pecado, desapeguem-se das coisas terrenas e se oriente para aquela "centelha" da racionalidade, que é o domínio do eterno. "Nada importa muito - ele afirma - se não se trata de descobrir em nós o Absoluto".

5. Tomás de Kempis

Na segunda metade do século XIV, estruturou-se uma nova escola de espiritualidade que teve como centro os Países Baixos e foi denominada de *Devotio Moderna*. O movimento foi iniciado pelos "Irmãos vida comunitária" e os "Cônegos regulares de Santo Agostinho", e teve influência notável na reforma da vida religiosa e nas diferentes escolas de espiritualidade que posteriormente nasceram. Em parte, tem suas raízes na espiritualidade franciscana e, em parte, na mística dos dominicanos alemães. Prevalece, porém, a influência de Ruysbroeck e dos certosinos da Alemanha meridional. Há, portanto, um misticismo sólido e prático, tendo em vista a organização metódica da vida interior mediante a leitura do Novo Testamento, a oração, a meditação, o exame de consciência, pequenas e penitências... como meios de conhecer e imitar a Cristo.

Sem entrar no mérito da discussão sobre a paternidade da obra, mencionamos a *Imitação de Cristo*, atribuída a Tomás de Kempis, como a melhor expressão da espiritualidade da "Devotio Moderna". O próprio autor adverte, como para desarmar as pretensões dos críticos: "Não te mova a autoridade de quem escreve, se é de pouca ou de muita erudição; seja o puro amor da verdade que te leve à leitura. Não procures saber quem disse, mas o que foi dito". (*Imitação de Cristo*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1988, pág. 25).

Mais que um livro a ser comentado, a *Imitação de Cristo* deve ser recomendado. Mencionamos aqui a sua estrutura básica, para evidenciar a presença dos elementos essenciais sempre presentes na vivência religiosa do cristianismo medieval.

A obra é dividida em quatro partes (livros), tratando de Avisos úteis para a vida espiritual; Exortações à vida interior; Da consolação interior; Do sacramento do altar.

Os assuntos tratados nos primeiros dois livros referem-se ao conhecimento de si mesmo e um apelo à vida interior: Da imitação de Cristo e do desapego das vaidades do mundo; Do humilde sentir de si mesmo; Dos ensinamentos da verdade; Da resistência às tentações; Da vida interior; Da pureza da mente e da intenção reta; Da consideração de si mesmo; Da alegria da boa consciência.

Esta etapa da vida espiritual é denominada, pelos místicos, de "Via purgativa".

O terceiro livro trata: Da comunicação interior de Cristo à alma fiel; Como a Verdade fala, dentro de nós, sem estrépito de palavras; Como as palavras de Deus devem ser ouvidas com humildade e como poucos a ponderam; Dos admiráveis efeitos do amor divino; Como devemos pôr em Deus toda a esperança e confiança.

Esta é a chamada "Via iluminativa", quando Deus se comunica à alma desejosa de perfeição.

O quarto livro trata da união com Deus, particularmente na Vivência da Eucaristia. Seria a chamada "Via unitiva".

Como já salientamos, a *Imitação de Cristo* é um convite a uma total interiorização bíblico-evangélica e sacramental da vida, tendo em vista uma vivência religiosa pessoal, deixando para um plano secundário a função eclesial da religiosidade.

6. Teresa d'Ávila

Aos 47 anos de idade, Teresa d'Ávila, obedecendo a seus confessores, escreveu a sua autobiografia, o *Livro da Vida*. Nas páginas em que ela descreve seu ideal de perfeição, a palavra "todo" aparece com insistência e em todas as suas formas de expressão; é o sinal de um ardor que não conhece limites; é a revelação de seu único desejo: dar-se totalmente, sem reserva alguma, ao seu amado, a Cristo. Ela não pode imaginar a vida de amor perfeito sem a intimidade com Deus.

O "sentimento da criatura" identificado por Rudolf Otto (vide Guia de Estudo I), de humildade religiosa, de reconhecimento da falta de generosidade, está presente nela; por isso, reafirma a necessidade de sua doação total, se quiser merecer a intimidade divina. Finalmente, vencida pela graça, põe-se à obra com todo entusiasmo, e Cristo vem em sua ajuda: após anos de luta e esforços, Ele a favorece com um arrebatamento que a transporta do nada ao tudo.

Daí em diante, Teresa doa-se totalmente, entregando a Deus a sua vontade, não tendo mais outra liberdade que a de cumprir a Vontade do seu Senhor.

O ideal de Teresa manifesta-se de forma mais eloqüente no *Livro das fundações*, o mais pitoresco de seus escritos: o encontro da alma com Deus; e o caminho apontado é o da generosidade. A fonte de toda generosidade é o amor, e não há diferença entre "dar nossa vontade" e "amar", ela explica.

Essa doação total leva a comunicar aos outros a própria experiência e a querer que mais pessoas possam ser totalmente de Cristo. Movida por essa convicção, Teresa funda o seu primeiro mosteiro, o convento de São José de Ávila. À pedido de suas religiosas, ansiosas de aprenderem a se doar totalmente a Cristo, Teresa escreve o Caminho de perfeição, que se resume na descrição da generosidade, em sua plenitude. Deus não se dá totalmente, afirma, a não ser àqueles que se dão totalmente a Ele. E essa doação não é unicamente ativa; é preciso

também se sacrificar "aceitando". Aceitar a cruz, porque o amor de Deus encontra-se na Cruz. Sofrer ou morrer, exclama. É aqui que se realiza a união mística.

Aos 62 anos de idade, Teresa escreve a sua obra-prima, o *Castelo interior ou moradas*. As moradas desse castelo são descritas com arte incomparável. Encontramos aqui uma Teresa madura; os segredos da vida mística lhe são revelados em profundidade e as Instituições dos mistérios de sua espiritualidade acham-se enriquecidos de uma vasta experiência.

Cabe aqui a pergunta: o que Teresa entende por contemplação? Qual a relação entre perfeição e contemplação?

Quando Teresa fala em contemplação, tem em vista os graus ou estados de oração descritos em seus livros sob o nome de oração de recolhimento, de quietação, de união... Os diferentes graus de oração mística formam uma espécie de corrente cujos anéis marcam um contínuo progresso e constituem etapas sucessivas da via percorrida pela alma contemplativa. O caráter comum aos diversos graus de oração é a ação de Deus percebida com menor ou maior clareza; o grau de clareza é que distingue as várias etapas. Bem mais consciente dessa ação divina, por exemplo, encontra-se a alma na oração de união, do que na de recolhimento infuso, que é o primeiro grau das orações místicas.

Característica da contemplação é, portanto, a experiência da passividade da alma; a contemplação é um estado de oração onde a alma experimenta, em si, ação de Deus.

A contemplação, porém, não é necessária à perfeição, embora seja um poderoso meio de santificação. Pode-se chamar de "atalho", que leva mais rapidamente à santidade; contudo, é um dom de Deus, geralmente concedido à alma plenamente generosa.

Há dois caminhos para a perfeição: a via comum e a via mística ou contemplativa. A via comum não conhece propriamente as orações infusas, embora não esteja inteiramente desprovida delas. As orações místicas, propriamente ditas, desenvolvem-se em plenitude na via mística que conduz ao matrimônio espiritual. Progressivamente, a alma vai tomando consciência da operação de Deus nela.

Todos podem aspirar à contemplação; não se pode exigir, porém, ter direito a ela, sendo um dom de Deus. Contudo, a condição para esse dom é a generosidade.

No *Caminho de perfeição*, Teresa insiste sobre a cooperação pessoal na obra de santificação; no *Castelo interior*, expõe a obra que Deus opera habitualmente na alma plenamente generosa, para a elevar, em pouco tempo, a uma alta perfeição.

Antes de penetrarmos no Castelo interior, salientamos uma vez mais o caminho que a ele conduz. O Caminho de perfeição é um convite à generosidade. Propondo um ideal moral elevado, Teresa indica a via mais breve para alcançá-lo: a contemplação. Teresa sabe que este não é o caminho de todas as almas, e que se pode alegar à santidade sem a oração mística. Entretanto, ela crê que Deus concede habitualmente esta graça à alma que se dispõe generosamente a recebê-la. Por isso, propõe uma ascese que, pelo desprendimento total, libertará a alma de toda afeição terrena e a levará ao encontro da união divina, por um exercício contínuo de oração amorosa.

A ascese proposta por Teresa tem o caráter da totalidade; não, porém de rigidez. Ela nasce do espírito de amor, do desejo de intimidade divina e quer dar tudo ao Senhor.

O *Castelo interior* é o palácio da intimidade divina. A alma pode ser comparada a um castelo de cristal, onde diversas séries de aposentos ou moradas circundam a sala central na

qual encontra-se o Senhor do castelo: Deus, sol radioso que pode fazer cintilar o cristal e torná-lo participante da mesma luz divina.

Mas, como se entra nesse castelo? Assim esclarece a própria Teresa, no início de sua obra (Trad. das Carmelitas Descalças do Convento Santa Teresa. Rio de Janeiro, segundo a edição crítica de Frei Silvério de Santa Teresa, Ed. Paulinas, São Paulo, 1984): "Voltando agora ao nosso agradável e maravilhoso castelo, vejamos como se há de fazer para penetrar no seu interior. Parece disparate falar assim, porque se a alma é o castelo, claro está que não entra nele, sendo ambos uma só coisa. Com efeito, à primeira vista, pode parecer um desatino; é como dizer a alguém que entre numa sala onde já se encontra.

Mas ficai sabendo: há grande diferença entre os modos de estar num mesmo lugar. Muitas almas andam em torno do castelo, onde as sentinelas montam guarda. Não têm interesse em entrar nele. Não sabem o que existe nessa esplêndida mansão, nem quem mora nela, nem mesmo os salões que contém.

Pelo que entendo, a porta para entrar neste castelo é a oração, a meditação. Não digo oração mental mais vocal. Para ser oração é necessário a reflexão. Não chamo oração mexer com os lábios sem pensar no que dizemos, nem no que pedimos, nem quem somos nós, nem quem é Aquele a quem nos dirigimos. Algumas vezes poderá acontecer isso a pessoas que se esforçam por rezar bem, mas será por motivos que se justificam, e será boa a oração". (Págs. 18-19).

Em seguida, ela explica como é formado esse castelo e o porque da comparação: "Consideremos agora como este castelo tem muitos aposentos ou moradas: umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. No centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma.

É preciso prestar muita atenção a esta comparação. Por meio dela, talvez queira Deus que eu explique algumas das graças que ele concede às almas e a diferença entre essas graças. Desejo explicar tudo até onde me for dado fazê-lo". (págs. 20-21).

Teresa estabelece um paralelo entre os diversos graus de oração e os graus de perfeição. Não que os diferentes modos de oração indiquem, por si, o progresso na santidade; contudo, estão tão naturalmente unidos na alma generosa, que pode-se atribuir aos diversos graus de contemplação uma época determinada da vida espiritual. Nesse sentido, pode-se afirmar a correspondência entre a classificação tradicional dos mestres de espiritualidade e as moradas: à etapa purgativa correspondem as primeiras, segundas e terceiras moradas; à etapa iluminativa, as quartas moradas; à etapa unitiva, as quintas, sextas e sétimas moradas.

Antes de entrar nas primeiras moradas, Teresa insiste em esclarecer uma vez mais a estrutura desse castelo: "Voltemos agora ao nosso castelo de muitos aposentos. Não haveis de imaginá-lo uns depois de outros, enfileirados. Não! Ponde os olhos no centro: aí está o salão principal, onde se encontra o Rei. Considerai-os como um palmito. Para chegar à medula saborosa, há muitas camadas envolvendo-a inteiramente. Assim aqui: em redor e também por cima deste salão há muitos outros salões, iluminados pelo Sol que reside no centro e se comunica a todas as dependências.

Efetivamente, sempre se deve considerar as coisas da alma com plenitude, amplidão, grandeza, sem receio de exagerar. Sua capacidade excede a qualquer ': consideração humana.

O que muito importa para qualquer alma que tenha , oração, pouca ou muita, é não haver constrangimento, , não se sentir obrigada a fixar-se num único lugar. Deixem-na circular por estas moradas, em cima, embaixo, dos lados, já que Deus a elevou a tão grande

dignidade. Não a forcem a estar muito tempo numa peça, ainda que seja a do próprio conhecimento, por mais necessário que seja" (pág. 30).

Teresa detém-se pouco ao considerar as "Primeiras Moradas", a via dos principiantes. Sua intenção é tratar mais das graças místicas, a partir das "Quartas Moradas".

As almas que habitam as "Primeiras Moradas" estão ainda impregnadas do espírito do mundo, mergulhadas em seus prazeres, inebriadas de suas honras e ambições. Se quiser progredir e entrar nas "Segundas Moradas", deve desprender-se dos cuidados e dos negócios que não são indispensáveis. Quer dizer, nas "Primeiras Moradas" a alma, embora em estado de graça, está ainda dividida entre Deus e o mundo; a vida interior só começa nas "Segundas Moradas". Aqui, a alma se dá de maneira regular à oração mental, à meditação, tendo em vista a conformidade de sua vontade com a de Deus.

A etapa purgativa completa-se nas "Terceiras Moradas". Pode-se dizer que aqui, a alma entra plenamente na vida espiritual; sua oração é a meditação simplificada, oração de recolhimento. O que aconselha Teresa é a humildade, já que a alma se sente próxima da última "morada"; falta-lhe, porém, muito ainda para atingi-la.

A etapa iluminativa é própria das "Quartas Moradas", com o desenvolvimento da contemplação mística. Acontece aqui o nascimento e o progresso de uma nova vida, que invade a alma e a penetra, transformando-a. Teresa serve-se de várias comparações para melhor fazer compreender esse mistério da contemplação; entre todos, prefere a da água: "Os gostos de Deus, a que me referi – dando-lhes, em outra parte, o nome de quietude – são muito diferentes, como o entenderão, aquelas que, pela misericórdia de Deus, já os experimentaram.

Para melhor compreender, imaginemos duas fontes que vão enchendo de água e abastecendo dois reservatórios ou piscinas...

De modo diferente são abastecidos esses dois reservatórios. Um recebe água de longe, através de aquedutos feitos por mãos humanas. O outro, feito na própria nascente, vai-se enchendo sem ruído e, quando o manancial é caudaloso – como este de que falamos – transborda e forma um grande arroio, sem necessidade de artificios humanos. Sempre está manando água, não depende de aquedutos.

Semelhante diferença existe entre os contentamentos e os gostos. Os que resultam da meditação podem comparar-se à água trazida por encanamentos. São despertados por meio da reflexão, espelhando-se sobre as criaturas e exercitando o intelecto. Em suma, como nos chegam por nossas próprias diligências, fazem ruídos ao encherem a alma de proveitos.

Na outra fonte, a água vem de sua própria nascente, que é Deus. Assim, quando Sua Majestade é servido de conceder alguma graça sobrenatural, faz brotar grandíssima paz, quietação e suavidade no mais íntimo da alma. Não sei dizer de onde vem essa água divina, nem como brota. Não se sentem esses contentamentos e deleites como os da terra, que têm princípio no coração e só depois enchem tudo. A água do céu vai correndo por todas as moradas e faculdades, até chegar ao corpo... Essa água vai dilatando e alargando todo o nosso interior e produzindo bens indizíveis. Nem a própria alma favorecida é capaz de entender o que ali passa! Delicia-se com fragrâncias, como se naquele abismo íntimo – imaginemos assim – houvesse um braseiro, onde se lançassem finíssimos perfumes. Não se vê o fogo, nem se sabe onde arde, mas o calor e os vapores olorosos penetram a alma toda, e não raramente se estendem ao corpo.

Reparai e compreendei minha idéia: não se sente quentura nem perfume, o que acontece uma coisa mais delicada. Emprego essas expressões apenas para que me possais entender. E quem não o experimentou, não duvide: creia que é verdade e que realmente assim acontece.

A alma favorecida tem consciência de tudo. Entende-o mais claramente do que explico agora. Não é coisa que se possa imaginar, nem adquirir com todas as nossas diligências. Aqui, a meu ver, as faculdades não estão unidas. Andam absortas, como que espantadas, a olhar o que será aquilo. É que não é do nosso metal e sim do puríssimo ouro da sabedoria divina" (pág. 80-83).

A ação divina na alma, portanto, começa na vontade e se estende gradualmente às outras faculdades, de tal forma que a alma sente-se sempre mais passiva sob a ação divina. Essa passividade experimental é a característica da oração mística.

As "Quintas Moradas" abrem a etapa unitiva. Enquanto nas "Quartas Moradas" a alma sentia-se unida à Deus, aqui essa união torna-se total e a alma experimenta uma transformação, que a faz viver de uma vida divina. A comparação que Teresa usa para dar a entender essa transformação é a do bicho da seda: "Já tereis ouvido falar das maravilhas de Deus, no modo como se produz a seda, invenção que só ele poderia conceber. Contaram-me, nunca o vi. Se houver engano, a culpa não será minha.

Trata-se de uns grãos pequeninos, como o grão de mostarda, que começam a cobrar vida quando se aproxima o calor da primavera e as amoreiras vão brotando. Até então pareciam mortos, por faltar-lhe as folhas de amoreira, que são seu alimento. Com esse sustento, pouco a pouco se criam e crescem. Depois de grandes, são colocados sobre os ramos das amoreiras. Aí, cada verme, com a boquinha, vai fiando a seda, que tira de si mesmo. Tece um pequeno casulo muito apertado, onde se encerra. Então acaba o verme, que é grande e feio, e sai do casulo um borboletinha branca, muito graciosa... Tornemos a que dizia. A alma figurada pelo bicho da seda – vai cobrando vida quando, com o calor do Espírito Santo começa a beneficiar-se do auxílio geral que Deus concede a todos, valendo-se dos meios confiados: por Sua Majestade à Igreja, tais como a confissão freqüente, as boas leituras e os sermões. São esses os remédios para uma alma que está morta em seu: descuidos, no pecado e metida em ocasiões de reincidir no pecado. Principia a viver, sustentando-se com esses mantimentos e com proveitosas meditações, até chegar a crescer. Esse final é que vem a meu propósito. O resto importa pouco.

Ao principiar o que vou escrevendo, contei como este verme, ao crescer, começa a lavar a seda e a construir a casa onde há de morrer. Para nós, esta casa é Cristo – eis o que eu queria dar-vos a entender. Parece-me ter lido em algum lugar, ou ouvido dizer, que nossa vida está escondida em Cristo ou em Deus, o que é a mesma coisa, ou que nossa vida é Cristo. Para meu intento, qualquer dessas expressões vem a propósito... (Portanto) demo-nos pressa em pôr mãos à obra e tecer esse casulinho, despojando-nos de nosso amor-próprio e de nossa vontade, do apego a coisinhas da terra, exercitando-nos em obras de penitência, oração, mortificação, obediência e tudo mais que sabeis. Prouvera a Deus fizéssemos o que é de nosso dever e puséssemos em prática tudo o que sabemos, fazendo como somos ensinadas a fazer.

Morra, morra esse nosso verme – como o da seda, ao acabar de realizar a obra para a qual foi criado. Vereis então como contemplaremos a Deus e nos acharemos tão envolvidas por sua grandeza como aquele bichinho por seu casulo. Mas, vede: ao dizer que contemplaremos a Deus, refiro-me ao modo como Sua Majestade se faz sentir neste tipo de união" (pág., 107-110).

Essa união é uma morte, que faz viver em Deus. As faculdades aí estão suspensas; não se sente mais nada, e mesmo a respiração parece interrompida.

Uma vida muito generosa nasce dessa união total; contudo é apenas um princípio. As duas "Moradas" seguintes nos mostram como essa graça de união se desenvolve até invadir totalmente a alma e tornar-se habitual.

Teresa comparou o progresso da alma na união mística às etapas de um casamento. As primeiras graças da união total, recebidas nas "Quintas Moradas" correspondem ao namoro da alma com Deus. As "Sextas Moradas" descrevem as provas que alma terá que suportar para obter de Deus a promessa do matrimônio espiritual, que será celebrado nas "Sétimas Moradas".

Três situações bem definidas são descritas nas "Sextas Moradas": sofrimentos internos e externos próprios de quem ama intensamente; impulsos divinos que despertam ainda mais o desejo de sofrer para agradar o ser amado; visões, êxtase e revelações que a alma vivencia nessa união mística.

Com relação à êxtase, deve-se notar que o arrebatamento é, para a alma mística, fonte de obras grandiosas e não empobrecimento da vida psíquica: "Querendo arrebatá-la, o Esposo manda cerrar as portas das moradas e mesmo as do castelo e da cerca. De fato, quando começa o rapto, ela perde o fôlego. A tal ponto que, mesmo quando conserva por um pouquinho de tempo os outros sentidos – como acontece algumas vezes – não pode absolutamente falar. De outras vezes perde todos os sentidos de repente. Esfriam-se-lhe as mãos e o corpo, de modo que parece não ter mais vida. Nem se sabe se ainda respira. Dura pouco tempo sem mudança. Diminuindo um pouco a suspensão, parece que o corpo vai tomando a si e cobrando alento. Mas logo torna a morrer, para dar mais vida à alma. Contudo, esse êxtase tão grande não dura muito.

Acontece porém, ainda depois de passado, ficar a vontade tão absorvida e o intelecto tão fora de si, que assim permanece durante um dia todo e até vários dias. Ao que parece, a alma não está em condições de se aplicar a outra coisa senão àquilo que lhe desperta a vontade para amar. Para isso está bem desperta, mas permanece adormecida para tratar com qualquer criatura ou apegar-se a ela.

Quando torna completamente a si, quanta confusão lhe fica! Que grandíssimos desejos tem de se empregar nos serviços de Deus de todas as maneiras que a ele aprouver! Se as orações de que falei atrás deixam os grandes efeitos referidos, que não fará uma tão imensa graça, como é esta?

A alma quisera ter mil vidas para empregá-las todas em Deus. Quisera que tudo quanto há na terra, todas as criaturas fossem línguas para louvar a Deus em seu nome. Tem grandíssimos desejos de fazer penitência. E não lhe custa suportá-la porque, com a veemência do amor, tudo lhe parece pouco. Vê claramente que os mártires não faziam muito sofrendo todos os tormentos. Com este auxílio da parte de Nosso Senhor, tudo é fácil. Quando não encontram em que padecer, estas almas queixam-se a sua Majestade" (págs. 166-167).

O ponto culminante da vida mística é o matrimônio espiritual, que celebra nas "Sétimas Moradas": "Introduzida nesta morada, por visão intelectual, se lhe descobre a Santíssima Trindade – Deus em três Pessoas, mediante certa maneira de representação da verdade. Primeiro lhe vem uma inflamação do espírito, como uma nuvem de grandíssima claridade. Vê, então, nitidamente a distinção das divinas Pessoas. Por uma notícia admirável que lhe é

infundida, entende com certeza absoluta que as três são uma substância, um poder, um saber, um só Deus.

Dessa maneira, podemos dizer que a alma entende ali – por ter visto – o que cremos pela fé; embora não o tenha contemplado com os olhos do corpo nem com os da alma, porque não é visão imaginária. Aqui as três Pessoas se lhe comunicam e falam. Fazendo-a compreender aquelas palavras do Senhor no Evangelho, dizendo que viria ele, com o Pai e o Espírito Santo, : para morar na alma que o ama e guarda seus mandamentos". (págs. 230-231)

A alma não perderá mais esta divina companhia, embora não seja sempre luminosa; contudo, até nos momentos de obscuridade, ela permanece consciente da presença divina: "A diferença que distingue esta morada das demais é a seguinte: quase nunca há securas ou perturbações interiores como havia, de tempos em tempos, em todas as outras. A alma está em quietude quase contínua. Tem certeza firme de que tão elevada mercê lhe vem de Deus. Não receia engano diabólico, porque os sentidos e as faculdades não têm entrada aqui. Sua Majestade descobriu-se à alma e a fez entrar consigo onde – a meu parecer — os demônios não ousarão penetrar, nem o Senhor permitirá que o façam. Todas as mercês que lhe faz aqui são sem contribuição alguma de sua parte, a não ser a entrega radical, a consagração absoluta de si a Deus" (págs. 246-247).

7. João da Cruz

São João da Cruz (1542-1591), juntamente com Teresa d'Ávila, pertence àquele grupo de homens que, ultrapassando os limites do tempo e da religião, tomaram-se patrimônio universal. Um dos maiores estudiosos de João da Cruz, o Padre Frederico Ruiz Salvador, faz uma brilhante análise do seu mundo interior, cuja síntese é apresentada por Frei Patrício Sciadini em sua introdução às *Obras Completas*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1988:

"O segredo do seu mundo pessoal em que ele vive e movem seus escritos, não se explica por nenhum elemento ou ambiente do exterior. Coma homem, como santo, como escritor, tem uma personalidade muito característica. Em definitivo, isto se deve à sua vocação personalíssima, feita de graça mística e da natureza especialmente qualificada. Insiste-se muito na conveniência de conhecer o seu ambiente para entender os seus escritos. Por outra parte, não se cuidou devidamente desta necessidade superior de entrar no seu mundo pessoal, para compreender as suas obras, cheias de contrastes e problemas. Vistos de fora, não têm solução: olhando de dentro, não existem tais problemas. Em cinco pontos vou tentar resumir algumas modalidades que caracterizam o mundo pessoal de São João da Cruz:

I - Na vida: antes de tudo, um modo de ser e viver, no sentido profundo e total desta palavra. Distingue a vida natural e sobrenatural; ser por lei da natureza e ser pelo dom da graça. Mas no seu mundo ficam comprometidas uma e outra vida. As várias fases ou categorias são qualidades desta vida: vida animal, vida divina; vida terrestre, vida gloriosa; vida dos apetites, vida de união de amor. Não intenta descobrir ou construir um mundo de conhecimentos, de misturar na existência algum ponto de interesse religioso. O seu propósito é por a vida inteira, interior e exterior, nessa realidade suprema, que é a comunhão com Deus.

II - Pessoal e relacional: O mundo que João vive e descreve está fortemente personalizado. Em primeiro plano estão as pessoas: Deus, Cristo, o homem, centrando toda a

ação e toda a atenção. Por motivos de contraste ou harmonia, Deus e o homem vêm a encontrar-se num contínuo face-a-face. Os seus livros convertem-se numa verdadeira radiografia: para destacar com maior relevo as pessoas e suas relações, deixa o resto na penumbra ou como fundo distante. O que aqui se pretende é chegar em breve à união total do homem com Deus; o resto cumpre funções de meio, subordinado inteiramente à preeminência das pessoas.

III - Teologal: Não a simples vida interior, senão a vida divina. Ainda que intervenham muitos elementos psicológicos, porque a ação divina reflete-se na consciência humana, a verdade é que Deus atua em primeiro lugar e dá o tom a estas relações. Desde o princípio até o fim: predestinação, criação, redenção, vocação pessoal, transformação, união, glorificação, são obras do Espírito Santo, que é o agente principal. Isto já consta como princípio de fé, mas João o reafirma com maior vigor porque acrescenta-lhe a experiência mística. O homem que começou a organizar o seu projeto de vida espiritual, logo se dá conta de que os passos decisivos de seu crescimento os tem que dar às cegas, conduzido pela mão de Deus.

IV - Espiritual: Não é o traço mais importante, mas tampouco se pode pôr de parte. Evidentemente, quem move e guia é o Espírito Santo; mas não me refiro a essa propriedade, já que fica afirmada, ao dizer "teologal". Hoje espiritual tem sentido antropológico, responde à insistente distinção sanjuanista entre sentido e espírito. Cada um deles é todo homem, mas atuando a diferentes níveis de ser e de integridade. Para mover-se neste mundo do divino, o homem tem que chegar a viver e atuar segundo o espírito, desde o profundo do seu ser de homem e não somente a nível de sensibilidade. Quem intente valorizar as realidades e experiências, com que João nos vai confrontar nos seus escritos, com critérios do sentido (segundo utilidade, satisfações, gostos e tranquilidade que deixam) não entenderá nada. Os bens divinos de maior qualidade e as obras mais preciosas do homem têm lugar nos momentos de cruz e desconcerto.

V - Dinâmico: Os escritos de João da Cruz apresentam-se como história ou projeto de vida em desenvolvimento; nenhuma como tratado doutrinal sobre temas de quietude. Esta impressão de movimento agrava-se, todavia, sempre mais pelo simples fato de dar particular relevo às fases da vida espiritual em que o movimento toma ritmo de aceleração (e vertigo), como são as noites. Cada estágio é explicado tendo em vista passar quanto antes ao seguinte".

Uma vez mais salientamos que João da Cruz, juntamente com Teresa d'Ávila, pode ser considerado um dos maiores místicos de todos os tempos. Não só ele teve uma experiência profunda da presença de Deus, como também ajudou outros a iniciar o caminho da aventura da fé. A finalidade principal da sua vida foi a de transmitir o conteúdo da experiência mística, apresentando uma forma orgânica e pedagógica do caminho que leva à união com Deus. Ao longo de seus escritos, encontramos conselhos e avisos aos "principiantes" para que não percam tempo precioso na busca de Deus.

A sua atividade de escritor e poeta acontece num período obscuro e difícil de sua vida, durante sua permanência no cárcere conventual de Toledo. Os tratados principais, comentados por ele mesmo, são: *Subida do Monte Carmelo*, *Noite escura*, *Cântico espiritual*, *Chama viva de amor*. Além disso, temos os *Primeiros escritos*, que compreendem poesias, avisos e sentenças espirituais; e, finalmente, inúmeras *Cartas*.

Em seus diversos escritos, nota-se que João da Cruz elabora toda a sua ciência mística ao redor de uma imagem "o monte" (enquanto a imagem usada por Teresa d'Ávila foi o "castelo"): Monte Carmelo, Subida do Monte Carmelo, monte de perfeição, monte místico.

Se em Teresa d'Ávila, a palavra chave era "o todo", em João da Cruz encontramos a palavra "união", embora alternada com a palavra "perfeição". Mas, "perfeição" visa mais a estabelecer a dinâmica da vida cristã; enquanto, "união" é vista mais como meta alcançada, em sua dupla manifestação: Deus-Homem e Homem-Deus, a unidade de vontade de Deus e do homem.

Para alcançar essa meta, para subir o "Monte", apresentam-se ao homem diferentes caminhos, Contudo, é claro que, inicialmente, é necessária a disponibilidade do homem para iniciar a caminhada; entre os vários caminhos, Cristo é o único possível, embora estreito, árduo e difícil; posta a disponibilidade do homem, a iniciativa é de Deus, estabelecendo-se, assim, uma generosa competitividade amorosa entre Deus e o homem, mediante promessas de fidelidade recíproca. A iniciativa divina é classificada por João da Cruz, a partir dos possíveis encontros com Deus:

- 1) natural, na relação Criador-criatura;
- 2) sobrenatural, na ordem da graça, realizada em Cristo, de forma geral e universal;
- 3) o mesmo, realizada individualmente pelo batismo;
- 4) ascético-contemplativo, representado pela tomada de consciência cristã, livre e responsável, até as últimas consequências;
- 5) finalmente, o escatológico e definitivo, na parusia (individual e universal).

O que possibilita esse encontro é a consciência do homem a respeito da própria identidade e da identidade de Deus: o nada e o todo. Deus, para João da Cruz, é transcendente, o "Santo" bíblico, o totalmente "Outro". É quem é e está; Senhor da Criação e da História. O homem, em sua existência concreta, é um ser desintegrado por culpa do pecado original.

Quanto ao Cristo, Ele representa a iniciativa de Deus como caminho seguro para o homem alcançar essa união. E o mecanismo divino usado é a Palavra viva e eficaz da Escritura, que não é uma história fria e estática da salvação, mas algo vivo, pelo qual o Espírito Santo se comunica.

A união divina realiza-se pela graça; Deus se comunica, graciosamente a quem estiver disposto a recebê-lo. Desde a fase do seu re-nascer, quando o homem começa a "estar bem com Deus", até as várias etapas do seu "morar" com Ele, (gradualmente, no "centro" de sua alma), e sua total transformação. Contudo, a experiência mística, em si, não é critério de união, quanto a disponibilidade da alma para receber a Deus e a conformidade da vontade do homem com a de Deus. Essa conformidade alcança-se pela vivência das virtudes teologais (a fé, a esperança e a caridade) e a ação dos chamados "hábitos infusos"; mas esses hábitos são um dom de Deus, que se comunica, quando a vivência das virtudes teologais é profunda e total.

A união com Deus é fruto de um processo de recomposição da unidade do ser desintegrado. Como numa cidade existem bairros periféricos e o centro, assim no ser humano há manifestações periféricas, como as sensações, a memória, a fantasia; e o "centro", a parte racional, que tem capacidade de se comunicar com Deus. A unificação desse "Eu" desintegrado opera-se mediante esse "centro", em comunhão com Deus.

O simbolismo que mais chama a atenção dos estudiosos da mística de João da Cruz é o da noite, que representa a projeção de inúmeras experiências de fé, que se manifesta para ele em suas duas faces: escura e segura. Analisa esta "noite" em suas quatro diferentes tonalidades: noite ativa dos sentidos; noite passiva dos mesmos; noite ativa do espírito; noite

passiva do mesmo. A face escura é que mais impressiona na descrição da "noite"; contudo emerge da escuridão a face segura quando a fé é vista como posse e síntese da verdade, como luz que inunda a alma, que se reveste de alegria e felicidade. João da Cruz não é menos feliz na descrição desta “vida noturna”, como o é, de forma impressionante, na descrição do caminho doloroso da escuridão. Na realidade, a fé é a grande síntese da vida cristã: procura o encontro entre Deus e o homem, vida nova, penetração do mistério, posse de uma realidade que se deseja; esse é o clima da "noite": vida de fé e na fé.

8. O essencial da vivência religiosa no seio da tradição cristã medieval

Passamos em resenha a vivência religiosa e a tradição criada pelos grandes mestres de espiritualidade, a partir de Agostinho de Hipona até Teresa d’Ávila e João da Cruz, e ao longo dessa análise podemos identificar as características presentes em todos os mestres citados, que constituem o itinerário vivenciado na experiência medieval.

Em primeiro lugar, a meta da espiritualidade cristã é a união com Deus. Essa união será fruto da vivência do mandamento do amor, que é único e idêntico, embora apresentando duas faces: o amor a Deus e o amor do próximo.

A união com Deus está ao alcance de todos, sendo possível ser alcançada por caminhos diferentes, que convergem para a ascética ou para a mística. Nas duas formas de espiritualidade há sempre um avanço menor ou maior. Isso depende, inicialmente, de disponibilidade da alma de aceitar a Deus (portanto, oração e humildade); e a doação graciosa de Deus à alma disposta em aceitá-lo. Estabelece-se, assim, uma relação recíproca entre a alma e Deus, um pacto de fidelidade, um compromisso de recíproca doação. O eixo em que se estabelece essa reciprocidade é constituído, por um lado, pelo reconhecimento da criatura de sua nulidade (conhecimento de si) e, por outro lado, o vislumbamento da criatura diante da sublimidade de Deus. Ao mesmo tempo, por parte de Deus, há um convite dirigido à alma para um encontro; convite que, normalmente, se manifesta na leitura da Escritura ou de livros espirituais, devendo, porém, a alma se encontrar no silêncio da sua interioridade para captar esse convite.

Daí inicia a longa e árdua caminhada da alma à procura de Deus, tentando tornar-se digna de graça divina, mediante a meditação e a mortificação interior. O modelo a ser seguido nessa caminhada é o de Cristo, já que Ele mesmo disse, pela palavra e exemplo, a ser a medida do amor: amai-vos uns aos outros como eu vos amei.

As etapas dessa caminhada assumem, inicialmente, um caráter de purificação (via purgativa); depois, a visão de Deus, com ênfase na fé e na esperança (via iluminativa); finalmente, a plenitude da união, com ênfase na vivência íntima do amor (via unitiva).

Quanto mais a alma avança em sua caminhada, tanto mais desaparece a ação do homem, evidenciando-se sempre mais a ação de Deus; isso acontece em modo particular na via unitiva, quando há, predominantemente um amor infuso. É Deus que age, devendo a alma simplesmente se deixar amar.

A diferença que existe entre a vida ascética e a mística deve ser encontrada mais nessa característica de atividade e passividade. Na ascética, nota-se, prevalentemente, a ação da alma, que irá diminuir quanto mais Deus age; na mística, nota-se, prevalentemente, a passividade da alma, que irá aumentar quanto mais apaixonada é a doação de Deus. Além disso, na mística, há manifestações extraordinárias que provocam sensações espirituais

sempre mais intensas, até a perda dos sentidos. Contudo, essas manifestações não são critérios de união com deus, e sim “atalhos” que encurtam o caminho para alcançar a união com Deus.

A motivação para toda essa caminhada é a felicidade, cuja procura fundamenta a espiritualidade que, em última análise, a identifica com a união com Deus.

Finalmente, a união com Deus identifica-se coma conformidade da vontade do homem com a de Deus. É um processo de unificação que realiza na alma durante toda a sua caminhada: o Eu unificado identifica-se com Deus na vivência do amor.

V. A REFORMA PROTESTANTE

1. Advertência quanto à questão central

Até aqui acompanhamos o empolgante movimento para preservar e difundir a doutrina cristã.

Nos primeiros tempos, a conversão ao cristianismo equivalia a dispor-se a sacrificar a própria vida. Simultaneamente, os fundadores da Igreja deveriam encontrar as formas de explicar a nova religião num meio que desconhecia totalmente não só o monoteísmo mas a própria idéia de Deus como puro espírito. Seguiu-se a defesa da possibilidade da encarnação e da ressurreição de Cristo, enfim a construção dos pilares exigidos por uma doutrina.

Cronologicamente, ainda que não o tenhamos examinado nesta disciplina, mas nas precedentes, cabe referir o empenho de ganhar para o cristianismo as hordas bárbaras - e, por esse meio, retomar o processo civilizatório na Europa - que se coroou de êxito em grande parte do território, o que permitiu à cristandade não só sobreviver à derrocada do Império Romano como inclusive impedir a total subordinação ao Islã, em pleno século XVI. Na nova circunstância, como religião oficial, o perigo de relaxamento moral levou ao desenvolvimento de um tipo de espiritualidade que retirava, da premissa de buscá-la na própria interioridade, o corolário de alheiar-se do mundo. Entretanto, o monaquismo viria a ser apenas uma vertente do cristianismo. A presença dos cristãos na mundanidade, notadamente como um fermento, seria a nota dominante.

O problema de buscar uma vivência autêntica sempre esteve presente no cristianismo. O voto de pobreza dos franciscanos refletia a mesma questão.

Com o Renascimento emerge a chamada crise do Papado. Entenda-se por tal o crescente descontentamento com a inteira absorção de Roma pela temporalidade. Ocupa-se de obras suntuosas e de agir como uma potência terrestre obrigada a envolver-se em guerras e providenciar alianças que assegurassem a sua sobrevivência como Estado. No Renascimento, considera-se que Giordano Bruno teria sido quem pôs a nu a grande falha da Igreja Católica ao se vincular incondicionalmente à ordem temporal. O fato de que tenha sido queimado na fogueira diz bem como a Cúria Romana reagiu à crítica.

A pergunta que então inquietava os melhores espíritos era a seguinte: a sobrevivência do cristianismo requeria suntuosidade exterior ou vida interior?

Esse dilema iria provocar a ruptura profunda representada pela Religião Protestante.

Neste curso procuramos situar os dois aspectos adiante enumerados. Por um lado, a consideração dos estudos que a religião veio a merecer, que entendemos ter sido esgotada nos textos I e II; e, por outro, a caracterização da plena configuração doutrinária assumida pelo cristianismo. No que se refere ao último aspecto, a crise do século XVI iria facultar a inteira diferenciação entre as três dimensões até então elaboradas: a doutrina da espiritualidade, a teologia e a filosofia.

No afã de reencontrar a espiritualidade do cristianismo primitivo – entendida como sendo equivalente à profunda vida interior – os protestantes desinteressaram-se da constituição de uma filosofia. No que se refere à teologia, deram preferência aos próprios mestres como Lutero e Calvino. Entre os instrumentos de espiritualidade, além do que contém o Novo Testamento – como os Evangelhos e as Epístolas dos Apóstolos – notadamente, São

Paulo, como primeiro formatador da doutrina cristã – sobressaíram, como indicamos, os ensinamentos de Santo Agostinho. A doutrina da espiritualidade, assim entendida, tornar-se patrimônio comum tanto à Reforma como aos que permaneceram fiéis a Roma.

Por seu turno, os católicos persistiram na defesa da existência de uma filosofia cristã., ainda que a adoção do tomismo como filosofia oficial haja vigorado apenas transitoriamente. Tal se deu notadamente a partir dos fins do século XIX, proporcionando grande elaboração teórica, sobretudo no século XX. São Tomás permanece como o grande teólogo.

2. Idéia geral do tema

No auge da Idade Média, a Igreja Católica estava constituída como uma organização burocratizada e altamente centralizada. A Cúria Romana criara toda uma série de interesses temporais, que exigiam administração custosa. Na maioria dos casos, os prelados estavam devotados a tais questões.

O corpo doutrinário, por sua vez, tornara-se extremamente complexo, exigindo uma longa preparação e especialização. Mesmo no seio do clero, nem todos tinham condições de acompanhar as disputas acadêmicas em torno de assuntos religiosos.

Nas circunstâncias mais freqüentes, a prática da fé limitava-se a uns quantos ritos. Não se chegara a esse quadro de forma abrupta, mas em conseqüência de um longo desenvolvimento das instituições eclesiásticas; da relativa estabilidade no continente europeu, pelo menos em sua parte ocidental, livre por muito tempo das invasões estrangeiras; e da consolidação de governos cristãos sobre territórios determinados.

Tampouco o processo de burocratização da Igreja Católica ocorreu sem suscitar resistências e disputas na base. O voto de pobreza dos franciscanos - cujo movimento se inicia no século XIII - não deixa de ser um protesto contra o enriquecimento da hierarquia da Igreja. Mas a tentativa de dar-lhe esse caráter – e, em geral, de insurreição contra toda riqueza – seria ferozmente esmagada pela própria Igreja, que para isto criou mesmo uma instituição especializada, a Inquisição.

No caso da Reforma, a revolta no seio da Igreja tomou um rumo diverso e veio a ser bem sucedida pelo fato de que se voltou para o âmago da questão, isto é, para a vivência religiosa.

Os reformadores quebraram os pilares fundamentais das instituições católicas romanas. A partir de seu exemplo e de sua pregação, os ensinamentos da fé cristã podiam ser encontrados diretamente na Bíblia, prescindindo-se da intermediação de São Tomás e de todos os grandes teólogos que se baseavam em Aristóteles a sua interpretação. Mais que isto: desaparece a intermediação da própria Igreja. Os crentes e os convertidos devem buscar, por seus próprios meios, o contato com a divindade.

O sucesso dos reformadores não adveio, contudo – se assim se pode dizer –, de tais aspectos exteriores mas do próprio conteúdo de sua pregação, da idéia de Deus que desde então difundiram e das próprias regras que fixaram para o comportamento social.

Nosso propósito nesta unidade consiste em dar uma idéia da grandiosidade desse movimento, focalizando os aspectos que são geralmente considerados como os mais característicos, por historiadores e estudiosos, evitando simplificações que possam dificultar o

aprofundamento ulterior desse conhecimento. Trata-se, nesta oportunidade, de facultar uma visão introdutória.

3. Martim Lutero (1483-1546)

a) O conflito a propósito das indulgências

O iniciador da Reforma Protestante chamava-se Martim Lutero. Nasceu e viveu numa região que formava um dos principados que compunham a Confederação Alemã, então incluída no que se chamava genericamente de Alemanha Central, que, até a reunificação de fins do século passado, esteve integrada à Alemanha Oriental. Estudou no mosteiro agostiniano de Erfurt, ordenando-se sacerdote em 1507, aos 24 anos. Mais tarde, tornou-se professor de teologia na Universidade de Wittenberg.

Em 1517, aos 34 anos, Lutero elaborou um documento que passou à história com a denominação de "95 teses sobre indulgências". O incidente prende-se ao seguinte: o arcebispado de Magdeburgo, ao qual estava subordinado, era exercido por um jovem príncipe de 27 anos, Albrecht von Hahenzollern. Como era de praxe na época, ao assumir aquela função episcopal, devia pagar ao Vaticano uma soma considerada elevada (trinta mil florins). Albrecht levantou esse dinheiro junto à casa bancária Fugger, tendo sido autorizado pelo Vaticano a promover uma coleta de dinheiro entre os fiéis que fosse suficiente: a) para repor o empréstimo; b) para facultar quantia equivalente, a ser encaminhada a Roma, destinando-se à edificação da Catedral de São Pedro; e, c) atender às despesas da própria coleta. Esta ficou a cargo de um dominicano chamado Johan Tetzel, com cerca de 52 anos, que dispunha de uma carruagem, três acompanhantes e um criado. O prazo para levantamento do dinheiro foi fixado em oito anos. O Arcebispo Albrecht foi nomeado Comissário das Indulgências para toda a Alemanha Central.

Lutero distingue nitidamente o direito canônico relativo às indulgências, que faculta o perdão das punições exteriores, da forma como eram oferecidas, levando os fiéis à suposição de que lhes estava sendo "garantida a eterna bem-aventurança". Essa distinção está estabelecida com nitidez na carta encaminhada ao Arcebispo Albrecht, que acompanhou o seu documento. Naquela missiva afirma o seguinte:

"Em todo o país está sendo oferecida a indulgência papal, com a autorização de Vossa Mercê, em benefício da construção da Catedral de São Pedro em Roma. Neste momento, não acuso tanto a grande gritaria do pregador das indulgências, que nem sequer ouvi, como lamento deveras a compreensão errônea que disso adquire o povo, ao qual, aliás, as indulgências são oferecidas, por toda parte, com os comentários mais elogiosos. Essa gente, coitada, julga que, ao resgatar as Letras da indulgência, lhe é garantida a eterna bem-aventurança, e também que, no mesmo instante, são libertadas as almas do purgatório, contanto que ponham o pagamento no cofre. E mais: de acordo com a propaganda, os efeitos benditos dessa indulgência são proclamados como tão eficazes que não há pecado algum por maior que seja (até mesmo – se possível fosse – uma ofensa à Mãe de Deus), que não possa ser assim perdoado. Diz-se que o homem, graças a essa indulgência, se tornará livre e isento de toda culpa e punição.

Meu bom Deus! Desta forma, as almas que se acham sob a guarda de Vossa Mercê, caríssimo Pai, estão sendo instruídas para a morte, e assim será exigida de Vossa parte severa e crescente prestação de contas por estas almas. Por esta razão, não pude permanecer em

silêncio. Jamais pode alguém garantir ao homem a salvação pela função episcopal, nem mesmo pela inspirada graça de Deus; mas o apóstolo manda (Fil. 2:12) que nos esforcemos continuamente, com temor, pela nossa salvação. Nem sequer o justo será salvo (Pedro, 4:18). Afinal, é tão estreito o caminho que conduz à vida, que o Senhor chama aqueles que devem ser salvos, pela voz dos profetas Amós e Zacarias, tirando-os do fogo à força. E o Senhor anuncia sempre, novamente, como é difícil ao homem alcançar a salvação. Como, então, querem eles iludir o povo com fábulas e promessas de indulgência, embalando o povo com esperança e segurança quando a indulgência não ajuda as almas, de modo algum, a obterem a bem-aventurança e a santidade, mas apenas cancela a punição externa, que antigamente era imposta pelos cânones?"

As teses não suscitaram nenhuma discussão doutrinária benévola, como talvez supusesse o monge agostiniano. Em agosto de 1518, institui-se em Roma um processo contra Lutero, devendo ali comparecer. Temendo desagradar ao Príncipe da Saxônia, que não esconde simpatias por Lutero, a Cúria concorda em que seja ouvido pelo legado papal junto à Dieta de Augsburg. Desse depoimento nada resulta, refugiando-se Lutero em Nuremberg, com receio de violências de parte da Igreja. Em janeiro de 1519, por solicitação do Príncipe da Saxônia, redige documento conciliatório pois até então acreditava na possibilidade de que a própria Igreja Papal empreendesse o caminho da reforma.

É ilustrativo de sua posição, naquele momento, o que escreveu sobre a Igreja de Roma: "Não há dúvida quanto ao fato de que a Igreja de Roma é honrada por Deus antes de todas as outras; pois foi nesta Igreja que São Pedro e São Paulo, quarenta e seis Papas e muitos milhares de Mártires verteram seu sangue e triunfaram sobre o inferno e o mundo; de modo que é bastante compreensível o extraordinário cuidado que Deus dedica a essa mesma Igreja. Se, lamentavelmente, a situação em Roma chegar a tal ponto que alguém ache melhor retirar-se ou riscar-se do rol desta Igreja, ainda assim isto não será motivo suficiente - nem poderá tornar-se motivo suficiente - para que o faça. Ao contrário, quanto pior a situação se tornar, tanto mais se deverá socorrê-la e apegar-se a ela, uma vez que, com o abandono e o desprezo, nada melhorará. Tampouco deve o homem abandonar Deus pelo Diabo, nem retirar-se do meio dos piedosos por causa de um grupinho de perversos. Nunca deveremos, alegando pecado e mal, como estes podem ser imaginados ou mencionados, desfazer o amor e dividir a unidade espiritual; pois o amor tudo pode, e a união não é tão difícil de alcançar. Só o mau amor e a má união podem ser divididos pelo pecado dos outros.

Até onde vão os poderes e a autoridade do Trono de Pedro, em Roma, é problema dos eruditos; pois para a salvação das almas isto não tem muita importância uma vez que Cristo não fundamentou Sua Igreja sobre poder e autoridade visíveis, nem sobre coisas temporais que ficam no critério do mundo e dos profanos, mas as colocou sobre o amor, a humildade e a unidade. Por isso, quer seja muito pouco aquele poder, quer se estenda apenas sobre uma parte ou sobre tudo, terá de nos agradar, e nós devemos satisfazer-nos com ele como Deus o distribuiu, assim como devemos satisfazer-nos, também, com a distribuição de outros bens terrenos, a critério de Deus, como por exemplo: a honra, a riqueza, o favor, a arte, etc. Só teremos de zelar pela unidade e evitar opor-nos aos mandamentos papais.

Assim, pois, torna-se evidente, segundo espero, que nada desejo tirar da Igreja de Roma, como me acusaram meus queridos amigos; se, porém, não tolero alguns hipócritas, creio que só faço bem, e não pretendo morrer de medo diante de meras bolhas d'água. Certamente, temos de obedecer, em todas as coisas, ao Santo Trono de Roma, porém jamais deveremos dar crédito aos hipócritas".

b) O distanciamento da Escolástica naquela data (1517)

Na verdade, entretanto, Lutero já se encontrava inteiramente distanciado da interpretação escolástica dominante. Em seu espírito predominava, já então, uma visão agostiniana do homem e o mais completo desacordo com Aristóteles. Assim, ainda em setembro de 1517, redigiu uma espécie de sumário de seu pensamento, que se preservou, onde Santo Agostinho é apresentado diretamente como fonte inspiradora. Assim, escreve então:

4. Em verdade, o homem é uma árvore má, e só sabe querer e fazer o mal.
5. Não é verdade que o homem possa decidir-se livremente por uma entre duas coisas contrárias; aliás, ele não é livre de forma alguma, mas aprisionado.
6. Não é verdade que a vontade possa adaptar-se ao justo mandamento de modo natural.
9. A natureza é, normal e inevitavelmente, má e corrupta.
12. Nunca se deve dizer: isto é contra Santo Agostinho, que afirma: nada está tanto sob o domínio da vontade quanto a própria vontade.
13. É absurda a conclusão: o homem que erra pode amar à criação acima de tudo – e por conseguinte também acima de Deus.
16. Cabe, ao contrário, a conclusão: o homem que erra pode amar à criação – e, por conseguinte, é impossível que ame a Deus,
17. De maneira alguma é válida a sentença: o homem pode querer, por sua natureza, que Deus seja Deus. Na realidade, preferiria que ele próprio fosse Deus, e que Deus não o fosse.
18. Amar a Deus sobre todas as coisas é, por sua natureza (*naturaliter*), uma frase inventada como uma quimera.
20. A amizade não é coisa da natureza, mas da graça generosa.
21. Na natureza, só existe o ato da cobiça (*concupiscentiae*) contra Deus.
25. A esperança não resulta de merecimentos, mas de sofrimentos que destroem os merecimentos.
29. A preparação melhor, e infalível, para a graça, e a única predisposição para ela, é a predestinação eterna de Deus à sua escolha (*predestinatio*).
30. Da parte do homem, existe apenas indisponibilidade, e ainda resistência (*rebellio*) contra a graça, que se antecipam à graça.
38. Não há virtude moral sem arrogância ou tristeza, isto é, sem pecado.
39. Valor nenhum tem a sentença: nós somos, desde o princípio, senhores de nossas ações, pois na verdade somos escravos.
40. Tampouco tem valor a sentença: tornamo-nos justos graças ao bem que praticamos; só quando formos feitos justos, faremos o que é correto.
41. Quase toda a ética de Aristóteles é ruim e inimiga da graça.
42. É um engano julgar que a opinião de Aristóteles sobre a bem-aventurança não contraria a doutrina católica.
43. Também é engano dizer sem Aristóteles, ninguém pode ser teólogo.

44. Acontece, porém, que ninguém poderá chegar a ser teólogo se não souber sê-lo sem Aristóteles.

49. No momento em que deduções lógicas tiverem de valer para as coisas de Deus, o artigo sobre a Santíssima Trindade será conhecido, e não acreditado.

50. Em suma: todo Aristóteles vale para a teologia o que representam as trevas para a luz.

97. Cumpre-nos querer que o que nos diz respeito seja deixado inteiramente à vontade de Deus.

98. Não apenas que queiramos o que Deus quer, mas que doravante tenhamos de querer conforme Deus queira.

99. Nas sentenças acima, nada queremos afirmar – nem acreditamos tê-lo feito – que não esteja de acordo com a Igreja Católica e com os Pais e Mestres da Igreja (1517)".

Assim, discussões públicas subseqüentes só serviram para acentuar o seu distanciamento da Igreja de Roma. Em 1520, o Papa lança uma Bula ameaçando-o com a excomunhão. A reação de Lutero equivalia a uma ruptura frontal: a dez de dezembro queima publicamente a Bula Papal.

Nos vinte e poucos anos que lhe restaram de vida, Lutero procurou ganhar o apoio da nobreza alemã, incitando-a a rebelar-se contra Roma e deixar de pagar-lhe tributos.

c) A intensidade da ruptura com Roma em 1520

No documento que dirigiu aos príncipes alemães ainda em 1520, entre outras coisas diz-lhes o seguinte:

“Terceiro: se deixássemos apenas a centésima parte da corte papal e dissolvêssemos noventa e nove partes, ainda sobraria o suficiente para responder às questões de fé. Há, porém, tal fauna e malta em Roma, todos gabando-se de ser do Papa, que nem Babilônia conheceu tal confusão de gente. Há mais de três mil escrivães papais; como se pode contar, assim, os demais funcionários, quando há tantas funções que nem se pode contá-las todas? E todos vivem na expectativa de um bispado ou de um feudo na Alemanha, como lobos à espreita de ovelhas. Creio que a Alemanha, atualmente, manda muito mais para o Papa, em Roma, do que no tempo dos imperadores. Alguns até acham que seguem, anualmente, trezentos mil florins da Alemanha para Roma, e isto sem nenhum sentido, inutilmente, pois só colhemos escárnio e vergonha. E ainda nos causa admiração o fato de que príncipes, a nobreza, as cidades, os cabidos, as regiões e o povo empobrecem. Na verdade seria motivo de pasmo o fato de ainda termos o que comer!... Ainda há algum tempo, os imperadores e príncipes permitiram ao Papa que cobrasse as anatas (renda anual de prebendas não ocupadas) sobre todos os feudos pertencentes à nação alemã, isto é: a metade dos juro de todo e qualquer feudo, no primeiro ano. Essa concessão foi feita para que o Papa pudesse reunir um tesouro, com esse capital, a fim de sustentar a luta contra os turcos e pagãos e proteger a cristandade, de modo a nem tudo pesar sobre a nobreza, mas também os sacerdotes darem sua parte. Tal ponderação boa e ingênua da nação alemã levou os papas ao abuso de até hoje, durante mais de cem anos, embolsarem o dinheiro, transformando-o afinal numa dívida, um compromisso de juro e uma taxa que já nem mais são economizados, mas criaram-se diversas classes e funções em Roma para pagar-lhes salários de um aforamento.

Se pretenderem combater os turcos, enviarão mensageiros para coletar dinheiro. Repetidas vezes, mandam até indulgências com o mesmo teor: a luta contra os turcos. Acham, evidentemente, que os tolos alemães podem servir de bobos sem vontade, dando sempre dinheiro para satisfazer à cobiça indescritível deles, mesmo que percebamos claramente que nem as anatas nem o dinheiro das indulgências, nem um tostão sequer está sendo empregado contra os turcos, mas tudo vai para aquele saco sem fundo... Neste ponto, a nação alemã, os bispos e os príncipes deviam considerar-se cristãos e governar o povo que lhes é confiado, tanto nos bens espirituais como nos materiais, protegendo-o contra esses lobos devoradores, que sob a pele de ovelhas se apresentam como pastores e governantes. E como há esse vergonhoso abuso com as anatas, e como não está sendo cumprido o que, afinal, foi combinado, não deviam deixar que seu povo e sua terra sejam maltratados sem qualquer direito, ameaçados de ruína; ao contrário, exigindo uma lei ao imperador, deviam reter as anatas aqui ou então aboli-las de uma vez. Pois se os que propuseram as anatas não cumprem o tratado, perdem o direito. Desta forma, os bispos, os príncipes são culpados, ou melhor, têm a obrigação de punir tal roubo e assalto, ou ao menos de impedi-los, como exige a lei...

E há mais: de acordo com o combinado, o ano foi dividido entre o Papa e os bispos e cabidos de modo a ter o Papa o poder durante seis meses para distribuir todos os feudos que venceram em seus meses. Assim, estão sendo transferidos para Roma os melhores patrimônios e as mais valiosas dignidades (bailias do cabido). E aqueles que vão para Roma jamais retornarão".

Diante da grande efervescência criada pelos incidentes envolvendo a pessoa de Lutero, o Imperador do Sacro Império, Carlos V, convocou uma Dieta (assembléia política com a participação de todos os monarcas de determinados territórios, em geral não muito extensos, denominados de príncipes-eleitores, isto é, incumbidos de escolher o Imperador, assembléia em que se discutiam impostos e outros temas relevantes), em 1521, na cidade de Worms, na qual Lutero não compareceu para retratar-se e foi condenado. Essa condenação não teve qualquer eficácia naqueles principados cujos governantes simpatizavam com a causa de Lutero.

Em 1530, Carlos V faz uma nova tentativa de reconciliação, convocando a Dieta de Augsburg. Para essa reunião e por incumbência de Lutero, Melanchton (1497-1560) redige um documento que se tornou importante na história da Reforma (*As confissões de Augsburg*). O evento somente contribuiu para agravar as divergências,

Nessa altura, os príncipes alemães que aderiram às teses de Lutero haviam constituído uma poderosa coalizão militar. Depois da morte de Lutero dá-se o conflito bélico entre as duas facções, que somente termina em 1555. Nesse ano, firmada a paz de Augsburg, assegura-se a liberdade religiosa nos principados alemães. Os súditos eram entretanto obrigados a seguir a crença escolhida pelo Príncipe, devendo emigrar os que a isto não desejassem submeter-se.

d) Os últimos anos dedicados à estruturação da Igreja

Consumada a ruptura com a Igreja de Roma, além da atuação política a que se dedicou para granjear apoio entre os príncipes alemães, Lutero ocupou-se de dar estrutura à Igreja que levaria o seu nome e a redigir textos que explicitassem a nova doutrina.

Lutero traduziu a Bíblia ao alemão e exortou as autoridades municipais e aos seus seguidores no sentido de que criassem escolas destinadas a permitir que todos aprendessem a ler. Criadas estas, incitou os pais a que mandassem os filhos às escolas.

Escreveu sobre as obras e, em geral, sobre os diversos aspectos da vida cotidiana, abrangendo questões tais como a usura e o comércio. Aproveitou o ensejo da revolta camponesa para fixar as relações (de subordinação) com o Poder temporal. Elaborou dois catecismos. Embora volumosos, os textos que nos legou são considerados dispersos, inexistindo um corpo de doutrina e presumivelmente sequer estivesse preocupado em elaborá-la.

Dentre aqueles, os estudiosos destacam *De servo arbítrio*, que redigiu para se contrapor a Erasmo. Lutero mereceu diversas biografias, a mais famosa de autoria do escritor francês Michelet (*Memoires de Luther*, Paris, 1837). Seu contemporâneo e amigo Melanchton também escreveu uma história de sua vida, aparecida em 1549. Em português publicou-se *Martin Lutero*, de Funck Brentano (Rio de Janeiro, Vechi, 2ª ed., 1956) e *O que Lutero realmente disse* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971). A Editorial Paidós, de Buenos Aires, publicou a tradução espanhola das *Obras de Martin Lutero*, em sete volumes.

e) Extrato das noventa e cinco teses

"Por amor à verdade, e no afã de trazê-la à luz, é preciso que haja, em Wittenberg, uma discussão sobre as afirmações abaixo, de responsabilidade do Padre Martinho Lutero, mestre em Artes-Livres e em Teologia, e Professor da Universidade. Por esta razão, pede-se aos que não puderem comparecer ao debate verbal que o façam por escrito. Em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo. Amém.

"1. Nosso Senhor Jesus Cristo, ao dizer "Arrependei-vos, etc.", pretendia que toda a vida do crente fosse uma penitência.

"2. Esta afirmação não pode ser compreendida como relativa à penitência sacramental (isto é, à confissão dos pecados e à absolvição, celebradas pelo ministério do sacerdote).

"3. Tampouco indica apenas o arrependimento interior, pois não existe arrependimento interior que não resulte, de algum modo, numa mortificação exterior da carne.

"4. Por esta razão, permanece a punição enquanto o homem continuar a ter ódio de si próprio (o que é a verdadeira penitência interior) até o ingresso no Reino do Céu.

"5. O Papa jamais poderá querer ou isentar alguém de quaisquer punições, a não ser as que foram impostas de acordo com uma decisão sua ou da lei eclesiástica.

"6. Nem pode perdoar o Papa culpa alguma, a não ser pela declaração e confirmação de que o perdão a Deus pertence.

"7. Deus não perdoa a culpa de ninguém sem que a pessoa se submeta, com toda humildade, ao sacerdote, na sua condição de representante de Deus.

"8. O direito eclesiástico de punição vale apenas para os vivos; segundo esse direito, nada poderá ser imposto aos moribundos.

"9. Por isso, o Espírito Santo nos fala pela vontade do Papa, que nos decretos sempre excetua os casos de morte de necessidade.

"10. Sem conhecimento de causa, e com maldade agem os sacerdotes que prescrevem aos moribundos - aplicando a lei eclesiástica (canônica) castigos para purgatório.

"11. Esta erva daninha, que transformou o direito canônico em penas de purgatório, foi semeada, sem dúvida, quando os bispos estavam dormindo.

"12. Já houve época em que as penas canônicas eram impostas antes da absolvição, e não depois, o que em certo sentido servia como prova da sinceridade do arrependimento.

"13. Os moribundos ficam livres de tudo pela morte; morrem para as leis canônicas, de modo que têm pleno direito à anulação da pena.

"14. Caso sejam imperfeitos, no moribundo, a salvação e o amor, esse estado provocará um grande medo.

"15. Esse medo e esse terror, por si sós, são suficientes para produzir a pena do purgatório (para não falar de outras coisas), porque se situam bem próximos do horror e do desespero.

"16. Inferno, purgatório e céu parecem ser distinguidos do mesmo modo como se distinguem desespero, proximidade do desespero e segurança.

"20. O Papa, quando anuncia o perdão total de todas as punições, apenas se refere àquelas que ele próprio impôs.

"21. Por isso, erram os pregadores de indulgências, ao afirmarem que o homem pode ser inocentado pela indulgência papal de qualquer pena, ficando apto à salvação.

"23. Mesmo que exista o perdão para todas as penas, isso atingirá apenas os perfeitos, isto é, um número mínimo.

"24. Portanto, ilude-se a maior parte do povo com a promessa de isenção de pena, feita sem distinção e com grande espalhafato.

"25. O mesmo poder que cabe ao Papa, sobre o purgatório em geral, é exercido também por cada bispo e pastor de almas, em particular.

"27. É pura doutrina de homens a pregação que diz: "Tão logo na caixa o dinheiro ressoa, a alma do purgatório para o céu já voa."

"28. O certo, porém, é que, quando o dinheiro ressoa no cofre o lucro e a avareza aumentam; o êxito da intercessão da Igreja repousa apenas na decisão de Deus.

"30. Não há quem possa ter certeza de ser verdadeiro o seu arrependimento; muito menos, assim, pode ser certo o perdão pleno.

"32. Serão condenados, juntamente com os doutrinadores, todos os que acreditam que, graças às cartas de absolvição (indulgências), podem alcançar a salvação certa.

"35. Tampouco pregam doutrina cristã os que afirmam que o verdadeiro arrependimento já não é mais preciso para os que resgatam as almas (do purgatório).

"36. Todo e qualquer cristão que demonstre arrependimento sincero obtém, da parte de Deus, plena absolvição de pena e culpa, conforme lhe é devido, mesmo sem carta de indulgência.

"46. Os cristãos devem ser instruídos no sentido de não possuírem bens supérfluos, de economizarem o necessário para a manutenção da casa, e de não desperdiçarem seu dinheiro com cartas de indulgência.

"50. Os cristãos devem ser instruídos no sentido de que seria preferível o Papa deixar queimar a capital de São Pedro, se conhecesse o mercantilismo dos pregadores de indulgências, a permitir que sua Igreja fosse erguida à custa da pele, da carne e dos ossos de suas ovelhas.

"79. Querer afirmar que a cruz com o escudo papal tem o mesmo valor da cruz de Cristo, é blasfêmia.

"81. O resultado dessa insolente pregação de indulgência é que já não é mais fácil aos homens sábios defenderem o Papa, digno de veneração e respeito, das calúnias ou das argutas interpelações dos leigos.

"82. Por exemplo, por que o Papa não liberta as almas do purgatório por santo amor e pela sua grande angústia, motivos bastante justos, quando inúmeras almas podem ser resgatadas pelo miserável dinheiro que é dado para a construção da Catedral de São Pedro?

"86. Ou ainda, por que o Papa, um dos mais ricos príncipes em riquezas, hoje, não constrói com seus próprios recursos a Basílica de São Pedro, em vez de tirar os meios de seus pobres fiéis?

"87. E também, como perdoa o Papa, ou que oferece como quota àqueles que, por seu pleno arrependimento, têm direito à absolvição total ou à participação na graça?

"89. Uma vez que interessa ao Papa, no que diz respeito à indulgência, que as almas sejam salvas, antes de pensar no dinheiro, por que então anula as cartas já aprovadas anteriormente, e as indulgências já concedidas, se têm a mesma validade?

"90. Estes motivos dos leigos, bastante ponderados, não podem ser reprimidos sem uma justificativa, a não ser que se exponha o Papa ao ridículo diante dos inimigos, e se contribua para a infelicidade dos cristãos.

1517

f) *De Servo Arbitrio*

Lutero tinha da pessoa humana uma visão negativa, haurida em Santo Agostinho. Ainda em 1517, quando elabora uma espécie de sumário de suas convicções diz que "não há virtude moral sem arrogância ou tristeza, isto é, sem pecado" e que, "da parte do homem existe apenas ... resistência contra a graça". Aceita a idéia de predestinação, segundo a qual a escolha para a salvação é da exclusiva iniciativa da vontade divina, embora, não a haja desenvolvido, como fez Calvino. Por isto entendeu que deveria aproveitar a publicação do livro de Erasmo⁽¹⁾ denominado *De Libero Arbitrio* (livre-arbítrio, vontade livre), aparecido em 1524, para melhor precisar o traço marcante da reforma protestante. Sua obra *De Servo Arbitrio* (vontade escrava, serva), do ano seguinte, destina-se justamente a refutá-lo.

A questão em debate é nuclear para o estabelecimento do papel da Igreja. Nas discussões que se travaram acerca da liberdade humana, esclareceu-se que o tema era de índole moral e dizia respeito à escolha do bem. A solução de Santo Agostinho consistiu em dizer que, para a escolha do bem, o homem precisa da interveniência da graça divina. No tempo de Lutero, o que se discutia era se para o merecimento da graça era necessária a interveniência da Igreja. Lutero queria conduzir os fiéis a relacionar-se diretamente com Deus.

No aprofundamento desse debate, a filosofia de Aristóteles tornou-se essencial para a Igreja Católica. Aristóteles aventara a doutrina das formas substanciais e acidentais. Para

Roma, o pecado seria um acidente que não afetava a substância do homem, desde que a Igreja o perdoasse. Em Portugal, no século XVIII, a física de Newton – que revogava a física aristotélica – chegou a ser recusada sob a alegação de que era uma questão de fé (portanto um dogma) a existência daquelas formas postuladas por Aristóteles. O contrário deixaria a instituição romana sem função.

Erasmus não se limita a repetir a doutrina tradicional sobre o livre arbítrio. Afirma que, consoante a doutrina de Lutero, nada justificava a existência de uma igreja reformada. Acusa diretamente Lutero de incidir num paradoxo.

Aceitando o desafio, Lutero partirá do reconhecimento de que somente Erasmus havia suscitado uma questão nuclear na Reforma, enquanto os outros tangenciaram o essencial ao ater-se exclusivamente a questões tais como as indulgências, a subordinação a Roma, até onde deveria ir a obediência dos príncipes, etc. O essencial de sua argumentação pode ser apreendido a partir da transcrição a seguir:

"Quem se empenha em corrigir sua vida? Pergunta você, e eu respondo: ninguém, nenhum homem sozinho poderá fazê-lo; porque desses emendadores sem Espírito, Deus não quer nem saber, pois são hipócritas. Serão corrigidos pelo Espírito Santo os eleitos e os piedosos, os demais perecerão na incorreção. Agostinho não diz que não serão coroadas as obras de ninguém, ou as de todos: diz que serão coroadas as de alguns; quer dizer que alguns conseguirão emendar sua vida. Quem acredita que Deus o ama? Pergunta-me, e eu respondo: ninguém acredita, nem poderá acreditar; somente os eleitos, os demais perecerão sem crer, entre críticas e blasfêmias, como você está fazendo! Então, haverá alguns que acreditarão. Mas será que com estes dogmas não se estará abrindo uma janela para a impiedade? É possível; aqueles que praticam a impiedade pertencerão então, à antes mencionada lepra do mal que deve ser tolerada. Não obstante, com os mesmos dogmas, abre-se também a porta para a justiça e a entrada ao céu e o caminho que leva a Deus para os piedosos e os eleitos. No entanto, se seguíssemos o seu conselho e nos mantivéssemos longe destes dogmas, se escondêssemos dos homens a palavra de Deus, de tal maneira que, enganado por uma idéia errada a respeito da salvação, o homem não aprendesse a temer a Deus e a humilhar-se diante dele para atingir a graça e o amor, através do temor: nesse caso realmente estaríamos fechando muito bem essa sua "janela", e em seu lugar estaríamos abrindo de par em par as portas, melhor dizendo, os abismos e as mandíbulas para a impiedade e mais ainda, para as profundezas do inferno. Assim sendo, nós não entraríamos no céu e tornaríamos impossível a entrada dos outros".

4. Jean Calvino (1503-1564)

a) Indicações sobre a vida e a obra

Calvino nasceu em Noyon, cidade situada no Norte da França, na região que na fase anterior à formação do Estado francês fazia parte do chamado Reino dos Francos. Destinado por seus pais à carreira eclesiástica, foi mandado a Paris, em 1523, uma criança com apenas 14 anos. Depois de estudar humanidades no Collège de la Marche passa em seguida ao Collège de Montaigu, considerado como um dos bastiões do ensino religioso, dirigido por Noel Beda, que fora preceptor de Erasmus. Nesse colégio havia estudado Inácio de Loyola (1491-1556), que iria, em 1537, fundar a Ordem dos Jesuítas, justamente uma das formas pelas quais a Igreja Católica reagiria à Reforma Protestante. Concluído o curso de teologia, para atender ao desejo de seu pai, Calvino dedica-se ao Direito. Em 1532, publica em latim o

comentário ao *De clementia*, de Seneca, onde não há evidências de suas inclinações reformistas embora se considere que sua conversão ao protestantismo seja desse período. O primeiro indício público da nova orientação viria com a desistência de ordenar-se sacerdote, ocorrida em 1534. Tinha então 25 anos e os efeitos da revolta de Lutero já haviam frutificado plenamente na Alemanha.

Desde essa época, Calvino está vinculado à liderança do protestantismo francês e ocupa-se de lançar a primeira versão daquele que seria o seu livro básico, aparecida em 1536: *Instituição da Religião Cristã*. A obra estaria destinada a ser revista e sucessivamente ampliada, até a feição final que é de 1559.

O livro foi desde logo reconhecido como expressão acabada da teologia reformada. A exemplo de Lutero, o autor se reporta diretamente à Bíblia – de que já existia uma tradução francesa, de 1534, da autoria de Olivétan, para a qual o próprio Calvino escrevera um prefácio. Contém uma exposição dos Dez Mandamentos, do Credo dos Apóstolos, da Ceia do Senhor e dos Sacramentos. A esse conjunto adicionou um capítulo polêmico sobre os falsos sacramentos e outro sobre "A liberdade cristã, o Poder Eclesiástico e a Administração Civil".

Nessa época, Calvino redige um outro tratado teológico contra os anabatistas, que somente seria publicado em 1542. Os anabatistas constituem a seita que fomentara a revolta camponesa na Alemanha, contra a qual se insurge Lutero, e que foi derrotada em 1525. O fato é indicativo de que o movimento francês em que se insere Calvino correspondia a um eco da ação de Lutero na Alemanha. Contudo, há entre os dois grandes reformadores divergências fundamentais, que iriam dar origem a igreja autônoma.

Cioso do seu princípio de que os fiéis deviam instruir-se diretamente na Bíblia e seguir sua letra, Lutero aceitou de modo literal as expressões bíblicas, na Ceia do Senhor constante do Novo Testamento, de que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes no pão e no vinho. Há, em torno do assunto, polêmicas paralelas, de Lutero com os católicos e entre os protestantes. No caso destes últimos, as divergências entre calvinistas e luteranos aflorariam abertamente no Colóquio de Montbeliard, convocado pelo Duque de Wurtemberg em 1586.

Uma das teses desse Colóquio (a quinta) pergunta se "o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo estão real e substancialmente presentes na Santa Ceia e se distribuem também com o pão e o vinho, e se este corpo e este sangue são absorvidos pela boca, tanto pelos que vêm à Ceia indignadamente como pelos dignos, de tal sorte que os fiéis recebem consolação e vida na Ceia e os infiéis a tomam para seu julgamento e condenação". Os luteranos respondem afirmativamente e, os calvinistas, negativamente. Para estes não se trata de negar a presença do corpo e do sangue do Senhor na Santa Ceia, mas de que o sacramento seja eficaz através do corpo e sim pela alma, "não pela boca mas pelo instrumento da fé". Deste modo, os infiéis não tiram dele qualquer proveito.

No fundo o que está em causa é o recurso a artifícios mágicos. Como indicou Max Weber, a Reforma levou os crentes a promover o comportamento racional, em que pese haja transmitido uma acepção da divindade privilegiadora do seu arbítrio e da sua onipotência.

A segunda grande divergência de Calvino com Lutero diz respeito às relações com o Poder Temporal. Em Lutero, é clara a subordinação da Igreja ao governante, o primado da lei nas relações da sociedade. A vivência de Calvino o conduziu a uma outra postulação.

Calvino conseguiu organizar um grupo de reformadores em Strasburgo mas acabaria radicando-se em Genebra, nessa época uma pequena cidade-estado governada por um bispo católico. Em 1536, Guilherme Farel (1489-1565), um predicador independente, ligado aos

reformadores franceses, consegue que a população abandone o catolicismo, obtendo o apoio de Calvino para a reorganização da vida religiosa. A luta política leva-os entretanto, à derrota, regressando Calvino a Strasburgo, para, finalmente, em 1541, ser chamado de volta a Genebra. Até sua morte, empenhar-se-á decididamente, não apenas na organização de uma igreja reformada, mas igualmente em conseguir uma profunda reforma dos costumes em Genebra. Seu magistério religioso confunde-se com o exercício do poder temporal, razão pela qual esse período histórico da cidade-Estado é conhecido como achando-se submetida à ditadura de Calvino.

A experiência subsequente dos presbiterianos assim chamados porque Calvino não quis que a igreja por ele criada tivesse o seu nome - iriam levá-los à revisão dessa parte da doutrina. Em que pese a grande popularidade alcançada na França, o calvinismo não conseguiu ali derrotar ao catolicismo, embora tivesse logrado erigir, num curto prazo, nada menos que dois mil templos. Radicou-se ainda na Suíça de língua francesa, nos países que atualmente constituem a Holanda e, posteriormente, na Escócia. Nesse último país, ainda que haja alcançado o *status* de religião oficial, viu-se na contingência de conviver com outras formas de protestantismo. Desse modo, o calvinismo evoluiu para libertar-se da intolerância de que se revestiu o magistério de Calvino em Genebra. A execução do dissidente Michel Servet, ocorrida em Genebra em 1553, por instigação de Calvino, ficaria como um símbolo dessa intolerância.

Calvino fundou em Genebra, com Theodore Beza, uma academia que se tornou o centro intelectual do Calvinismo durante um largo período. Desenvolveu ali uma grande atividade intelectual.

A doutrina da predestinação seria aquela parcela de sua pregação que mais vivamente impressionou a posteridade. Influenciado por Santo Agostinho, como Lutero, leva entretanto análise do tema às últimas conseqüências, ao postular que a escolha para a salvação depende do arbítrio da divindade, e que Deus não atribui indiferentemente a sua Graça a todo mundo, "mas dá a uns o que nega aos outros". Embora haja afirmado que seria um sacrilégio terrível e uma grande ofensa a Deus averiguar mais profundamente essa questão, os crentes e convertidos quiseram buscar indícios de salvação, o que teve grandes conseqüências para a história do Ocidente, consoante a análise de Max Weber.

As obras de Calvino estão publicadas em francês, dispondo-se, além disso, de edições autônomas da *Instituição da Religião Cristã*, dos sermões, do catecismo, etc. Sua vida e seu pensamento mereceram muitos estudos. A coleção "Maitres spirituels", das Editions du Seuil, dedica-lhe um volume contendo cuidadosa seleção de seus textos, apresentados por uma introdução muito erudita de Albert-Marie Schmidt (*Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, 1957). A *Instituição da Religião Cristã* foi traduzida ao espanhol, inexistindo tradução portuguesa.

b) O texto fundamental: Instituição da Religião Cristã

*Sofrer pacientemente a cruz que é em parte
renunciar a nós mesmos.*

1. É preciso ainda que a devoção do homem fiel vá mais alto, ou seja, onde Cristo chama a todos os seus, para que cada um leve a sua cruz (Mateus 16,24), pois todos aqueles que o Senhor adotou e recebeu na companhia de Suas crianças, devem preparar-se para uma vida dura, laboriosa, plena de trabalho e de infinitos tipos de mal. É a vontade do Pai celeste,

de habilitar assim Seus servidores, a fim de testá-los. Ele iniciou esta conduta com Cristo, seu filho primogênito e deu continuidade com todos os outros; pois embora Cristo tenha sido Seu filho bem amado, com o qual Ele sempre regozijou-Se (Mateus 3,17;17,5), observamos, entretanto, que Ele não foi tratado com deferência ou complacência neste mundo: de tal forma que podemos dizer que não somente Ele esteve em contínua aflição, mas que toda Sua vida só foi uma espécie de cruz perpétua. O Apóstolo nos dá razão ao dizer que foi preciso que Ele aprendesse a obediência através daquilo que sofreu (Heb 5,8). Portanto, como nós nos isentariamos da condição na qual foi preciso que Cristo, nosso chefe, fosse submetido. Uma vez que Ele se submeteu à ela por nossa causa, a fim de dar-nos um exemplo de paciência? Assim, o Apóstolo revela que Deus destinou esta meta a todas as Suas crianças: de fazê-las em conformidade a seu Cristo (Rom. 8,29). Daí nos vem um singular consolo: que sofrendo todas as misérias às quais chamamos de coisas más e adversas nós comuniquemos à cruz de Cristo; assim como Ele que passou por um abismo de todo mal para entrar na glória celeste, nós também o consigamos através de diversas tribulações (Atos 14,22). Porque São Paulo nos ensina que quando aprendemos a participar das aflições do Cristo, nós igualmente aprendemos a força de Sua ressurreição e que quando nós nos fazemos participantes da Sua morte, é uma preparação para chegar à Sua gloriosa eternidade (Felipe 3,10). Quanto isso é eficaz para aliviar toda a amargura que poderia ser na cruz? É que, quanto mais somos afligidos e suportamos misérias, tanto mais certamente é confirmada nossa comunhão com Cristo, mediante a qual as adversidades convertem-se em bênçãos e são para nós como uma ajuda para avançar consideravelmente em nossa salvação.

2. O Senhor Jesus não teve somente como função levar a cruz e suportar tribulações apenas para testemunhar e testar Sua obediência a Deus, Seu Pai. Por várias razões nos é necessário estar perpetuamente em aflição nesta vida. Primeiramente, porque estamos inclinados em virtude da nossa própria natureza, a exaltarmo-nos e a atribuir a nós mesmos a glória, se não nos for mostrada de maneira irrefutável nossa debilidade, facilmente superestimaremos nossa força e não duvidaremos, aconteça o que acontecer, de que nossa carne deve permanecer invencível e íntegra, face à todas as dificuldades. Daí procede a vã e insana confiança na carne e apoiados nela, deixamo-nos levar pelo orgulho frente a Deus, como se a nossa própria condição nos bastasse sem a Sua graça. O melhor meio do qual Ele pode servir-se para diminuir essa presunção, é demonstrando-nos palpavelmente quão grande é a nossa fragilidade, como também a nossa debilidade. Assim, Ele nos aflige ou pela vergonha, ou pela pobreza, pela doença, pela perda de entes queridos ou outras calamidades, as quais desde que nos atingem, fazem-nos sucumbir de imediato, visto que não temos condições de sustentá-las. Então, sentindo-nos humilhados, aprendemos a implorar Seu poder, o qual é o único que nos torna consistentes e firmes sob o peso de tais fardos. Mesmos os mais santos, embora conscientes de sua firmeza fundamentada na graça de Deus e não em suas próprias condições, algumas vezes sentem-se muito seguros em sua força e constância, a menos que o Senhor, testando-os com a sua cruz, conduza-os a um conhecimento mais profundo de si mesmos. O próprio David foi surpreendido por uma tal presunção, por ter-se tornado insensato, como ele o confessa: "Em minha prosperidade, eu disse: jamais serei atingido (Salmo - 30,7) porque Vós, ó Deus, pela tua vontade, firmaste-me como uma montanha forte: Vós escondestes Vosso rosto e eu fiquei inquieto" (Salmos - 30,8). Confessa que a prosperidade estonteou e embruteceu todos os seus sentidos, de tal forma que, não se preocupando com a graça de Deus, da qual ele deveria depender, ele quis apoiar-se em si mesmo e ousou prometer a si mesmo, um estado de permanente tranquilidade. Se isto sucedeu a um profeta deste porte, quem dentre nós não temerá e não ficará de sobreaviso? Portanto, aquelas coisas das quais se vangloriavam, exibindo grande firmeza e constância enquanto

todas as coisas eram pacíficas, após terem sido agitadas pela tribulação, constata-se que era hipocrisia. Eis portanto a maneira pela qual é preciso que os fiéis sejam advertidos sobre suas doenças: a fim de aproveitar com humildade e despojar-se de qualquer confiança perversa da carne para afiliar-se totalmente à graça de Deus. E após terem-se afiliado, eles sentem que Seu poder está presente neles e através Dele, encontram a força necessária.

3. É o que São Paulo ensina, dizendo que da tribulação engendra-se a paciência e da paciência, provação (Rom. 5,3-4). Porque aquilo que o Senhor prometeu a seus fiéis, socorrendo-os nas tribulações, eles o sentem como verdadeiro quando aguardam com paciência sendo sustentados por Sua mão: o que eles não poderiam fazer por suas próprias forças. Portanto, paciência é uma prova para os santos de que Deus dá verdadeiramente o socorro que prometeu quando for convocado. Por isto também suas esperanças são confirmadas, pois seria uma grande ingratidão não esperar no futuro a verdade de Deus, a qual eles já sentiram ser firme e imutável. Já vimos então, quantos benefícios provém da cruz, como de um fio perpétuo, pois esta derrubando a falsa opinião que naturalmente concebemos sobre nosso próprio poder e descobrindo nossa hipocrisia, a qual nos seduz e nos engana com seus obséquios, diminui a presunção de nossa carne que nos era perniciososa. Após ter-nos assim humilhado, ela nos ensina a repousar-nos em Deus, o qual sendo nosso fundamento, não nos deixa sucumbir, nem perder a coragem. Desta vitória nasce a esperança, visto que o Senhor, cumprindo aquilo que Ele prometeu, estabelece Sua verdade para o futuro. Certamente, embora não existissem somente essas únicas causas, vê-se claramente quanto nos é necessário o exercício da cruz. Porque não é coisa de pouca importância que o nosso amor próprio cego, seja arrancado de nosso coração, a fim de reconhecermos a nossa própria debilidade? Que a sintamos para aprender a desconfiar de nós mesmos e assim depositar toda nossa confiança em Deus, apoiando-nos Nele com todo o coração, para que através de Sua ajuda, perseveremos vitoriosos até o final; perseverar em Sua graça, para compreender que Ele é fiel em Suas promessas; tenhamos como certas essas promessas, para que com isto seja confirmada nossa esperança.

4. O Senhor possui ainda uma outra finalidade para afligir os Seus, ou seja, testar sua paciência e ensinar-lhes a serem obedientes. Não que eles possam dar-lhe outra obediência diferente daquela que Ele lhes concedeu, mas quer mostrar assim e testemunhar as graças que outorgou a Seus fiéis a fim de que estes não permaneçam ociosos e dispersos neles. Por isso, quando torna público a virtude e a constância com as quais dotou Seus servidores, diz-se que Ele testa sua paciência. Daí sobrevêm as expressões que dizem que Ele tentou Abraão e que testou sua piedade, porque não recusou sacrificar seu próprio e único filho (Gen. 22,1-12). E quem se atreverá a dizer que não é conveniente que um dom tão excelente como o da paciência, seja comunicado por Deus aos Seus e que seja aplicado a fim de se fazer notório e evidente? Porque de outra maneira jamais os homens o estimariam como ele merece. E se Deus possui justa razão para dar matéria e ocasião para exercitar os dons com os quais dotou os Seus, a fim de que não permaneçam escondidas e se percam sem nenhum proveito, vemos que não é sem motivo que Ele envia as aflições, sem as quais sua paciência não teria valor algum. Afirmo também, que através da cruz, são ensinados a obedecer, porque desta maneira aprendem a viver, não conforme seus caprichos, mas de acordo com a vontade de Deus. Evidentemente, se todas as coisas lhes sucedessem a seu gosto, eles não saberiam o que é seguir a Deus. Sêneca, filósofo pagão, afirma que antigamente, quando se queria exortar alguém para sofrer pacientemente as adversidades, era proverbial dizer-lhe: "É preciso seguir a Deus", o que significa que então finalmente o homem submete-se ao jugo do Senhor quando ele deixa-se castigar e voluntariamente apresenta as costas para ser chicoteado. E se é coisa

razoável que obedeam em tudo ao Pai celestial, não devemos negar-nos a que Ele nos acostume por todos os meios possíveis a obedecê-lo.

5. Sem dúvida, não compreenderíamos ainda quão necessária nos é esta obediência, se não considerarmos ao mesmo tempo o quanto é Grande a intemperança de nossa carne para rejeitar o jugo do Senhor assim que se vê tratada com um pouco mais de delicadeza. O mesmo acontece com os cavalos rebeldes, os quais, após terem ficado algum tempo ociosos e bem cuidados no estábulo, tornam-se tão bravos e ferozes que não podem ser domados e não reconhecem seu mestre, o qual pedia antes facilmente dominá-los. Em suma, aquilo que o Senhor queixa-se ter acontecido com o povo de Israel, vemos costumeiramente em todos os homens: que após terem engordado em boa comida, eles dão coice naquele que os alimentou (Dt. 32,15). É bem verdade que a liberalidade e a magnificência de Deus deveria induzir-nos a considerar e a amar Sua bondade, mas nossa maldade é tão grande que, ao invés disso, nos deixamos corromper pela Sua doçura e Seu tratamento amoroso. Em razão disso, é mais do que necessário que Ele segure as rédeas para manter-nos em disciplina e evitar que nos percamos em tanta petulância. Ainda pela mesma razão, para que não nos tornemos orgulhosos pela grande abundância de bens, para que não nos tornemos soberbos com as honras e para que os demais bens da alma e do corpo não levem a alimentar algum orgulho ou libertinagem, o Senhor coloca-Se à frente e coloca ordem, freando e domando a insolência de nossa carne, usando a cruz como remédio. Isto Ele o faz de várias formas, segundo o que Ele julgar ser necessário e saudável para cada um de nós. Porque alguns não estão tão enfermos quanto os outros e portanto não se faz necessário de que a cura seja igual para todos. Esta é a razão pela qual o Senhor utiliza um tipo de cruz para uns e não para outros. No entanto, querendo curar a todos; com alguns Ele emprega remédios mais leves e com outros, emprega remédios mais ásperos, mas não isenta ninguém, pois sabe que todos estão enfermos.

6. Além disso, nosso bom Pai não somente prevê nossa enfermidade para o futuro, como também muitas vezes precisa corrigir nossos erros passados, para manter-nos na verdadeira obediência à Si. Por isso, sempre que nos sobrevem alguma aflição, devemos recordar em seguida sobre nossa vida passada. Agindo assim, sem dúvida veremos que cometemos algum ato que deve ser castigado, embora a verdade é que o conhecimento do pecado não deve ser a principal fonte a induzir-nos à consciência. As Escrituras colocam-nos em mãos uma consideração melhor, dizendo-nos que "o Senhor corrige-nos pelas adversidades, a fim de não sermos condenados com o mundo" (Cor. 11,32). Devemos, portanto, reconhecer a clemência e a benevolência de nosso Pai, mesmo em meio à amargura das tribulações, visto que ainda assim Ele não deixa de preocupar-Se com a nossa salvação. Porque Ele nos aflige, não para nos destruir, mas para livrar-nos da condenação desse mundo. Este pensamento leva-nos ao que dizem as mesmas Escrituras em outro lugar: "Meu filho, não rejeites o castigo do Senhor, nem te rebeles com a sua correção, porque Deus corrige aqueles a quem Ele ama e os cuida como Seus filhos" (Prov. 3,11-12). Quando ouvimos dizer que os castigos de Deus são corretivos paternos, não deveríamos mostrar-nos filhos obedientes e dóceis, em vez de imitar com nossa resistência os desesperados que endureceram por suas más obras? O Senhor nos perderia se Ele não nos atraísse para Si, quando errássemos. E como diz o apóstolo: "Somos filhos bastardos e não filhos legítimos, se vivemos sem disciplina". (Heb. 12,8). Somos, portanto, muito perversos se não quisermos suportar quando Ele nos declara sua benevolência e o cuidado pela nossa salvação. As Escrituras observam que a diferença entre os incrédulos e os fiéis está em que os primeiros, à maneira dos antigos escravos de natureza perversa, só fazem piorar sob o chicote; já os segundos, como filhos nobres, bem nascidos e educados, aproveitam para arrependerem-se. Escolhamos agora de que lado gostaríamos de ficar. Mas,

visto que já foi tratado sobre isso em outro lugar, contentar-me-ei somente com o que á foi exposto.

7. Mas o soberano consolo é quando sofremos perseguição pela justiça. Então, devemos lembra-nos da honra que nos investe o Senhor ao conferir-nos as insígnias de Seu exército. Chamo padecer uma perseguição pela justiça, não somente aquela que se padece pelo Evangelho, como também, a que se sofre para manter qualquer outra causa justa. Seja para manter a verdade de Deus contra as mentiras de Satanás, ou para defender os inocentes contra os maus, para que não sejam vítimas de nenhuma injustiça, em qualquer caso incorreremos no ódio e indignação do mundo e para tanto colocaremos em perigo nossa vida, nossos bens, nossa honra. Não levemos a mal, nem nos julguemos infelizes por chegar a esse extremo no serviço de Deus uma vez que Ele mesmo declarou que somos bem-aventurados. (Mt. 5,10). É verdade que a pobreza considerada por si mesma é miséria; o mesmo para o exílio, o menosprezo, o cárcere, as infâmias e finalmente a morte é a suprema calamidade. Mas, onde nos é mostrada a ajuda de Deus, não existe nenhuma dessas coisas que não se converta em um grande bem e em nossa felicidade. Prefiramos, portanto, o testemunho de Cristo à uma falsa opinião de nossa carne. Desta maneira, assim como os apóstolos, nós nos sentiremos regozijados de que Ele tenha-nos considerado dignos de suportar provas em Seu Nome (Hch, 5.41). Porque estando inocentes e de consciência tranqüila, somos despojados de nossos bens pela perversidade dos ímpios, ainda que ante os olhos dos homens pareçamos empobrecidos, perante Deus nossas riquezas aumentam no céu. Se somos desalojados de nossa casa e banidos de nosso país, tanto mais seremos recebidos na família do Senhor, se nos acusam e nos menosprezam, tanto mais fincaremos raízes no Senhor se nos insultam e nos injuriam, tanto mais seremos exaltados no reino de Deus. Se nos dão a morte, assim nos é aberta a porta para entrar na vida de bem-aventurança. Não seria uma grande vergonha estimar como sendo inferiores as coisas que são consideradas pelo Senhor, baseando-se nos valores da vida presente, os quais dispersam-se assim como a fumaça?

8. E já que as Escrituras nos consolam sobre qualquer insulto e calamidade que padeçamos, seríamos muito ingratos se não os aceitássemos voluntariamente e de bom grado, vindo da mão do Senhor. Especialmente porque este tipo de cruz é particularmente próprio aos fiéis e através dela, Cristo quer ser glorificado neles, como disse São Pedro (1 Pe. 4, 13-14). Mas, como acontece a todo espírito digno e elevado, sendo mais grave sofrer uma injúria do que padecer sem mortes, São Paulo adverte-nos de que colocando nossas esperanças em Deus, não somente estaremos sujeitos a perseguições, como também a insultos (1 Tim. 4,10). E em outro lugar nos incita por seu exemplo a caminhar pela infâmia da mesma forma como pela boa reputação. (2 Cor, 6,8). Tão pouco exige-nos uma alegria que suprima em nós todo o sentimento de amargura e de dor; por outro lado, a paciência que os santos têm perante a cruz, não teria valor algum se não fossem atormentados pela dor e não experimentassem angústia face às perseguições, igualmente, se a pobreza não fosse dura e áspera, se eles não sentissem nenhum tormento na enfermidade, se não fossem apunhalados pelas injúrias, se a morte não lhes causasse terror, que força ou moderação haveria em menosprezar todas essas coisas? Mas, se cada uma esconde dentro de si certa amargura, com a que naturalmente ressenete nosso coração, então se mostra a força do fiel, que ao ver-se tentado por semelhante amargura, por mais, que sofra intensamente, resistindo firmemente, acaba por vencer. Nisto consiste a paciência, pois ao ver-se estimulado por esse sentimento, não obstante refreia-se pelo temor a Deus, para não cair em nenhum excesso. Nisto consiste a sua alegria, pois apesar da tristeza e da dor, ele tranqüiliza com o consolo espiritual de Deus.

9. Este combate que os fiéis mantém contra o sentimento natural da dor, enquanto exercitam-se na paciência e na moderação, é admiravelmente descrito por São Paulo, em suas

palavras: "Suportamos tribulações em todas as coisas, mas não angustiados; suportamos pobreza, mas não em desespero; suportamos perseguição, mas não estamos desamparados; somos abatidos, mas não destruídos" (2 Cor. 4,8-9), vemos que sofrer a cruz com paciência não significa ser estúpido e não sentir dor alguma como foi descrito sem razão pelos filósofos estoicos antigos, à semelhança de um homem magnânimo, despojado de sua humanidade que não se sentisse mais tocado pela adversidade do que pela prosperidade, nem pelas coisas tristes mais do que pelas coisas alegres. Em síntese, que nada o comovesse, como se fosse uma pedra. De que lhes serviu esta sabedoria tão sublime? Realmente, eles pintaram uma imagem da paciência, a qual nunca pode e nem poderá ser encontrada entre os homens e até na ânsia de perseguir uma paciência tão perfeita, eles acabaram por privar os homens dela. Hoje em dia, também entre os cristãos, existem novos estoicos, os mais reputam ser falta grave, não somente gemer e chorar, como também entristecer-se e ser solícito. Estas opiniões estranhas, procedem quase sempre de pessoas ociosas, as quais mais especulam do que colocam as idéias em prática e não são capazes de produzir mais do que fantasias. De nossa parte, nada temos em comum com esta dura e rigorosa filosofia, a qual foi condenada por nosso Senhor Jesus, não somente em palavras, como também pelo Seu exemplo. Porque Ele gemeu e chorou tanto pela Sua própria dor, quanto pela dor dos outros e não ensinou outra coisa a seus discípulos que não fosse isso: "O mundo estará alegre e vós chorareis e lamentareis" (Jo. 16,20). E a fim de que ninguém transformasse o sentido do que disse, Ele mesmo declara: "Bem-aventurados os que choram" (Mt. 5,4). Não há do que maravilhar-se, pois se todas as lágrimas são reprovadas, o que dizer de nosso Senhor Jesus Cristo, de cujo corpo brotaram lágrimas de sangue (Lu. 22,44)? Se considerarmos infidelidade, todo tipo de temor, que dizer sobre o terror que apoderou-se do mesmo Senhor? Se não é admitida nenhum tipo de tristeza, como aprovar o que Ele confessa "Minha alma está muito triste, até a morte" (Mt. 26,38)?

10. Quis dizer essas coisas para afastar os espíritos piedosos do desespero a fim de que eles não abandonem o exercício da paciência, ao sentirem que ainda não estão libertos da afeição e da paixão natural da dor. Isto é impossível que não aconteça e todos aqueles que convertem a paciência em insensibilidade e confundem um homem forte e constante como um tronco. As Escrituras exaltam a tolerância e a paciência dos santos, quando estes vêem-se afligidos pela dureza das adversidades de tal maneira, que eles não desfalecem; quando de tal maneira atormenta-os a amargura e apesar disso, desfrutam do gozo espiritual; quando a angústia os oprime de tal forma que apesar dela não deixam de respirar, alegres pelo consolo divino. No entanto, a repugnância apodera-se de seus corações, porque o sentido da natureza foge e tem horror a tudo o que lhe é contrário e por outro lado, o temor a Deus, inclusive através destas dificuldades, impulsiona-as a obedecer a vontade de Deus. Tal repugnância e contradição foi dada a saber pelo Senhor quando falou a São Pedro: "Quando tu eras jovem, tu te davas a teu prazer e ias aonde querias, mas quando tu serás velho tu percorrerás um outro e te levará aonde não queres" (Jo. 21,18). Não é de se acreditar que São Pedro que teria de glorificar a Deus pela sua morte, tenha sido levado a Ele pela força e contra a sua vontade. Se assim fosse, não se exaltaria tanto o seu martírio. Entretanto, por mais que obedecesse com o coração alegre e franco ao mandamento de Deus, como ainda não se tinha despojado da sua humanidade, encontrava-se dividido em dupla vontade. Porque quando ele imaginava aquela morte cruel que haveria de padecer cheio de horror, sentia naturalmente desejo de escapar dela. Por outro lado, quando ele pensava que era chamado pelo mandamento de Deus, para este tipo de morte, colocava voluntariamente de lado seu temor e apresentava-se a Ele, cheio de alegria. Portanto, se almejamos ser discípulos de Cristo, é preciso que nossos corações estejam plenos de tal obediência e reverência a Deus, que seja suficiente para dominar e

subjugar todas as paixões contrárias à Sua vontade. Assim, em qualquer tribulação em que nos encontremos, ainda que seja a maior angústia do mundo, não deixaremos apesar de tudo, de manter-nos dentro da paciência. As adversidades sempre serão para nós ásperas e dolorosas; então, quando a enfermidade nos afligir, gemiremos e nos inquietaremos, desejando ficar curados; quando a necessidade nos oprimir, sentiremos a pontada da angústia e da tristeza; a infâmia, o menosprezo e as injúrias, lastimarão nosso coração; na morte de nossos parentes e amigos, choraremos, como é da lei da natureza. Mas sempre chegaremos a esta conclusão: Deus assim o quis; sigamos, pois, a Sua vontade. É preciso que este mesmo pensamento penetre nas mesmas punhaladas da dor, nos gemidos e nas lágrimas e incline nosso coração a sofrer alegremente todas aquelas coisas que o entristecem desta forma.

11. Como nós afirmamos que a principal causa para suportar e levar a cruz é a observância da vontade divina, é preciso expor a diferença entre a paciência cristã e a paciência filosófica. Foram muito poucos os filósofos que subiram tão alto até a compreensão de que os homens são provados pela mão de Deus através de aflições e que, em consequência, estavam obrigados a obedecê-lo. E mesmo os que chegaram a isto, não encontraram outra razão, senão dizer que assim era necessário. Ora, o que significa isso, senão que devemos ceder a Deus, visto que seria inútil resistir-lhe? Mas, se obedecemos a Deus somente porque não há remédio e outra coisa não é possível, se pudéssemos evitá-lo, não O obedeceríamos. Por isso, as Escrituras nos dizem que consideremos na vontade de Deus outra coisa muito distinta, ou seja: primeiramente Sua justiça e equidade e em seguida o cuidado que Ele tem com nossa salvação. Em função disso, as exortações cristãs são as seguintes: mesmo que nos aflija a pobreza, o exílio, a prisão, o opróbrio, a enfermidade, a perda dos parentes e amigos ou qualquer outra coisa, devemos pensar que nenhuma dessas coisas nos sobrevem, se não é pela disposição e providência de Deus. Além disso, que Deus não faz coisa alguma sem uma justiça bem ordenada. Como se os inumeráveis pecados que cometemos a cada instante não merecessem serem castigados muito mais rigorosamente e com castigos muito mais severos do que Ele nos envia? Como se não fosse perfeitamente razoável que nossa carne seja dominada e submetida ao jugo, para que não se disperse a concupiscência, conforme seu impulso natural! Como se a justiça e a verdade de Deus não merecessem que padeçamos por elas! E se a justiça de Deus resplandece luminosamente em todas as nossas aflições, não podemos rebelar-nos contra ela ou murmurar sem uma grande iniquidade. Aqui, não vimos a fria canção dos filósofos que diz que é preciso obedecer porque não podemos fazer outra coisa. O que ouvimos é uma disposição viva e eficaz: devemos obedecer, porque resistir é uma grande impiedade; devemos sofrer com paciência, porque a impaciência é uma obstinada rebeldia contra a justiça de Deus. Além do mais, como não amamos com seriedade senão aquilo que sabemos ser bom e agradável, também neste aspecto consola-nos nosso Pai misericordioso, dizendo-nos que, ao afligir-nos com a cruz, pensa e vela por nossa salvação. Se compreendemos que as tribulações nos são saudáveis, porque não aceitá-las com uma disposição de ânimo serena e sossegada? Ao sofrê-las pacientemente, não nos submetemos à necessidade, antes procuramos nosso bem. Estas considerações fazem com que, quanto mais esteja nosso coração ligado à cruz através do sentimento natural da dor e da amargura, tanto mais será dilatado pelo gozo e pela alegria espiritual. A partir daí, se seguirá a ação de graças que não pode deixar de ser na alegria. Portanto, se a exaltação do Senhor e a ação de graças somente podem proceder de um coração alegre e feliz, e nada no mundo pode ser obstáculo à elas, é evidente o quanto é necessário que a amargura da cruz seja temperada com a alegria espiritual.

.....

COMO UTILIZAR A VIDA PRESENTE E SEUS MEIOS

1. Com esta mesma lição, as Escrituras nos ensinam muito bem sobre o uso adequado dos bens temporais, coisa que certamente não deve ser negligenciada quando trata-se de bem ordenar nossa maneira de viver. Porque se temos que viver, é necessário também que sirvamo-nos do que for preciso para isto. Assim mesmo, não podemos abster-nos das coisas que parecem mais servir ao Prazer do que à necessidade. É preciso portanto, possuir uma medida a fim de poder usá-las com pura e sã consciência, tanto pela necessidade quanto por deleite. Esta medida nos é ditada pelo Senhor, ao ensinar-nos que a vida presente é uma espécie de peregrinação para os Seus servidores, através da qual encaminham-se para o reino dos céus. Se é preciso que passemos pela terra, não há dúvida de que devemos usar os bens existentes na medida em que nos ajudem a avançar em nossa corrida e não servir-nos de obstáculo. Pelo que, não sem motivo, adverte São Paulo que devemos usar deste mundo como se não o usássemos; que adquiramos posses, com o mesmo ânimo com a qual se vendem (1 Cor. 7,31). Mas, como esta matéria pode degenerar em escrúpulos e existe o perigo de cair em um ou outro extremo, procuremos uma doutrina que nos impeça de correr riscos. Tem havido algumas boas e santas pessoas que, vendo a intemperança dos homens desabalar a rédeas soltas, se não é refreada com rigor e desejando remediar tamanho mal, não permitiram aos homens o uso dos bens temporais, a não ser que fosse exigido pela necessidade, o que assim ficou decidido por não terem encontrado outra solução. Estes conselhos procediam de uma boa intenção, mas pecaram pelo excesso de rigor e sua determinação era muito perigosa, porque ligavam a consciência muito mais estreitamente do que requeria a palavra de Deus. De fato, afirmam que servimos à necessidade, quando nos abstermos de todas aquelas coisas sem as quais podemos passar; segundo isto, apenas seria lícito manter-nos com pão e água. Em alguns, a austeridade foi mais além, como se conta de Crates em Tebas, o qual jogou suas riquezas no mar, acreditando que se não as destruísse, elas haveriam de destruí-lo. Ao contrário, são muitos os que, hoje em dia, buscando qualquer pretexto para desculpar sua intemperança no uso destas coisas externas e permitir que a carne deleite-se a seu bel prazer, afirmam como coisa certa – que eu não aprovo de forma alguma – que a liberdade não deve ser limitada por nenhum tipo de regra e que deve-se permitir que cada um utilize as coisas de acordo com sua consciência. Admito que não devemos, nem podemos impor regras fixas à consciência com relação a isso, mas uma vez que as Escrituras não dão regras gerais sobre seu uso legítimo, por que o mesmo não vai regular-se por elas?

2. O primeiro ponto que deve ser retirado em relação a isto é que o uso dos dons de Deus não é desordenado quando se atém ao fim para o qual Deus os criou e ordenou, uma vez que Ele os criou para o bem e não para nosso prejuízo. Portanto, ninguém caminhará com mais retidão, do que aquele que observar diligentemente este objetivo. Então, se consideramos o fim para o qual Deus criou os alimentos, veremos que não somente quis prover nossa manutenção, como também levou em consideração nosso prazer e satisfação. Assim, sobre as vestimentas, além da necessidade, pensou naquilo que seria honesto e decente. Com as ervas, árvores e frutas, além da utilidade que nos proporcionam, quis alegrar nossos olhos com sua beleza e dar-nos prazer pelo seu odor. Se isto não fosse verdade, o Profeta não enunciaria entre os benefícios de Deus que "o vinho alegra o coração do homem e o óleo faz seu rosto brilhar" (Sal. 104,14). Nem as Escrituras para engrandecer Sua benevolência, mencionariam a cada passo que Ele deu todas essas coisas aos homens. As mesmas propriedades naturais das coisas mostram claramente a maneira como devemos utilizá-las, para qual finalidade e em que medida. Pensamos que o Senhor deu tal formosura às flores, a qual oferece-se

espontaneamente às vistas e um odor tão suave que penetra os sentidos, que não nos é lícito ser tocados por sua beleza e perfume? Não teria diferenciado as cores, umas das outras, de modo que umas nos dessem mais prazer do que as outras? Não teria Ele dado uma graça particular ao ouro, à prata, ao marfim e ao mármore, para torná-los mais preciosos e nobres do que os outros metais e pedras? Finalmente, não teria Ele nos dado infinitas coisas, as quais nós devemos ter em grande estima sem que elas nos sejam necessárias?

Portanto, deixemos de lado esta filosofia desumana que não permite ao homem nenhuma utilização da criaturas de Deus, além do estritamente necessário e que nos priva sem razão do lícito fruto da benevolência divina e que somente pode servir para despojar o homem de seus sentidos e torná-lo semelhante a um tronco de madeira. Por outro lado, não com menos diligência, devemos afastar-nos da concupiscência da carne, a qual, se não for chamado à razão, deixa-se transbordar sem medida e conforme o que expusermos, também possui seus defensores, as quais, sob pretexto de liberdade, permitem-lhe tudo o que deseja. A primeira regra para refreá-la será: todos os bens que possuímos foram criados por Deus a fim de que o reconheçêssemos como Seu autor e Lhe dêssemos graças por sua benevolência para conosco. Mas, onde estará esta ação de graças se tomas tanto alimento e bebes vinho em tal quantidade, que ficais tonto e te inutilizas para servir a Deus de cumprir com os deveres de tua vocação? Como vais demonstrar teu reconhecimento a Deus se a carne, incitada pela excessiva abundância, ao cometer torpezas abomináveis, infecta a razão com a sua imundície, até cegar-te e impedir-te de ver o que é honesto e reto? Como vamos dar graças a Deus pelas vestimentas que possuímos, se utilizamos delas com tal suntuosidade que nos enchemos de arrogância e menosprezamos os demais e se há nelas tanta vaidade que as converte em instrumento de pecado? Como, digo eu, reconheceremos a Deus, se nosso entendimento está voltado para contemplar a magnificência de nossas vestimentas? Porque existem muitos que empregam seus sentidos de tal forma, dirigidos para os deleites, que seus espíritos acabam por enterrar-se nisto. Muitos deleitam-se tanto com o mármore, com o ouro e as pinturas que parecem transformados em pedras, convertidos em ouro ou semelhantes às imagens pintadas. Outros, porém, são de tal forma arrebatados pelo aroma da cozinha e a suavidade de outros aromas, que são incapazes de perceber qualquer essência espiritual. O mesmo pode-se dizer sobre as demais coisas. Fica evidente, portanto, que esta consideração refreia até certo ponto a licenciosidade e o abuso dos dons de Deus, confirmando a regra de São Paulo, "de não fazer caso dos desejos da carne" (Rom. 13,14), os quais se são perdoados em demasia, excitam-se sem medida alguma.

4. Porém não há caminho mais seguro, nem mais curto, do que o desprezo pela vida presente e a assídua meditação sobre a imortalidade celestial. Daí nascem duas regras: A primeira é que aqueles que desfrutem deste mundo, o façam como se não desfrutassem; os que se casam, como se não casassem; os que comprem, como se não comprassem, segundo São Paulo (1 Cor. 7,29-31). A segunda, que aprendamos a suportar a pobreza em paz e pacientemente como se gozásssemos de uma moderada abundância. Aquela regra que nos manda utilizar deste mundo como se não o utilizássemos, não somente corta e suprime toda intemperança em comer e beber, toda ambição, orgulho, abundância e descontrole tanto à mesa, como nos edifícios e nas vestimentas, como também qualquer apelo ou interesse que possa distanciar-nos de contemplar a vida celestial e aclamar nossa alma com seus verdadeiros ornamentos. Isto foi confirmado com sabedoria pelo ditado de Caton, que diz que, onde há excessiva preocupação em vestir-se, existe grande descuido com a virtude; como também existia um antigo provérbio onde quem se ocupava excessivamente em adornar-se não se preocupava com a alma. Portanto, embora a liberdade dos fiéis não deva ser limitada por regras ou preceitos, deve-se no entanto regular-se pelo princípio de que deve-se desfrutar o

menos possível; e em oposição, que devem ficar bastante atentos para cortar toda superficialidade; toda frívola ostentação de abundância – tão longe devem estar desta intemperança! – e absterem-se diligentemente de converter em impedimento, as coisas que lhes foram dadas para servirem de ajuda.

5. A outra regra será de que, aqueles que possuam poucos recursos econômicos, saibam suportar com paciência sua pobreza, para que não se vejam atormentados pela inveja. Aqueles que saibam moderar-se desta forma, souberam aproveitar a contento a escola do Senhor. Em oposição, aquele que nada aproveitou neste ponto, dificilmente poderá provar que é discípulo de Cristo, porque além do apetite e do desejo das coisas terrenas que são seguidos por outros vícios, ocorre quase sempre que, aquele que sofre a pobreza com impaciência, mostra um vício contrário na abundância. Quero dizer com isso que aquele que envergonhar-se de vestir-se com simplicidade, vangloriar-se-á ao ver-se ricamente adornado; que aquele que não se contenta com uma mesa frugal, atormentar-se-á com o desejo de outra mais farta, não podendo conter-se, nem usar sobriamente os alimentos mais requintados se tiver a ocasião de participar de um banquete; que aquele que com grande dificuldade e desassossego vive numa condição humilde sem ofício, se chegar a ser rodeado de honras e dignidade, não poderá abster-se de demonstrar sua arrogância e orgulho. Portanto, todos aqueles que sem hipocrisia e sinceramente desejarem servir a Deus, aprendam, a exemplo do Apóstolo, a estarem saciados como a sentirem fome (Flp. 4,12) e aprendam a conduzirem-se na necessidade e na abundância. As Escrituras apresentam ainda uma terceira regra para moderar o uso das coisas terrenas, sobre a qual já falamos brevemente tratando sobre os preceitos da caridade. Ensina-nos que todas as coisas nos são dadas pela benevolência de Deus e são destinadas para nosso bem e proveito, de forma que constituem um depósito, do qual é preciso que um dia nos apercebamos. Então, é preciso administrá-las tendo sempre em mente aquela sentença: "E preciso cuidar de tudo quanto o Senhor nos encarregou" (Lc. 16,2) e ao mesmo tempo lembrarmo-nos de que há de ser aquele que vai nos pedir contas disso, ou seja, Aquele que tanto nos recomendou a abstinência, a sobriedade, a frugalidade, a modéstia e que detesta todo o excesso, soberba, ostentação e frivolidade e que não aprova outra destinação aos bens do que aquela regulada pela caridade; aquele que por sua própria boca condenou todos os deleites e atrativos que afastam o coração do homem da castidade, da pureza e que confundam sua razão.

6. Devemos, finalmente, observar com todo o cuidado, que Deus manda que cada um de nós em tudo quanto emprendermos, tenhamos presente nossa vocação. Ele sabe o quanto a inquietação agita o coração do homem, o quanto a ligeireza o leva de um lado a outro e quão ardente é sua ambição de abraçar todas as coisas ao mesmo tempo. Temendo que nós, com nossa loucura e temeridade, revolucionemos tudo quanto existe no mundo, ordenou a cada um o que deve fazer. E para que ninguém ultrapasse levemente seus limites, chamou a tais maneiras de viver de vocações. Portanto, cada um deve ater-se à sua maneira de viver, como se fosse uma estação na qual o Senhor o tenha colocado, para que não ande vagando de um lado ao outro sem destino por toda sua vida. Esta distinção é tão necessária, que todas as nossas obras são estimas por Deus, diante dela e com freqüência de forma muito diferente daquela que opinaria a razão humana e filosófica. O ato que os filósofos reputam ser o mais nobre de todos quantos poderiam ser empreendidos, é o de libertar o mundo da tirania; em oposição, toda pessoa particular que atente contra o tirano, é abertamente condenada por Deus. Entretanto, não quero deter-me em relatar todos os exemplos que poderiam argumentar sobre isso: é suficiente que compreendamos que a vocação com a qual o Senhor nos dotou, é como um princípio e fundamento para bem governarmos todas as coisas e que quem não

submeter-se à ela, jamais encontrará o caminho correto para cumprir com o seu dever como é preciso.

Poderá alguma vez fazer um ato digno de glória e aparência, mas este ato, seja qual for e pensem sobre ele o que quiserem, os homens, não encontrará aceitação diante do trono da divina majestade e portanto de nada valerá. Enfim, se não tivermos presente nossa vocação como uma regra permanente, não poderá haver concórdia e correspondência nenhuma entre as diversas partes de nossa vida. Em consequência, caminhará bastante ordenada e dirigida a vida daquele que não se distancia desta meta, porque ninguém se atreverá a ousar mais do que sua vocação o permite, sabendo perfeitamente que não lhe é dado ir mais além de seus próprios limites. Aquele de condição humilde se contentará com sua simplicidade e não abandonará sua vocação e modo de viver conforme o que lhes foi designado por Deus. Ao mesmo tempo, será um grande alívio em suas preocupações, trabalhos e penas, saber que Deus é seu guia e seu condutor em todas as coisas. O magistrado dedicar-se-á ao desempenho de sua função, com maior força. O pai de família esforçar-se-á para cumprir seus deveres. Em resumo, cada um dentro de seu modo de viver, suportará os incômodos, as angústias, os pesares, se compreender que ninguém leva mais carga do que aquela que Deus coloca sobre seus ombros. Disto nascerá um maravilhoso consolo: que não há nenhuma obra tão humilde e tão baixa que não resplandeça perante Deus e que não seja preciosa em sua presença, se através da qual sirvamos nossa vocação.

5. Outros reformadores destacados

a) John Knox (1514/1572)

Trabalhou com um dos primeiros reformadores escoceses, George Wilhart, mas acabaria sendo o líder religioso que encaminharia a Reforma na Escócia numa determinada direção, a do presbiterianismo. Fugindo da perseguição religiosa, tornou-se pregador da igreja inglesa refugiada em Genebra. Voltou definitivamente para a Escócia em 1559. Em 1560, consegue que o Parlamento escocês aprove as chamadas *Confissões Escocesas*, com o que o presbiterianismo torna-se religião oficial. Esse ato, contudo, constituiria apenas um marco na longa luta que os protestantes desenvolveriam na Inglaterra e que atravessa todo o século seguinte. Ali a grande batalha dar-se-ia no sentido de obrigar a realeza a seguir a orientação religiosa preferida pela comunidade, o que levou a prolongadas e sangrentas guerras civis. O desfecho somente se daria com a Revolução Gloriosa de 1689. Knox passou à história do protestantismo como aquele que deu uma estrutura à Igreja Presbiteriana, desde então tomada por modelo e ponto de referência. Essa estrutura chamou-se de democrático-representativa. Nas igrejas locais, os pastores eram escolhidos pela eleição direta dos fiéis. Nas localidades, criaram-se *Church Session*, formadas pelos representantes das igrejas. Finalmente, na cúpula a *General Assembly*, constituída por representantes das localidades.

b) Richard Baxter (1615-1691)

É considerado como a personalidade que mais decisiva influência exerceu sobre o puritanismo inglês no século XVII.

Ordenou-se para integrar a Igreja Anglicana, mas abandonou-a para ficar com os puritanos, isto é, aqueles que desejavam a não preservação pela Igreja reformada de quaisquer

resquícios do catolicismo, como era o caso da Igreja Anglicana com os seus bispos e arcebispos.

Baxter organizou em Kidderminster uma igreja que se tornaria autêntico paradigma para os puritanos. Grande pregador, conseguia atrair multidões para os atos religiosos da sua igreja. Além disto, em dois dias da semana, recebia determinado número de famílias para oração e discussão de seus problemas de ordem pessoal. Mantinha correspondência com grande número de pessoas e exerceu enorme influência em seu tempo.

A pregação de Baxter está examinada por Max Weber no livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Aconselhou e seus fiéis a ver na riqueza – isto é, no sucesso na realização aqui na terra de uma obra digna da glória de Deus, que é a obrigação maior de todo crente – indício de salvação. Adverte contudo que a riqueza traz o risco do ócio e do abandono dos princípios que devem nortear a vida do verdadeiro crente.

Baxter sofreu os percalços da guerra civil a que a Inglaterra foi arrastada por questões religiosas. Foi capelão do exército do Parlamento e sofreu perseguições, como os demais puritanos. Apesar disso, era contrário à posição puritana radical ao pretender a dissolução da Igreja Anglicana, inclinando-se francamente pela tolerância religiosa. Viveu o bastante para presenciar a Revolução Gloriosa. Morreu em fins de 1691 como um pastor venerado e consagrado.

c) John Wesley (1703-1791)

Educado para o ministério da Igreja Anglicana, ainda nesta fez algumas experiências de serviço social junto a presos e outros desprotegidos da sorte, tendo inclusive aceito ir pregar na colônia americana da Geórgia. Contudo, em 1738, aos 35 anos, converte-se ao puritanismo, desenvolvendo desde então uma atividade verdadeiramente monumental. Essa atividade seria a base da criação da Igreja Metodista, que não estava desde logo nos seus planos, consoante se indicará.

Wesley opõe-se à interpretação radical da doutrina da predestinação, segundo a qual Deus escolhera alguns para serem salvos e outros para serem condenados. A seu ver, existe possibilidade da redenção universal pela fé. Insistiu ainda no privilégio a que todo cristão pode ter acesso ao assegurar-se quanto à própria salvação. Embora não pretendesse reintroduzir a salvação pelas obras, enfatizou a necessidade destas como provas de fé. Na sua visão, os que o seguiam estavam chamados a espalhar a santidade na terra. Essa santidade, contudo, não se reduzia a uma simples experiência espiritual, devendo expressar-se numa conduta disciplinada. As boas obras não são um pré-requisito da fé mas seu resultado. Dessa orientação, adveio que os que mais tarde chamar-se-iam metodistas se singularizassem pelo serviço social.

Wesley somente se decidiu a ordenar seus próprios pregadores em 1784, com o que formaliza o rompimento com a Igreja Anglicana. Desenvolveu o estilo da pregação itinerante, tendo viajado sistematicamente pelas ilhas britânicas. Desde a conversão, pregou nada menos que cinquenta mil sermões.

Em sua ação pastoral, Wesley foi secundado, entre outros, por seu irmão Charles Wesley (1707-1788). Ao falecer em Londres, em 1791, John Wesley deixa na Inglaterra cerca de 300 pregadores, 70 mil membros e aproximadamente 500 mil aderentes. O metodismo ganha igualmente uma grande difusão nos Estados Unidos.

6. Indicações de caráter histórico sobre as igrejas reformadas

Como a afirmação do protestantismo ficou, em seus primórdios, na dependência de apoio político – e logo a questão conduziu à prolongadas guerras religiosas –, algumas igrejas protestantes nasceram vinculadas ao Estado. Tal é o caso da Igreja Luterana, na Alemanha. Separando-se de Roma, a realeza inglesa criou a Igreja Anglicana, chefiada diretamente pelo Rei. Na medida em que o calvinismo penetra no ocidente da Europa sua vitória significa a transformação em religião oficial, de que é um exemplo a Escócia.

A par disto, em decorrência do próprio espírito da doutrina, os protestantes logo se dividiram em seitas diversas. Tais divisões estão quase sempre relacionadas à questões doutrinárias. Contudo, a prevalência é da forma de organização. Levando em conta esse aspecto, no magnífico estudo que dedicou ao período inicial do protestantismo no Brasil, o reverendo Boanerges Ribeiro adota aquele parâmetro para distingui-las e o faz nos termos seguintes:

"Referências a diferentes denominações protestantes merecem rápido esclarecimentos: unânimes nos princípios centrais da Reforma (as Escrituras, única regra de fé e prática; sacerdócio universal dos crentes; salvação gratuita, recebida somente pela fé em Cristo), contudo os protestantes se sentem livres para organizar-se de acordo com diferentes sistematizações doutrinárias e diferentes formas de governo eclesiástico. No texto mencionamos: os presbiterianos, caracterizados pelo governo democrático-representativo e pela teologia calvinista, com ênfase na soberania divina; os metodistas, de governo monárquico-episcopal e teologia com ênfase na responsabilidade humana; os episcopais, com governo monárquico-episcopal e relativa liberdade de sistematizações doutrinárias; os congregacionais, de governo democrático direto (governo pela assembléia de todos os fiéis) e teologia calvinista; os batistas, de governo democrático direto, teologia calvinista e restrição do batismo à adultos (ou, de qualquer forma, a professantes). Os luteranos, de governo episcopal-sinodal e teologia com ênfase na graça divina. A típica congregação protestante (comunidade local) governa-se, sustenta-se e propaga sua fé. Uma capelania oferece serviços pastorais sem visar à organização eclesiástica dos fiéis para governo, sustento e propagação da fé". (*Protestantismo no Brasil monárquico*, São Paulo, Pioneira, 1973, págs. 13-14).

De sorte que o caráter oficial assumido pelas igrejas luterana, presbiteriana e anglicana não conduziu a uma igreja única, como ocorreria com o catolicismo, mas à formação de um grande número de organizações independentes. Tampouco levou à utilização do poder temporal para punir divergências de caráter religioso, como se, deu com a Inquisição. A proliferação de seitas, ao lado de uma igreja oficial, acabou impondo a tolerância religiosa, que teve em John Locke (1632-1704) o seu grande teórico.

A vinculação do protestantismo ao Estado não se configurou como uma regra geral. Tal não se verificou, por exemplo, nos Estados Unidos, que viriam a ser o maior país protestante do mundo.

Tomados globalmente os principais países ocidentais, as igrejas que abrigam maiores contingentes de pessoas são a Luterana (em torno de 80 milhões); Anglicana (cerca de 40 milhões); a Presbiteriana (40 milhões) e a Metodista (40 milhões). Nos Estados Unidos, pelo número de fiéis, a Igreja Batista situa-se em primeiro lugar. Com exceção da Igreja Presbiteriana na Escócia e da Anglicana na Inglaterra, as denominações indicadas englobam diversas subdivisões. Assim, por exemplo, os presbiterianos nos Estados Unidos estão

divididos em dois grupos. O majoritário acha-se agrupado na Igreja Presbiteriana Unida – que, por sua vez, é a reunião de duas grandes facções – tendo em comum o fato de que seu magistério é americano, pelo caráter e origem. A Facção menor se propõe continuar a tradição escocesa.

7. A vivência religiosa dos protestantes

Até onde é possível apreender os fatos históricos ocorridos em ciclos precedentes, recolhe-se a impressão de que os reformadores introduziram alterações radicais na vivência religiosa de grande número de comunidades européias.

Não se trata de supor que as pessoas, no fim da Idade Média houvessem deixado de temer a Deus ou que a sociedade assistisse a uma circunstância de total dissolução dos costumes. É provável mesmo que os fenômenos que afetavam a hierarquia da Igreja Católica – preferência pelo luxo e pela ostentação, grande envolvimento nas questões temporais, redução da prática religiosa a alguns ritos burocratizados – àquela estivessem circunscritos. O comum das pessoas continuaria cumprindo estritamente as suas obrigações religiosas. Parece indiscutível que na sociedade medieval se haja estabelecido o primado da salvação.

A grande mudança trazida pelos protestantes encontra-se no fato de que colocam em primeiro plano a responsabilidade individual. Agora os crentes não têm a quem recorrer para obter o perdão pelos seus pecados. Incumbe-lhes avaliar a própria conduta auscultando a consciência.

Para tornar real essa possibilidade, os convertidos devem ser instruídos pois terão que colher pessoalmente os ensinamentos da fé. Tais ensinamentos encontrarão diretamente na Bíblia.

A essa idéia de responsabilidade individual, adiciona-se a exigência de grande humildade diante de Deus. No texto intitulado "Da liberdade do cristão" (1520), escreve Lutero: "Se, agora, perguntares: qual é a Palavra que propicia tão grande Graça, e como devemos aproveitá-la? – a resposta será: não é outra coisa senão a pregação a respeito de Cristo, como está no Evangelho. Deve ser de tal forma, e apresentada de tal maneira, que ouças nela o próprio Deus falando a ti, dizendo-te como toda a tua vida e obra de nada valem diante d'Ele, mas coma, ao contrário, com tudo que há em ti, terás de perecer eternamente. Se acreditares nisso verdadeiramente, como afinal te cabe crer, terás de desesperar de ti mesmo e confessar, com toda a verdade, como o faz Oseas, 13:9: "Tua ruína, ó Israel, vem de ti, e só de Mim o teu socorro". Para que, assim, possas ficar livre de ti, e afastar-te de ti, isto é, para que escapes à destruição, Ele te oferece o Seu querido filho Jesus Cristo, e por intermédio nele, te manda Sua Palavra viva e confortadora: deves entregar-te a ele, a Cristo, com firme fé, e depositar toda a confiança, alegremente, nele. Por amor a esta fé, todos os teus pecados te serão perdoados, toda a tua ruína será superada, e tu serás justo, sincero, satisfeito, piedoso, sendo cumpridos todos os mandamentos, e ficando tu livre de todas as coisas. Assim diz São Paulo, em Rom., capítulo 1: "O cristão justo viverá só de sua fé"; e em Rom., 10: "Cristo é o fim e o cumprimento de todas as leis para aqueles que nele crêem...".

A par disto, os reformadores buscaram popularizar uma idéia de Deus mais afeiçoada aquela que aparece no Velho Testamento, como uma figura implacável, capaz de impor castigos terríveis a todos os que se insurjam contra a sua palavra.

No documento que redigiu a propósito da revolta camponesa na Alemanha, Lutero ameaça a nobres e camponeses com a ira divina. Aos primeiros adverte do seguinte modo:

"Avante, pois, já que sois a causa de tamanha ira de Deus, certamente Ele se vingará em vós, se não vos corrigirdes a tempo. Os sinais do céu e os milagres sobre a face da terra são avisos para vós, e nada de bom vos prenunciam, e nada de bom vos acontecerá. Já sofremos uma grande parte da ira de Deus, porque Ele nos tem mandado muitos falsos mestres e profetas, e assim, com a confusão e blasfêmia reinantes desde então, já não merecemos mais que o inferno e a condenação eterna. O outro pedaço também já nos é servido, pois os camponeses se aglomeram em bandos, e a consequência disso só poderá ser, a menos que Deus, movido pelo nosso arrependimento, o impeça à última hora: a desgraça, a destruição e a devastação da Alemanha, com assassinatos e derramamentos de sangue dos mais horríveis.

"Uma coisa, porém, deveis saber, queridos senhores. Deus providenciará para que não se possa nem se queira tolerar por mais muito tempo a vossa fúria. Tereis de afastar-vos ou dar lugar à Palavra de Deus. Se não quiserdes fazê-lo de bom grado, tereis de ceder à força, e de medo que será em vosso prejuízo. Mesmo que sejam derrotados todos eles, não serão batidos: Deus há de despertar outros contra vós. Porque Ele quer e há de vos bater. Não são os camponeses mesmos, prezados senhores, que na verdade se põem contra vós; é o próprio Deus que vos contraria, que castiga vossa fúria."

Quanto aos camponeses, diz-lhes entre outras coisas: "Em primeiro lugar, queridos irmãos: Usais o nome de Deus e vos chamais de grupo ou sociedade cristã, e alegais que quereis proceder a agir de acordo com o direito divino. Muito bem. Então, sabeis também que não se deve usar o Nome, a Palavra e o Título de Deus em vão, como reza o terceiro mandamento: 'Não invocarás o Nome do Senhor teu Deus em vão'. E ele acrescenta e diz: 'Porque o Senhor não terá por inocente o que tomar o Seu Nome em vão'. Aqui está o texto, claro, incontestável, que é dirigido tanto a vós como a todos os homens, e sem qualquer aceção de número ou quantidade, direito ou susto, porque a ira de Deus vos ameaça, da mesma forma como ameaça a nós e a todos os outros. Deus é, como bem sabeis, bastante poderoso e forte diante de vós para punir-vos como anuncia este trecho, se tomardes Seu Nome em vão. Assim, simplesmente, não tendes de esperar felicidade, mas todo infortúnio possível, se usardes Seu Nome falsamente. Diante disso, aconselho-vos a que saibais proceder de acordo com o mandamento, e aceitai minha amável admoestação. Para Ele, que imergiu todo o mundo no dilúvio e destruiu Sodoma num grande incêndio, é algo insignificante estrangular quantos camponeses queira, e impedi-los de seus intentos. Em segundo lugar, não é tão difícil provar que sois vós que estais usando e maculando o Nome de Deus. Assim, também não cabe dúvidas sobre a desgraça que finalmente vos esperará – a não ser que Deus não seja verdadeiro. Eis que aqui está a Palavra de Deus, que fala pela boca de Cristo: 'Aquele que empunhar a espada, pela espada perecerá'; isto não quer dizer senão que ninguém deve atrever-se, criminosamente, a fazer uso da violência por conta própria, mas, como diz São Paulo, todos devem sujeitar-se à autoridade, com temor e respeito. Como poderíeis, assim, passar por cima desses ditados e da destra de Deus, quando vos vangloriais de estardes seguindo o direito d'Ele, e no entanto tomando a espada e rebelando-vos contra a autoridade instituída por Deus? Não achais que o julgamento de São Paulo vos há de atingir? A quem resiste à ordem de Deus, sobrevir-lhe-á a condenação. Pois é o que significa, exatamente, tomar o Nome de Deus em vão: alegar o direito de Deus, e ao mesmo tempo agir, em Seu Nome, contra o direito d'Ele. Muita cuidado, queridos senhores; no fim isso não dará bom resultado".

Na *Instituição da Religião Cristã*, Calvino escreve que "todos aqueles a quem o Senhor adotou e recebeu em Sua companhia se devem preparar para uma vida dura, laboriosa, plena de trabalho e de infinitos gêneros de males. É o bom prazer do Pai Celeste, de agir assim com Seus servidores, a fim de experimentá-los". Para Calvino, Deus tem que atuar perpetuamente

no sentido de mostrar aos homens a sua imbecilidade para que a vã confiança não os incite a erguer-se contra Deus. "Humilhados – afirma – aprendemos a implorar Sua virtude". Ao que acrescenta: "O Senhor tem ainda uma outra razão para afligir seus servidores: para provar a sua paciência e instruí-los na obediência".

Unanimemente, os grandes reformadores incitaram os crentes a fugir do ócio e a dedicar-se com afinco ao trabalho.

Desse conjunto de elementos resultou uma alteração radical na vivência religiosa daquelas comunidades que aderiram ao protestantismo. Essa alteração teve como principal resultado tornar a vida do crente um todo coerente, o que serviu de ponto de partida para as grandes transformações sociais ocorridas na Época Moderna.

VI. O FUNDO MÍSTICO DO ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO: O MARXISMO COMO EXEMPLO

1. Caracterização geral

A questão da vivência religiosa no mundo contemporâneo reveste-se de características inéditas, decorrentes da peculiaridade assumida hodiernamente pela cultura ocidental. O século XIX foi o período do cientificismo e das grandes religiões civis: "*nouveau christianisme*" de Saint-Simon, "*religion de l'humanité*" de Comte, redenção dos oprimidos contra os opressores apregoada por Marx, etc. Todos esses ensaios salvíficos ancoram, como o demonstrou Talmon na sua clássica obra *Messianismo político*, na proposta da "*religion civil*" feita por Rousseau. O fanatismo da Revolução Francesa, com as suas lideranças jacobinas empunhando a bandeira da cruzada republicana, a fim de estabelecer o que Robespierre e Saint-Just denominavam de "reino da virtude", é uma trágica prova da força da nova religião apregoada pelo filósofo de Genebra. Em idênticos termos exprimir-se-iam os castilhistas brasileiros, autores do modelo de autoritarismo republicano mais acabado da história brasileira, fenômeno que está presente nos diversos países ocidentais.

Em última instância, no entanto, a religião civil rousseauiana, bem como as suas congêneres saintsimoniana, comteana e marxista, deitam raízes na fonte medieval do messianismo político: a obra do frade calabrés Joaquim de Fiori. Herdeiro da tradição gnóstica, Joaquim estruturou rica concepção da filosofia da história, segundo a qual três épocas suceder-se-iam na *démarche* do homem rumo à escatologia: criação, redenção e conquista da plenitude. A primeira seria obra do Pai, a segunda incumbência do Filho e a terceira obra do Espírito Santo. A peculiaridade da interpretação gnóstica do processo situa-se na terceira etapa: ao contrário das duas anteriores, onde o ator principal é Deus, na terceira o Espírito dá aos homens o poder de se conduzirem sozinhos até a plenitude. A questão do conhecimento nessa última etapa já não seria, como nas anteriores, uma questão de fé. A intuição do fim último da história é problema de sabedoria humana. Na idade do Espírito Santo todos os homens serão seres morais e haverá paz e abundância. Essa é a remota origem, no século XIV, no limiar da modernidade, do indisfarçado laicismo que percorre as grandes religiões civis dos séculos XVIII e XIX. A ciência salvará o homem. A redenção é problema de conhecimento. Por isso a feição cientificista das grandes propostas salvíficas de Rousseau, Saint-Simon, Comte e Marx. Na identificação dessa vertente do messianismo político da modernidade, além de Talmon, contribuíram decisivamente dois autores: Henri de Lubac, com o seu clássico livro intitulado *A posteridade espiritual de Joaquim de Fiori* e Eric Voegelin com a obra *A nova ciência da política*. Segundo eles, a concepção triádica da história, presente na teologia russa (com a teoria das três Romas desenvolvida pelo teólogo de cabeceira de Ivã IV o Terrível, Filofei de Pskov), no pensamento de Turgot, bem como no de Hegel, Saint-Simon, Comte e Marx, mesmo a visão messiânica do III Reich que empolgava aos ideólogos do nazismo, decorrem da semente de gnosticismo moderno plantada na obra de Joaquim de Fiori. Em estudo recente intitulado *Messianismo político e teologia da libertação*, Ricardo Vélez Rodríguez mostrou a filiação da nova "teologia dos pobres" a essa tradição joaquimita-saintsimoniana. Estudo importante para avaliar o peso que a "religião civil" ainda tem na cultura ocidental, é a obra de José Osvaldo de Meira Penna, intitulada *A religião do século XX*.

Em que pese a importância do fenômeno da "religião civil" no mundo contemporâneo, podemos dizer que essa manifestação é ainda uma herança do século XIX, não se constituindo

por isso em aspecto exclusivo e típico da problemática religiosa no século XX. Há evidentemente no comtismo, no marxismo e na teologia da liberação atuais, uma espécie de anacronismo: são revivescências do cientificismo oitocentista, já definitivamente superado na história cultural do ocidente

O que é específico da problemática religiosa do homem do século vinte no ocidente? Duas guerras mundiais, o risco do holocausto nuclear, a degradação do meio ambiente causada pelo industrialismo e a expansão urbana descontrolada, a técnica a serviço da escravidão coletiva nos regimes totalitários, a prática das lavagens cerebrais, os "gulags", em uma palavra, os recursos da ciência e da tecnologia postos a serviço da destruição da pessoa humana, eis o grande paradoxo dramaticamente esboçado por Georges Gusdorf em *A agonia da nossa civilização*. A comprovação existencial da capacidade humana de destruição deitou pelo chão, já no início do século XX, os ideais racionalistas da *belle époque*, que afundou languidamente junto com o Titanic, nas geladas águas da desesperança e da descrença.

É essa sombria antevisão da possibilidade do nada o pano de fundo em que se coloca hodiernamente a problemática religiosa. Embora existam muitas obras que refletem sobre o tema, duas são particularmente interessantes porque se projetam sobre o problemático binômio fê-desesperança, ou melhor, descrença-desesperança: fazemos referência ao clássico estudo de Charles Moeller intitulado *Literatura do século XX e cristianismo* e ao livro do pensador espanhol José Luiz Aranguren intitulado *A crise do catolicismo*. Embora respondendo a uma problemática bastante típica dos católicos no período pré e pós conciliar, ambas as obras conseguem refletir sobre aspectos fundamentais da vivência religiosa hodierna, enquanto tal.

Para aprofundar o entendimento dessa problemática, transcrevemos dois textos dedicados à comprovação do fundo místico do ateísmo contemporâneo, tomando ao marxismo como exemplo. O primeiro é do estudioso brasileiro Walter Rehfeld. E, o segundo, de Joseph Hoffner, na época Cardeal de Colonia (Alemanha).

2. Elementos escatológicos na filosofia da história de Marx

Walter Rehfeld⁽¹⁾

a) Propósito

É propósito deste trabalho não apenas constatar a existência de elementos escatológicos na filosofia da história de Marx, o que tem sido feito reiteradas vezes, mas mostrar as funções que tais característicos desempenham no pensamento deste autor; em outras palavras, cabe-nos evidenciar como o reconhecimento destes fatores pode contribuir positivamente para a compreensão da obra, e contribuir, também, para a solução de vários problemas que os textos de Marx colocam.

O procedimento que se impõe, consiste, pois, no seguinte:

1º. - formular as principais características da escatologia clássica representada, ao nosso ver, pela escatologia judaico-cristã da época compreendida entre a profecia bíblica e os textos do Novo Testamento. Esta nossa restrição a uns poucos testemunhos fundamentais da visão escatológica impõe-se pela vastidão da literatura pertinente que encontramos em numerosas culturas e nas mais variadas épocas;

2º. - demonstrar em seguida, pelos exemplos da filosofia da história de Hegel e de Marx que característicos escatológicos, nos contextos em que se encontram, não constituem, apenas, fenômenos acidentais, mas representam uma consequência necessária da aplicação de determinados princípios, tidos como orientadores do desenvolvimento do sujeito, ou dos sujeitos, da história;

3º. - destacar as principais estruturas que devem ser entendidas como escatológicas no pensamento histórico de Marx e mostrar a sua função dentro da totalidade desta concepção de história.

b) Os principais característicos da escatologia clássica

1. Etimologia e significados do termo escatologia.

Literalmente, "escatologia" é "conhecimento das coisas últimas". Embora a palavra grega *escatos* signifique "extremo", tanto no sentido espacial como temporal, é particularmente neste último que a escatologia compreende o "derradeiro". Preocupa-se com o que aconteceu ou acontecerá nos confins do tempo vivencial, entendido individual ou coletivamente.

A identificação do *eschaton* com "realidades e valores últimos que são absoluta e incondicionalmente necessários", contrastando com "realidades e valores finitos, progressivamente relativizados pela razão", como a estabelece Ernst Troeltsch, parece-nos ampliar unilateralmente, para sua essência toda, um único dos característicos da escatologia, ou seja, a necessidade absoluta do advento das ocorrências derradeiras e o caráter absoluto dos princípios do desenvolvimento histórico em que toda escatologia se apóia. Mas nem todas as "realidades e valores últimos que são absoluta e incondicionalmente necessários" são escatológicos! Correntes importantes do pensamento filosófico, religioso, moral e mesmo estético buscam o absoluto sem, somente por este fato, poderem ser qualificadas como escatológicas, restringindo-se o escatológico exclusivamente aquilo que se relaciona com acontecimentos concretos nos confins do tempo.

A era em que vivemos, confinada, como está, entre os seus extremos escatológicos, bem pode representar apenas um período entre muitos, no quadro de uma cosmologia periódica, segundo a qual o mundo sempre renasce, cresce, decai e morre eternamente de novo. Talvez a noção de um tempo circular antecedeu a nossa representação linear.

Realmente, o "derradeiro" refere-se, também, ao extremo passado, identificando-se em muitas mitologias com as condições primitivas, pré-históricas de uma vida feliz, pura e imaculada, donde emergiu, definitiva e irreversivelmente, o homem histórico imperfeito e sofredor.

Mas desde que o homem vive acomodado com o seu passado que já faz parte da consciência do seu "Eu", o que realmente o ameaça, deslumbra e preocupa é o futuro. Consequentemente, é o *eschaton* do futuro que vai monopolizando a atenção do pensamento escatológico.

O futuro pode ser encarado do ponto de vista individual ou coletivo. O que espera o homem após a sua morte é a questão crucial, colocada pela escatologia individual. Na medida em que, depois da morte, recebemos uma recompensação das nossas ações em vida, confirma-se a validade dos ensinamentos religiosos e integra-se a escatologia individual na

esfera exclusiva das religiões de redenção pessoal impondo, senão a plena aceitação das doutrinas religiosas, pelo menos a realização dos seus valores fundamentais.

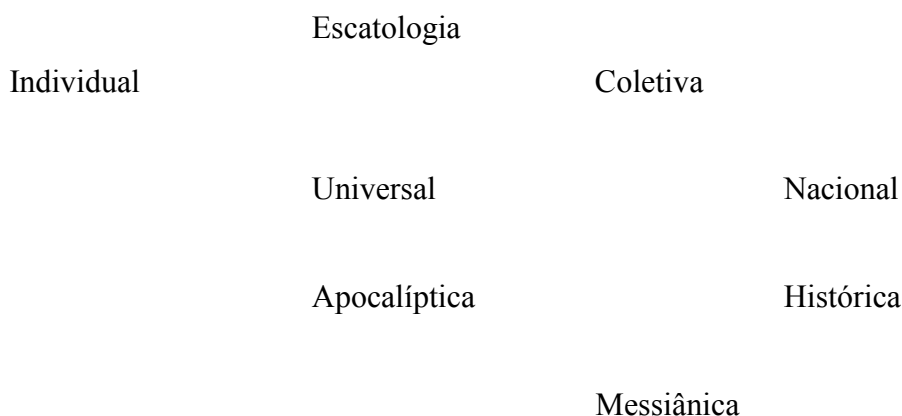
O mesmo não se pode afirmar com relação à escatologia coletiva com as suas fortes implicações sociais e políticas e o seu arraigamento em condições históricas concretas de insatisfação popular, oriunda de opressão, injustiça e exploração do homem pelo homem. Somente a escatologia coletiva pode servir de referência numa investigação dos elementos escatológicos na filosofia da história de Marx.

A esperança de uma derradeira ordem política e social pode restringir-se ao futuro do próprio povo. Neste caso, falamos de escatologia nacional. Vemo-la dominar na profecia do Velho Testamento, com algumas exceções muito importantes e significativas.

A perspectiva de uma convivência perfeita dos homens pode reunir todo o gênero humano, caso em que a escatologia é caracterizada como universal, igualmente exemplificada por certos textos da profecia bíblica, por certos escritos apócrifos e trechos do Novo Testamento.

Tanto a escatologia universal como a nacional preconizam: ou um desenvolvimento necessário, determinado exclusivamente por forças naturais e sobre-humanas e revelado pelo apocalipse; ou um desenvolvimento histórico em que as aspirações e os atos dos homens decidem, em última instância, o curso dos acontecimentos. Finalmente, tanto a escatologia apocalíptica como a escatologia histórica combinam-se, em proporções infinitamente variáveis, no tipo mais difundido de escatologia coletiva, no messianismo, segundo o qual os fins da história serão atingidos, apenas, pela decisiva intervenção de um ungido de Deus, de um Messias. O messianismo é hoje conhecido e estudado na tradição de muitos povos das Américas, da África e da Melanésia que não têm a menor relação com as culturas antigas do Oriente Próximo onde essa forma de escatologia já existia muito antes, mesmo que os profetas do Velho Testamento lhe imprimissem a sua feição clássica.

Podemos, pois, resumir os múltiplos significados do conceito "escatologia" no seguinte esquema:



2. Característicos principais da escatologia clássica

a) Motivação na Insatisfação Política e Social.

Toda escatologia coletiva tem por ponto de partida a insatisfação política e social. O primeiro exemplo documentado que possuímos desta regra universal consiste no famoso

papyrus de Ipuwer no qual um sacerdote, uns 2.000 anos antes de Cristo, descreve a desordem e a miséria sociais reinantes no Egito dos seus dias, traçando um quadro vivo das constantes violações das fronteiras por poderosos inimigos e da decadência moral, causada pela extrema pobreza do povo. Em condições tão desesperadoras, a única esperança é o surgimento de um rei salvador, "em cujo coração não existe o mal e que seja pastor de todos os homens".

Não somente no Egito mas também na Babilônia antiga encontramos a idéia da realeza salvadora que livra a nação de todos os seus males econômicos, políticos, sociais, militares e morais. Numa taboinha, anterior ao reinado do famoso Khamurapi (ca. 1955 a 1913 a.C.), explica-se a miséria dos homens pelo fato de que os deuses celestes, inimigos dos homens, guardam nos céus os símbolos da realeza – o cetro, a tiara e o diadema – até que o poderoso Étana, montado numa águia, consegue raptar estes troféus e tornar-se, ele próprio, o rei salvador nas terras. Há, também, na Biblioteca de Assurbanipal, na literatura dos *Omina*, uma carta de um vidente na qual prevê, para o seu monarca, um governo em que, além da prosperidade geral, das chuvas abundantes e das boas colheitas, "os anciãos saltam, as crianças cantam, as moças exultam de alegria, as mulheres concebem, dão à luz, fazem meninos e meninas, a reprodução vai bem; revivem os que eram doentes há muitos dias, saciam-se os esfomeados, os magros se tornam gordos e os nus cobrem-se de vestimentas." Conclui-se que em todo o Antigo Oriente é muito difundida a idéia messiânica de uma transformação radical e irreversível, operada por um rei escolhido, das condições sociais e políticas com as suas conotações morais.

Igualmente evidente é o motivo da insatisfação social e política, fonte de esperanças de salvação, na versão clássica da escatologia coletiva, criada pelos profetas do Velho Testamento. Entre os numerosos textos que poderiam servir aqui de documentação, uma famosa passagem de Daniel (12, 1): "E haverá um tempo de miséria como igual não houve desde que se tomou povo até o presente tempo, e naquele tempo será salvo o teu povo". Este "tempo de miséria como igual não houve" é vivamente descrito em muitos textos da literatura profética. Por exemplo: "Pois eis que o Senhor, Deus dos Exércitos, tira de Jerusalém e de Judá o sustento e o bordão, todo sustento de pão e todo sustento de água; (tira) o valente e o guerreiro, o juiz e o profeta e o adivinho e o ancião; o capitão e o encantador perito. Dar-lhes-ei meninos para príncipes e caprichos infantis dominarão sobre eles. E o povo será oprimido, oprimirão uns aos outros, homens ao homem, próximo ao próximo" (Is. 3, 1-5). Citando Hans Kohn, Maria Isaura Pereira de Queiroz caracteriza "todo fenômeno messiânico" "pela crença na vinda de um redentor *que porá fim à presente ordem das coisas*, universalmente ou para um só grupo, instituindo neste mundo uma nova ordem de justiça e de liberdade".

A insatisfação com a ordem social e política existente é universalmente motivo de esperanças no advento de uma nova ordem, não somente como se manifestam no "fenômeno messiânico" mas como aparecem em toda escatologia coletiva. Prova isto o próprio texto de Daniel, citado acima, o qual, como muitos outros textos proféticos, embora escatológico não é messiânico, e a vasta literatura apocalíptica que também é escatológica, embora, em muitos casos, não mencione um redentor. De forma feliz, Gerardus v.d. Lecuw acentua o relacionamento necessário de toda escatologia coletiva com determinadas condições políticas e sociais: "Mas jamais deveria (o milênio) ser separado da realidade histórica.... O mundo sempre permanece mundo e sem o centro, formado pela história, não pode haver nem começo, nem fim". Em outras palavras: sem as condições reais, econômicas e sociais, políticas e morais de um presente histórico, nenhum *eschaton* é concebível, nem um derradeiro começo, nem um derradeiro fim.

b) A Dialética da Miséria

Existe, no entanto, um ritmo todo especial na intensidade da miséria, material e espiritual, que fundamenta as expectativas escatológicas. Terá que ser atingido o degrau mais baixo de infelicidade para poder iniciar-se uma reviravolta radical a culminar no estado supremo da salvação. A exaltação da redenção final tem que ser antecedida por um período de degradação máxima. Haverá um tempo de miséria como igual não houve, desde que se tornou povo, até o presente tempo, e naquele tempo será salvo o teu povo" reza eloqüentemente o texto citado do livro de Daniel. Inúmeras outras passagens, principalmente entre os discursos dos profetas, poderiam ser indicadas para ilustrar o que queremos caracterizar como "dialética da miséria". Limitar-nos-emos a um texto correspondente do Novo Testamento que evidencia esta mesma estrutura, característica da visão escatológica: "Pois haverá, então, grande tribulação, tal como nunca houve, desde o princípio do mundo até agora, nem haverá jamais. Se não se abreviassem aqueles dias, ninguém seria salvo; mas por amor aos escolhidos, esses dias serão abreviados.... Logo depois da tribulação daqueles dias, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do céu e as potestades do céu serão abaladas. Então, aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem." (Mt. 24, 21-23 e 29-30).

Todo este movimento rítmico é resumido nas poucas palavras de um versículo do Salmo 90 (v. 3): "Reduzes o homem ao pó e dizes: Retornem, filhos do homem", texto que sugere que esta estrutura c~ "dialética da miséria" não se restringe à escatologia coletiva, mas se estende igualmente à escatologia individual.

c) A Transformação Qualitativa

O homem e a sociedade que, segundo a "dialética da miséria", são "reduzidos ao pó" e chamados a se reerguerem para uma vida nova e perfeita, passam por uma transformação total e irreversível. Não se trata de uma melhoria gradativa resultante em condições comensuráveis com as anteriormente existentes: não se trata, portanto, de uma transformação quantitativa, apreciável na base de grandezas já existentes anteriormente, mas de uma mudança radical da própria natureza do homem. O homem tornar-se-á bom e a maldade desaparecerá para sempre. "Não farão o mal, nem causarão destruição em todo o meu santo monte, pois a terra estará cheia do conhecimento de Deus, como as águas cobrem o mar" (Is. 11, 9). Justiça e paz reinarão entre os homens. "Pois de Sião sairá a Lei e de Jerusalém a palavra de Deus. Fará justiça entre as nações e dará a sua lição a muitos povos; e forjarão as suas espadas em relhas de arado e as suas lanças em podadeiras: não levantará povo contra povo a espada, nem apreenderão mais a guerra" (Is. 2, 3-4). Abundância em mantimentos e o pleno gozo das riquezas naturais tornarão o novo homem feliz para sempre. "Eles edificarão casas e nelas habitarão; plantarão vinhas e comerão o seu fruto. Não edificarão para que outrem habite; e não plantarão para que outrem coma" (Is. 65, 21-22). Não haverá mais exploração do trabalho alheio e a justiça social reinará no convívio humano.

Tudo isto se torna possível exclusivamente devido à mudança radical que o homem sofreu, porque "também vos darei um coração novo e dentro de vós porei um espírito novo; tirarei da vossa carne o coração de pedra e dar-vos-ei um coração de carne" (Ez. 36, 26). Resultará um homem inteiramente novo e qualitativamente diferente, numa sociedade também completamente transformada, "remida pela Lei e pela justiça" (Is. 1, 27).

d) A Concomitância das Transformações do Homem, da Sociedade e do Cosmo.

Uma mudança tão fundamental do homem e da sociedade não se pode restringir ao âmbito humano: tem que atingir igualmente o mundo dos animais e a natureza em geral. Pois somente como princípios universais e cósmicos, impostos pela vontade todo poderosa de um Deus único e de atuação infinita, o amor e a paz podem tornar-se plenamente efetivos. O homem pode desfrutar de plena segurança somente se "o lobo habitar com o cordeiro e o leopardo se deitar com o cabrito e o bezerro; o leãozinho e o animal cevado andarem juntos e um menino pequeno os conduzir; a vaca e o urso pastarem junto e junto deitarem as suas crias e o leão comer palha como boi; a criança do peito brincar sobre a toca da cobra e a criança desmamada meter a mão no buraco da víbora" (Is. 11, 6-8). Mesmo as esferas celestes serão atingidas pela transformação: "Deus criará céus novos e uma guerra nova e não persistirão na maioria as coisas passadas, nem serão mais lembradas" (Is. 65. 17).

Somente num universo inteiramente transformado, pode uma humanidade completamente mudada levar uma vida totalmente nova, cujos princípios morais têm que regular o cosmo inanimado conjuntamente com toda a natureza viva, ficando, deste modo, excluída de antemão toda possibilidade de conflitos.

e) A Verificação do Absoluto na Escatologia

Uma transformação tão radical do mundo todo não pode advir por acaso. Deve ter raízes profundas na própria estrutura do universo. Estas exprimem-se na universalidade de alguns conceitos básicos: 1) o conceito de uma direção suprema, pela vontade de Deus, de tudo quanto acontece, tanto no âmbito humano como na natureza física; 2) o caráter moral da vontade divina: Deus dirige o mundo segundo critérios que são essencialmente morais; 3) como consequência dos primeiros dois conceitos básicos: há uma história universal levada necessariamente a um fim último. Somente na base destes pressupostos torna-se necessário o advento do estado milenar, preconizado pelos visionários escatológicos. As suas esperanças podem salvar-se da gratuidade apenas pela admissão de um absoluto que garante a cosmovisão totalizante.

Muitas vezes, frente ao racionalismo sistemático da filosofia grega, esquece-se ou subestima-se um outro esforço de universalização que não é ontológico mas moral, esforço representado pela busca profética do absoluto. A profecia bíblica estava à procura de critérios universais, não como decorrem da racionalização da nossa experiência da natureza, mas sim da generalização de uma experiência toda especial do dever-ser. Não a interpretação filosófica do mundo, mas a sua transformação. Para servir-me de uma famosa formulação de Marx, era o seu intuito a implantação de um sentido no real e, conseqüentemente, a sua superação como mero real. No monoteísmo do Velho Testamento, o real é rebaixado a uma criação do nada o que constitui, em todos os tempos, um verdadeiro escândalo para o pensamento filosófico. Mas este rebaixamento aniquila "o ser das coisas para atingir o ser da vontade pura e da ação pura". O real torna-se aqui o insignificante e algo que não é real assume importância decisiva. Para Hegel, a busca profética do absoluto significa que "o espírito desce para dentro de si mesmo e compreende o princípio abstrato fundamental do espiritual. A natureza, que no Oriente é o primeiro e básico, é agora *abaixada à condição de criatura* e o espírito torna-se agora o primordial".

Por esta modalidade profética de universalização, não é mais a realidade que se quer compreender, mas o devir como ato de criação – divina ou humana – estabelecida a comensurabilidade indispensável para a compreensão moral da história que, ela somente, possibilita a escatologia judaico-cristã e torna necessários os acontecimentos derradeiros.

f) Correlação das Coisas Derradeiras com as Coisas Presentes

Já frisamos, baseados numa observação de v.d. Leeuw, que, sem as condições reais, econômicas e sociais, políticas e morais de um presente histórico, nenhum *eschaton* seria concebível e que a escatologia, justamente por tratar das coisas derradeiras, dos acontecimentos nos confins do nosso tempo, tem que relacioná-los a algum presente, a este nosso tempo. Há, portanto, uma ligação necessária entre os estados iniciais e finais da nossa existência e o mundo presente. Somente em determinado sentido as coisas derradeiras que a escatologia preconiza, constituem estados extra-históricos: no sentido em que, pelo radicalismo da transformação que representam perfazem uma cisão intransponível ao processo normal de desenvolvimento histórico. Em outro sentido, os *eschata* pertencem plenamente à história com a qual, e somente junto com a qual, constituem uma única estrutura de sentido histórico.

Este, obviamente, pode tornar-se consciente no homem do presente de cuja ação decisiva pode depender, totalmente ou em parte, o próprio futuro. *Desde modo, através da consciência do sentido da história a pós-histórico pode tornar-se fator decisivo na própria história.* O seu caráter transcendente pode transformar-se num poderoso estímulo imanente.

c) Escatologia e generalização histórica

1. Na escatologia clássica

Como acabamos de ver, na escatologia clássica judaico-cristã uma bem determinada modalidade de generalização produz uma cosmovisão coerente que marca os limites inclusive das possibilidades que a história oferece e, conseqüentemente, fixa os confins escatológicos do tempo. O princípio de justiça na convivência humana, por exemplo, ou o princípio de solidariedade, uma vez plenamente realizados, não dão mais margem a qualquer progresso ulterior. Uma história, orientada para fins como estes pela suprema vontade de Deus, alcança a sua derradeira demarcação no momento, em que tais objetivos tiverem sido plenamente atingidos.

Evidenciou-se, também, que na escatologia clássica os derradeiros objetivos da história se formulam em oposição a uma realidade profundamente condenável, da qual constituem uma crítica contundente. Contudo, esta mesma realidade condenável resulta da própria criação divina que adquire certa independência com relação ao seu criador, estabelecendo-se forte desnível entre criador e criatura e a possibilidade de uma crítica da criação em termos de verdadeiras intenções do criador. Não resta dúvida, no entanto, que, segundo o conceito da escatologia clássica, reina, suprema, uma única vontade, cósmica e universal que, embora admita um dualismo provisório para introduzir entre os valores da ação humana o mais precioso do livre arbítrio, nem por isso exige a superação de todo mal pela aproximação da criatura ao criador e aos seus objetivos últimos. Desta forma, o que deve ser alcançado pela história é predeterminado primordialmente no próprio ato que criou o mundo e a sua ordem.

2. A visão hegeliana da história: A unidade do espírito e a sua apoteose final no "Saber Absoluto"

Durante séculos a Europa moderna focalizou a sua atenção nos fatos objetivos, desconsiderando totalmente o lado subjetivo pelo qual estes fatos são encarados. Mas o objeto

apresenta-se de modos muito diferentes, de acordo com o progresso do conhecimento, a partir da captação da mera aparência até a compreensão plena daquilo que é essencial. "A definição dialética define o movimento das coisas daquilo que elas não são para aquilo que elas são", ou seja, da sua aparência para a sua essência. Qualquer conceito, como resultado de todo um processo cognoscente, depende sempre da prática humana, mesmo sendo esta apenas uma prática filosófica ou científica. Assim, o homem chega a compreender o seu mundo "como um universo histórico, no qual os fatos estabelecidos são obras da prática histórica do homem. Essa prática (intelectual e material) é a realidade nos dados da experiência." Foi a obra de Hegel que abriu à filosofia europeia este novo caminho do pensamento dialético, caminho que também Karl Marx iria seguir mais tarde.

Surge, portanto, a pergunta: uma vez que a dialética desvela um universo histórico – sendo que toda história pressupõe a interpretabilidade da sucessão dos fatos segundo determinados sentidos – devemos, então, concluir que a dialética pressupõe alguma escatologia na medida em que prevê a plena realização destes mesmos sentidos? E, consequentemente, apresentam-se característicos escatológicos também num sistema rigorosamente monista como a filosofia hegeliana, onde a autoridade normativa é inerente à própria realidade, ao invés de enfrentar o mundo no conceito de um Deus transcendente, como acontece na escatologia clássica? Há, portanto, possibilidade de uma escatologia totalmente desvinculada de qualquer conotação teológica?

Numa única realidade que, sem poder receber impactos de fora, apenas se explicita nas suas múltiplas faces de desenvolvimento, toda transformação é autotransformação. A determinação, à qual esta transformação obedece, é autodeterminação. O espírito, a única realidade que Hegel admite, manifesta-se de dois modos: na natureza que é espírito exteriorizado, "exteriorização eterna da sua *subsistência* e o movimento que o sujeito (o próprio espírito) produz". O outro modo de manifestação do espírito é a história "o devir consciente, devir que se explicita – o espírito exteriorizado no tempo". Nos dois modos da sua manifestação, o próprio espírito, a sua totalidade, é determinante. Somente que no segundo caso, "o todo, embora não compreendido, é anterior aos seus movimentos", enquanto que na natureza "os movimentos aparecem antes que o todo preenchido".

Qual é, segundo Hegel, o sentido geral da autotransformação do espírito que representa a história universal? Do modo mais geral, esta pode ser caracterizada como "representação do espírito na conquista, pelo trabalho, do conhecimento daquilo que é em si". "Deve ser dito do absoluto que é essencialmente resultado, que somente no fim chega a ser aquilo que é de verdade; e justamente nisto consiste a sua natureza de ser realidade, sujeito ou tornar-se-ia-mesmo". Estas palavras indicam claramente que há um fim da autotransformação do espírito, momento em que tiver chegado a ser plenamente "aquilo que é de verdade", momento em que também a história universal há de findar porque se cumpriu o sentido geral que a orientou.

Numa outra formulação, a história "é o progresso na consciência da liberdade que temos que entender na sua necessidade" Hegel define a liberdade como "o estar consigo mesmo" que "é uma particularidade do espírito". "Justamente isto é liberdade", diz Hegel, "pois quando for dependente, refiro-me a um outro que não eu". A auto-conscientização do espírito é o reconhecimento progressivo que todas as coisas que parecia perceber, tudo que lhe parecia objeto, realmente não passa de exteriorização de si próprio de modo que, progressivamente, não resta nada de que o espírito pudesse depender a não ser de si próprio. A consciência de liberdade toma-se total, portanto, na medida em que todo conhecimento se toma auto-conhecimento. "Esta última configuração do espírito, o espírito que reveste o seu

conteúdo completo e verdadeiro inclusive com a forma da subjetividade, realizando, assim, o seu conceito como, também, permanecendo por esta realização dentro do seu conceito, (esta última configuração do espírito) é o saber absoluto".

O próprio tempo, dimensão em que todo desenvolvimento histórico se desdobra, possui uma função somente enquanto a última fase, o saber absoluto, não tiver sido alcançado. No momento em que o espírito chegar a se compreender plenamente, não haverá mais tempo. Pois, segundo Hegel, "o tempo é o próprio conceito que (apenas) existe e se apresenta à consciência como intuição vazia". Faltam-lhe ainda os seus conteúdos que terão que ser fornecidos, durante todo o decorrer da história universal, pela trabalhosa conquista "do conhecimento do espírito daquilo que é em si". Durante este processo de auto-conhecimento, a intuição vazia do tempo vem a ser preenchida gradativamente. "Portanto, o espírito aparece necessariamente no tempo e aparece no tempo durante todo o período em que ainda não tiver compreendido o seu conceito puro, isto é, enquanto não tiver aniquilado o tempo".

A auto-compreensão do espírito, no entanto, é um processo lógico, no qual, como em toda lógica, todos os passos são necessários. Jamais um conceito concretiza-se, preenche-se ao acaso; assim também o conceito do espírito é compreensível apenas por meio de categorias inerentes à sua própria essência e, portanto necessárias. Necessariamente há, pois, um fim na autotransformação do espírito uma "última configuração do mesmo", no qual "reveste o seu conteúdo completo e verdadeiro inclusive com a forma de subjetividade". Necessariamente, portanto, o espírito atinge o "saber absoluto" e necessariamente nele o tempo é aniquilado – pode-se imaginar um limite escatológico mais radical do que o desaparecimento do próprio tempo? "Somente no *fim* o absoluto chega a ser aquilo que é de verdade", chega a ser inteiramente livre e como este processo de auto-explicação é, como vimos, necessário, é somente no fim que necessidade e liberdade se fundem. Num monismo rigoroso, como o de Hegel, todos os desenvolvimentos possíveis são circunscritos pelo conceito da realidade única e, portanto, implicam num derradeiro limite, numa escatologia logicamente – ou na medida em que a lógica for dialética, *dialeticamente* – fixada e completamente independente de qualquer especulação teológica. A posição de uma realidade única exige a subsunção, sob um único conceito, da multiplicidade dos fenômenos, uma generalização radical, portanto, que, na medida em que é aplicada à evolução histórica, adquire, necessariamente, inegáveis características escatológicas.

3. Karl Marx: a produção e os seus limites escatológicos

Se também no caso de Marx tivermos que admitir a visão monista de uma realidade em evolução que se processa segundo determinada tendência irreversível, também nesta filosofia terão que aparecer fenômenos escatológicos quando os critérios que prescrevem o desenvolvimento da única realidade existente tiverem sido totalmente postos em prática.

Enfaticamente Marx proclama-se materialista e o caráter monista do seu pensamento parece-nos fora de dúvida. Concebe a realidade como material, opondo-se radicalmente à sua mistificação como "espírito" ou "consciência" da parte de Hegel. Contudo, o materialismo de Marx não é um materialismo mecanicista. Concebe a realidade em constante movimento dialético numa relação entre homem e natureza. Toda compreensão unilateral desta relação carece de sentido: não há homem sem natureza, nem natureza sem homem. "Somente conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser encarada de dois aspectos... dividida em história da natureza e história dos homens. Ambos os lados, no entanto, não podem ser separados; enquanto existirem homens, natureza e história dos homens

condicionar-se-ão mutuamente". "O homem é um ser da natureza, enquanto a natureza é um processo de humanização de si mesma". Esta relação dinâmica entre homem e natureza é a única realidade para Marx, realidade que se manifesta na produção.

A obra de Marx sofreu profundas transformações durante o seu amadurecimento. Assim, nas obras de juventude, esta realidade fundamental que é a produção, aparece sob o impacto da antropologia fieberbachiana: o homem, num processo de autocriação, resulta do seu próprio trabalho e nele se afirma. Na sua *crítica da dialética e da filosofia de Hegel*, Marx acentua que "a grandeza da fenomenologia hegeliana e do seu resultado final... consiste em que Hegel compreende a autoprodução do homem como processo... em que, consequentemente, compreende o homem objetivo, o homem que é verdadeiro porque é real, como resultado do seu próprio trabalho". Este mesmo processo é interpretado, nas obras de maturidade, como processo autocriador, não do homem mas da civilização, de todo o complexo econômico-social-político. "Vimos", diz Marx no *Capital*, "que o processo capitalista de produção constitui uma forma, historicamente determinada, do processo social de produção em geral. Este último é tanto o processo de produção das condições materiais de existência da vida humana" – fator "natureza" na relação natureza-homem – "como um processo que, movendo-se dentro de relações específicas, histórico-econômicas de produção, produz e reproduz estas próprias relações de produção e com elas os agentes deste processo", – fator humano da relação – "as condições da sua existência material e as suas relações mútuas, i.é., a sua determinada forma econômica de sociedade. Pois a totalidade destas relações, nas quais se encontram os agentes da produção com a natureza e uns com os outros, esta totalidade é justamente a sociedade" – nas obras da juventude, "o homem" – "encarada segundo a sua estrutura econômica".

Ora, esta totalidade desenvolve-se segundo critérios da razão, embora, entre as suas partes constituintes, "as forças produtivas da sociedade entrem em conflito com as relações existentes de produção". As forças produtivas crescem pela racionalização dos seus meios e dos seus métodos; a mesma tendência racionalizante cria a divisão de trabalho que institui a propriedade privada e a luta de classes. Estas relações de produção, inicialmente necessárias à racionalização do processo produtivo, acabam de embaracá-lo até que, pela própria lógica da evolução econômica, social e política, se torne inevitável a sua eliminação completa através da revolução proletária. Deste modo, fundamenta-se a síntese final entre forças produtivas e relações de produção numa sociedade sem classes com uma produção inteiramente socializada e racional.

Com a revolução proletária completada, portanto, um estágio será atingido, além do qual é impossível progredir. Necessariamente, pois, esta última fase do desenvolvimento econômico-social apresentará os característicos escatológicos, dos quais trataremos a seguir.

d) Elementos escatológicos e a sua função no pensamento de Marx

1. História, pré-história e pós-história

a) Materialismo Histórico e Fim Escatológico.

1) O materialismo histórico

Marx critica Hegel pelo que, na sua análise da história, parte de um sujeito "que somente vem se constituir como resultado; este resultado, o sujeito que se sabe

autoconsciência absoluta, é, portanto, o *Deus, espírito absoluto, a idéia que se sabe e realiza*. O homem efetivo e a natureza efetiva transformam-se, simplesmente, em predicados, em símbolos deste homem escondido e irreal e desta natureza irreal". Marx, ao contrário, pretende partir do homem real e da natureza material, não de um resultado imaginário, mas do processo em curso.

Toda a variada obra de Marx que compreende trabalhos sobre filosofia, economia, sociologia, política etc., os seus escritos "ideológicos" de juventude e as obras "científicas" da maturidade – trataremos mais adiante desta distinção e da sua validade – procedem da sua preocupação com a história e a ela revertem. Nas obras de juventude e nos escritos políticos, isto é de evidência imediata. Mas mesmo no *Capital*, na obra "científica" por excelência, que se propõe a análise das estruturas extremamente complexas da produção capitalista, estas não são aceitas como formas imutáveis. Marx critica acerbamente a economia política tradicional pela transformação de "característicos sociais do próprio trabalho em característicos objetivos dos produtos específicos do trabalho", e qualifica-a como "fetichismo". Determinada relação social entre os homens assume, naquelas obras, "a forma fantasmagórica de uma relação entre as coisas". Que estas relações são historicamente condicionadas e terão que ser substituídas por outras; que todas as estruturas complexas, analisadas no *Capital*, não são definitivas, absolutas ou finais é o ensinamento básico de toda a vida e obra de Marx. Com relação à presente economia capitalista, observa que "a centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um estágio em que se tornam incompatíveis com as vestes capitalistas. São rompidas. Soa a hora para a propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados".

Os testemunhos do próprio Marx e de Engels atestam o fato que, desde a redação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, i.é., desde o ano de 1843, os conceitos fundamentais de Marx, referentes à história, se mantêm essencialmente inalterados. Relata o próprio Marx: "O primeiro trabalho, empreendido para a solução das dúvidas que me assaltavam, foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel... A minha investigação desembocou no resultado que as relações jurídicas, assim como as formas do estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas que se fundamentam nas condições materiais de vida, cuja totalidade Hegel, segundo o exemplo dos ingleses e franceses do século dezoito, resumia no nome de "sociedade burguesa" e que, todavia a anatomia da sociedade burguesa deveria ser procurada na economia política..." Engels confirma o mesmo: "Marxnão tinha, apenas, chegado à mesma opinião, mas já tinha então (1844) generalizado a sua concepção no sentido de que, em geral, não é o estado que condiciona e regula a sociedade burguesa, mas é a sociedade burguesa que condiciona e regula o estado; que a política e a sua história deve ser explicada a partir das condições econômicas e do seu desenvolvimento, jamais o contrário".

Enquanto Engels, que no seu *Anti-Duehring* (1877/1878), criou o termo "materialismo dialético", queria ver aplicado este tipo de materialismo também nas ciências da natureza numa verdadeira universalidade metafísica, Marx jamais nutriu pretensões naturalistas e sempre se ateve aos problemas do homem e da sociedade, assim como se afiguram na economia, na sociologia, na política e na história. "Somente conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser encarada de dois lados.... dividida em história da natureza e história dos homens. Ambos os lados, no entanto, não podem ser separados; enquanto existirem homens, natureza e história dos homens condicionar-se-ão mutuamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos interessa aqui". "A transformação da natureza no homem", interpreta Iring Fetcher o materialismo de Marx, "não

é o desenvolvimento do seu substrato biológico, mas o processo de humanização da natureza, e da sua própria natureza, pelo homem que trabalha".

A concepção materialista da história, embora, segundo o próprio testemunho de Marx, concebida desde 1843, encontrou uma formulação clássica no prefácio à *Crítica da Economia Política* (1859). As formulações anteriores, embora não atinjam o mesmo rigor e a mesma concisão, orientam-se exatamente no mesmo sentido. "Na produção social da sua vida", reza este texto famoso, os homens incorrem em determinadas relações que são necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a determinado nível de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, o fundamento real sobre o qual se ergue uma sobre-edificação jurídica e política e ao qual correspondem determinadas formas de consciência coletiva. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência de homem que determina o seu ser, mas seu ser social que determina a sua consciência. Em determinado grau do seu desenvolvimento, as forças materiais de produção da sociedade entram em conflito com as relações existentes de produção, ou, o que apenas equivale a uma expressão jurídica da mesma coisa, com as relações de propriedade, nas quais funcionaram até então. De formas do desenvolvimento das forças de produção, estas relações transformam-se em grilhões das mesmas. Surge, então, uma época de revolução social".

Esta concepção da história é fundamental em toda a obra de Marx. Nos escritos de juventude, racionando ainda em termos prevalentemente antropológicos, são "as forças materiais de produção" a base da autocriação do homem, e, na maturidade, estas mesmas "forças materiais de produção" são responsáveis pela "totalidade destas relações nas quais se encontram os agentes da produção com a natureza e uns com os outros". Esta totalidade "é justamente a sociedade".

2) Universalização dos característicos do desenvolvimento.

O progresso dos modos de produção até o seu estágio presente, a produção capitalista, é a crescente importância das revoluções políticas, causadas periodicamente pelo conflito entre as forças produtivas e as relações existentes de produção – os respectivos regimes de propriedade – obedecem a uma tendência de universalização, bem manifesta ao observador atento. Mostra-se tanto no desenvolvimento das forças de produção e dos meios de circulação na formação de classes sociais. A universalidade do processo capitalista de produção e da oposição correspondente entre proprietários e proletários representa a última fase de uma universalização progressiva que produzirá, necessariamente, a revolução proletária. Esta, de caráter total, é essencialmente diferente de todas as revoluções anteriores que foram apenas parciais e relativas à pretensão de grupos restritos. Portanto a revolução proletária não modificará, apenas, o equilíbrio de poder entre as classes, mas eliminará inteiramente toda distinção entre classes. A Ideologia Alemã delineia claramente, nos fatos do desenvolvimento histórico, esta tendência a uma universalização crescente.

"Quanto mais, no decurso deste desenvolvimento, se alargarem os vários círculos que atuam uns sobre os outros, quanto mais for eliminada a separação primitiva entre a existência das diversas nacionalidades, por métodos mais aperfeiçoados de produção e de circulação, pela divisão do trabalho entre as várias nações, provocada por evolução natural, tanto mais a história torna-se mundial; por exemplo, ao inventar-se, na Inglaterra uma máquina que priva inúmeros operários do seu ganha-pão na Índia e na China, modificando toda a maneira de viver nestes países, esta invenção torna-se um fato da história mundial... "Disto segue-se que a

transformação da história em história mundial não é apenas uma ação meramente abstrata de "autoconsciência" do espírito mundial ou de qualquer outro fantasma metafísico, mas um fato totalmente material, empiricamente comprovável, um fato de que todo indivíduo fornece a prova pelo modo como vai e vem, come e bebe e se veste".

A esta universalização dos modos de produção como base da transformação da história em história mundial corresponde a universalização das classes e dos seus antagonismos. "Cada classe nova, pois, que se coloca no lugar de outra que antes dela dominava, é forçada, já para atingir os seus fins, a apresentar o seu interesse como o interesse de toda a sociedade... toda classe nova corrobora, portanto, a sua dominação necessariamente numa base mais ampla que aquela que dominava antes, desenvolvendo-se, em seguida, como reação, uma oposição tanto mais aguda e profunda da parte da classe não dominante contra a classe ora dominante. É por causa de ambos os fatos que a luta travada contra esta nova classe dominante visa também uma negação mais decidida, mais radical das condições sociais existentes, do que qualquer uma das classes que anteriormente aspiraram à dominação poderia ter ambicionado".

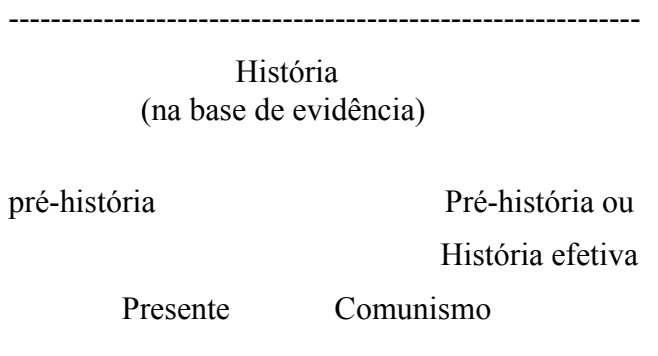
Esta universalização das forças de produção e de circulação, de um lado, e do antagonismo entre a classe dominante e a classe subjugada, do outro, tem que resultar em condições tendentes a desencadear uma transformação de característicos igualmente universais, uma revolução como jamais houve igual, e que jamais se poderá repetir, a revolução proletária, em que uma classe universal de explorados enfrentará um punhado de exploradores internacionais. "No desenvolvimento das forças de produção", diz um texto da *Ideologia Alemã*, "um nível é alcançado em que forças de produção e meios de locomoção e transporte (*Verkehrsmittel*) são obtidos os quais, na condições existentes, somente significam desastre, que não são mais forças de produção mas de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, concomitantemente com isso, uma classe aparece que tem que arcar com todos os encargos da sociedade, sem gozar das suas vantagens, que é empurrada para fora da sociedade, violentada no mais caracterizado antagonismo com todas as outras classes, uma classe que reúne a maioria de todos os membros da sociedade e da qual emana a convicção da necessidade de uma revolução fundamental, a convicção comunista..." Esta evolução é uma evolução mundial, estritamente correlacionada com a transformação da história: de história nacional em história mundial: "A propósito, a massa de meros trabalhadores - força de trabalho que, por causa da concorrência, é divorciada em massa do capital e de qualquer satisfação, tão reduzida que for – e, portanto, a perda, já não mais temporária, deste trabalho como fonte segura de existência, pressupõe o *mercado mundial*. O proletariado somente pode aparecer como fenômeno de uma *história mundial*, como também, o comunismo e o seu papel, essencialmente, são possíveis somente no âmbito de uma história mundial, no âmbito de indivíduos, i.é., de indivíduos ligados diretamente à história mundial." Consequentemente a revolução comunista que se aproxima, é incomensurável com qualquer revolução anterior: "Todas as apropriações revolucionárias anteriores foram limitadas: indivíduos cuja atividade própria se restringia a mero instrumento de produção ou de locomoção e transporte, apropriaram este seu instrumento de produção e lograram, por conseguinte, apenas uma nova limitação... No caso da apropriação pelos proletários uma grande quantidade de instrumentos de produção há de ser submetida a cada indivíduo e a propriedade exercida por todos..."

Assim, na filosofia da história de Marx, o fim da história apresenta-se como resultado necessário da tendência de universalização dos seus principais fatores atuantes. O fim da história, no entanto, não é o fim do homem, mas sim o fim de uma longa e penosa evolução que levou à sua plena afirmação; é antes a hora do seu aperfeiçoamento, a hora da completa efetivação de todas as suas possibilidades dentro de uma sociedade condigna.

b) As Perspectivas que se Abrem pelo Marco Escatológico.

Normalmente os historiadores científicos partem de uma evidência presente, de algo que se lhes apresenta como evidência no presente, para daí tirarem conclusões com referência ao passado, segundo metodologia bem específica. Os fatos históricos relacionam-se, pois, com o presente do investigador. A história consiste numa perspectiva do passado a partir de um determinado presente. Com o decorrer dos tempos estas perspectivas variam, de conformidade com o prisma pelo qual o historiador examina o passado.

O rompimento da continuidade do tempo histórico pela escatologia introduz na relatividade histórica um novo quadro de referências com perspectivas fixas e imutáveis que não dependem mais da evidência do momento presente; impõe aos contornos sempre flutuantes da história perspectivas de validade absoluta. Tentaremos examinar como esta função é preenchida no pensamento histórico de Marx pelos elementos escatológicos nele existentes.



No fim do próprio prefácio à *Crítica da Economia Política* a cisão que se dá na evolução da humanidade com o advento do comunismo é caracterizada em termos claramente escatológicos: "As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas no sentido de um antagonismo que surge das condições de vida social dos indivíduos; mas as forças de produção criam também as condições materiais para a solução deste antagonismo. Com esta formação social; portanto, encerra-se a pré-história da sociedade humana".

Esta perspectiva marxista de uma pré-história pressupõe a referência a uma cisão escatológica (o marco "O" no esquema acima), a qual, na sua qualidade de derradeiro fim é igualmente um começo absoluto de algo inteiramente novo, de uma história efetiva. Pois tudo quanto antecede o advento do comunismo "ainda não é a história efetiva do homem dado, mas ainda ato de criação" do homem histórico do jovem Marx ou da sociedade humana do Marx maduro. A "história efetiva" basear-se-á em condições tão diferentes daquelas quer nos são familiares, que esta "história efetiva" equivale aos nossos olhos a uma pós-história, nos pronunciamentos sobre a qual todo cuidado é pouco. (Veja o esquema acima).

Contudo, Marx fala em inúmeros textos de "história" sem, aparentemente, se referir a uma "pré-história"; de história no sentido comum da palavra que é reconstruída pelos especialistas na base de comum da palavra que é reconstruída pelos especialistas na base de

evidências. Não a caracterizou, coerentemente, como pré-história em vias de constituir os fundamentos de uma "história efetiva" num futuro mais ou menos distante e em condições sociais radicalmente diferentes. Ao referir-se, nos *Manuscritos* ao comunismo como "enigma solucionado da história" reporta-se às mesmas épocas que outros textos qualificam como pré-históricas. Os extensos excursos sobre o conceito correto de história na *Ideologia Alemã* e as palavras inflamadas no *Manifesto* que vê em toda história somente lutas de classes, certamente não cabem em relação a uma pré-história. E mesmo na célebre definição do materialismo histórico no "Prefácio" aplica os seus conceitos à história e não a uma pré-história. Este último termo é introduzido somente ao querer-se chegar a uma conclusão de validade absoluta que se propõe transcender largamente todas as limitações inerentes a constatações históricas comuns.

Marx não nega, portanto, uma história que depende de evidências disponíveis ao investigador. Advoga, até, uma ciência histórica empírica, pela qual "as transformações nos modos econômicos da produção" devem ser "constatáveis fielmente à maneira das ciências naturais". Porém, ao generalizar a respeito destas mesmas transformações, ao tentar impor-lhes uma "teoria", cuja validade não pode depender de constatações apenas históricas, necessitou de um esquema absoluto e imutável que somente uma visão escatológica do desenvolvimento da sociedade humana pode impor à validade, sempre de novo posta em dúvida, dos fatos históricos. Esta é a razão pela qual o advento do comunismo teve que ser introduzido como marco divisório entre pré-história e história efetiva, entre o processo da criação do homem e da sua sociedade e outro que julga já poder partir da existência do homem ou da sociedade humana.

2. Dificuldades lógicas de um "fim de processo"

a) Historicidade ou transcendência escatológica da revolução proletária?

O papel escatológico desempenhado pelo advento do comunismo acarreta sérias dificuldades no esquema do materialismo histórico, realçadas por Jean-Yves Calvez. Se este acontecimento se situar na história, propulsionada por uma interação dialética entre as forças e as relações de produção, "lá se vai a soberana originalidade que lhe atribuíram. Nem sequer resolve o enigma da totalidade da história que não conseguiu abranger e compreender em todo o seu desenvolvimento..." Se o comunismo representar, ao contrário, o fim da história, "a que se reduz o materialismo histórico?" Não será ele posto fora de operação, no preciso momento em que a sociedade sem classes e a socialização da produção foram alcançadas?

O mesmo dilema apresenta-se em toda concepção escatológica da história, sempre que um esquema básico de conceitos universais predeterminantes do desenvolvimento do convívio humano (v. parte "C" deste trabalho) tiver que resultar necessária ou logicamente em certas condições finais. Como imaginar que este esquema básico de conceitos universais predeterminantes do desenvolvimento do convívio humano se aniquila a si mesmo ao produzir o estágio derradeiro da evolução? E, se continuar em vigor, das duas uma: ou não produziu o resultado que logicamente dele era de se esperar, caiu então em contradição consigo mesmo; ou continuar em vigor apesar de ter produzido o último estágio do desenvolvimento, tornam-se doravante, sem sentido. Em relação à escatologia clássica a mesma dificuldade poderia ser formulada da seguinte maneira: Uma vez alcançada a era da convivência feliz e harmoniosa entre os homens, para a qual a direção divina, segundo os seus critérios absolutos, conduz o mundo, de que valerá, doravante, esta mesma providência

divina? Permanecerá ela operante e se assim for, qual a sua significação para um mundo em que não há mais mal algum no contato entre os seres?

A dificuldade revela-se como meramente lógica ao reconhecer-mos que o raciocínio histórico e o raciocínio escatológico pertencem a diferentes tipos lógicos de raciocínio. Tão bem fundamentada que a escatologia possa ser na argumentação histórica, jamais deve ser esquecido que o discurso histórico relaciona fatos da dinâmica social enquanto que o discurso escatológico tem a própria história como referência e é, portanto, um discurso de segundo grau, um discurso meta-histórico. No famoso texto, citado acima, do *Prefácio à Crítica da Economia Política*, o materialismo histórico, o relacionamento propulsor entre forças produtivas e relações de produção, pertencem ao discurso histórico enquanto que a observação que os antagonismos sociais da sociedade burguesa serão os últimos – e as razões do porquê desta afirmação – pertencem a um discurso sobre o discurso histórico, a um discurso de 2º grau, a um discurso meta-histórico. Bertrand Russel mostrou nos seus estudos sobre os tipos lógicos que é ilegítimo o emprego de termos do discurso de um tipo no contexto de um discurso de outro tipo. Não se pode, portanto, indagar, dentro do contexto de uma argumentação escatológica que é meta-histórica, pelo sentido do materialismo histórico que é uma argumentação histórica. Se se cometer esta infração lógica, as contradições serão inevitáveis sem prejuízo, porém, da validade em si de cada discurso, do histórico e do meta-histórico.

A revolução proletária, pois, enquanto fazendo parte do contexto da história, obedece plenamente, par Marx, aos princípios formulados no materialismo histórico. Mas enquanto esta mesma revolução proletária tornar-se o marco escatológico entre a pré-história e a história efetiva, vem a ser incomensurável aos termos do materialismo histórico e sujeita a princípios de outro tipo.

b) Dificuldades do conceito de "ideologia"

Inicialmente o conceito de "ideologia" foi tratado por Marx com bastante desprezo. Ainda na *Ideologia Alemã* é caracterizada como "formações nebulosas do cérebro do homem", como "sublimações necessárias do seu processo de vida, material, empiricamente constatável e referido a condições materiais". "A moral, a religião, a metafísica e demais ideologias e as formas de consciência que lhe correspondem, não continuam, numa tal abordagem, a ostentar uma aparência de autonomia. Não possuem história, não têm desenvolvimento; mas os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu comércio material, modificam, conjuntamente com esta sua realidade, também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento." "Lá onde acaba a especulação, na vida real, começa portanto a ciência real, positiva, a representação da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento do homem." A ideologia é aqui um subproduto sem maior valor, uma especulação que deve ser completamente desmascarada por aquele que quer avançar até a ciência, ou seja ao exame da vida real, das atividades práticas do homem, do processo prático do seu desenvolvimento.

Mais tarde, embora a distinção entre ideologia e ciência seja feita no mesmo sentido, a primeira recebe, já, um determinado *status*, uma certa dignidade. "A totalidade destes modos de produção", reza o "Prefácio" à *Crítica da Economia Política* forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma sobre-edificação jurídica e política que correspondem a determinadas formas de consciência coletiva". E mais adiante o mesmo texto diz: "No exame de tais transformações deve sempre ser feita a distinção entre as transformações materiais nas condições econômicas de produção, cientificamente constatáveis com precisão, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa

palavra as formas ideológicas, através das quais os homens adquirem consciência deste conflito e o disputam." Interpretando Marx, Althusser reconhece "a lógica e o rigor próprio" de certas ideologias, nem nega o profundo arraigamento – pelo menos da ideologia marxista – na observação empírica dos fatos. O que sobra, então, da diferença fundamental entre ideologia e ciência? Diz Althusser que "a função prática-social da ideologia prevalece sobre a sua função teórica", acontecendo justamente o contrário no caso da ciência. Georges Gurvitch faz Marx incluir entre as superestruturas ideológicas "todas as obras culturais como tais (direito, moral, estética, linguagem, conhecimento filosófico e científico)... Faz apenas uma exceção: conjuntamente com as ciências naturais exclui do domínio da ideologia a economia política, elevada pelo marxismo ao nível das ciências exatas."

A excelência da "ciência" frente à ideologia fundamenta-se numa pretensa independência do cientista da consciência coletiva do seu tempo, uma vez que se atém, exclusivamente, às realidades objetivamente constatáveis da economia. "Pois tampouco que se julga o que um indivíduo é a partir do que ele próprio pensa, tampouco tais transformações podem ser julgadas a partir da consciência que delas resulta". A questão é se o próprio cientista – mesmo o pesquisador em ciências exatas – pode ser considerado independente de uma consciência coletiva contemporânea. Os métodos científicos que estruturam toda "constatação fiel de fatos", seja de uma realidade presente, seja, a partir da evidência presente, de uma realidade passada, sempre permanecem sujeitos às limitações ditadas pelas condições de produção da época. Diz o próprio Marx: "O desenvolvimento desta ciência, em particular da ciência natural, está por sua vez, relacionado com a produção material". Esta possibilita o progresso científico, como o progresso das ciências e pela sua aplicação tecnológica, aumenta as forças produtivas.

Se os próprios fatos constatáveis da realidades sócio-econômica não são imutáveis mas sujeitos a uma evolução constante, muito mais assim considerações tão generalizadoras como as que querem estabelecer a diferença essencial entre "ciência" e "ideologia". Representam juízos reflexivos pertencentes a uma filosofia das ciências e, como "filosofia", segundo o próprio texto do "Prefácio" que acabamos de citar, enquadram-se na ideologia. Chegamos, pois, ao resultado que somente uma "ideologia" pode pronunciar-se sobre a diferença essencial entre ciência e ideologia caindo com isto no paradoxo das afirmações que se incluem no âmbito da própria referência. Quando Epimênides, homem de Creta, afirma que todos os habitantes de Creta mentem, a sua afirmação torna-se absurda. Quando Marx deriva toda consciência coletiva do homem das suas condições materiais de produção, esse mesmo pronunciamento também se insere nas manifestações da consciência coletiva, perdendo com isso qualquer validade absoluta. O relacionamento "científico" das ciências às condições de produção torna-se mesmo relacionamento relacionado, de validade limitada, uma "ideologia".

Levando em conta a perspectiva escatológica do pensamento de Marx, o problema muda radicalmente de aspecto. Do ponto de vista da revolução proletária, derradeiro fim da "pré-história" da sociedade humana, as produções ideológicas do passado podem ser examinadas criticamente sem o perigo de se afundar nos paradoxos da autoreferência. Pois a consciência coletiva surgida com a revolução proletária não é mais uma "ideologia" chamada a julgar ideologias! É a consciência coletiva do "homem socializado, dos produtores associados" que regulam "racionalmente este seu metabolismo com a natureza, submetem-no ao seu controle comum". "É uma consciência coletiva que não se modifica mais "com as transformações do fundamento econômico" pois "as forças produtivas materiais da sociedade" não podem entrar mais em contradição com "as relações existentes de produção, ou, numa expressão jurídica, com as relações de propriedade". Ideologia tornou-se ciência e ciência ideologia ou como Marx o colocou nos termos antropológicos das obras de juventude: "A

ciência da natureza englobará, futuramente, a ciência do homem, assim como a ciência do homem vai englobar a ciência da natureza". Ou: "A essência humana existe somente para o homem social... Somente aqui a sua existência natural tomou-se existência humana, e a natureza, para ele, homem. A sociedade, pois, – e "sociedade" é o estágio final, o *Schaton* da comunidade de "homens socializados e de produtos associados que regulam racionalmente este seu metabolismo com a natureza" – é a completa unidade de essência de homem e natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza". Neste estágio do desenvolvimento humano a ideologia é, portanto, expressão legítima da natureza humana e portanto ciência, enquanto que a ciência não passará de autoconsciência desta mesma natureza humana, e, portanto, de ideologia.

3. A Experiência Humana da Escatologia

a) A Dialética da Miséria

O materialismo histórico concebe o processo da história num movimento dialético. Se definirmos "dialética", no sentido histórico do termo, como "realização a condição mais adequada da humanidade, pelo processo da história, não de forma retilínea e contínua, mas em progresso dialético, i.é., por meio de momentos negativos, de momentos que, considerados em si, no seu isolamento, contêm infelicidade, miséria, privação, portanto o "irracional", mas como momentos do processo total, desempenham não obstante, uma função racional, necessária e congruente", iremos constatar que em nenhum dos seus níveis de desenvolvimento o pensamento histórico de Marx deixou de ser dialético. Atribui-se, ao contrário, o mérito de ter livrado a dialética dos elementos de mistificação com os quais era mesclada desde que Hegel a tomou o método universal do seu pensar. "A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel", escreve Marx em 1872/3, "não impede de maneira alguma que foi ele o primeiro a apresentar as suas formas gerais de movimento de modo total e consciente. Foi virada por ele de cabeça para o chão. É necessário pô-la do avesso para encontrar o núcleo racional na envoltura mística... Na sua forma racional – evidentemente aquela procurada por Marx "é uma abominação para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, ao lado da compreensão positiva do existente, encerra também a compreensão da sua negação, da sua destruição necessária, pois concebe qualquer forma criada, dentro do fluxo do movimento, portanto, também, como perecível, não se deixa intimidar por nada e é, essencialmente, crítica e revolucionária". O pensamento dialético, uma vez purificado das mistificações hegelianas, é um pensamento não mais exclusivamente interpretativo, mas um pensamento crítico, revolucionário que, nos termos da XIª. Tese sobre Feuerbach não quer apenas interpretar o mundo, mas modificá-lo. Dialéticos, neste sentido, são os textos dos *Manuscritos* que verberam a miséria do proletário e os efeitos negativos da propriedade privada; os textos da *Ideologia Alemã* que descrevem as formas antagônicas do progresso social e econômico para a última das suas configurações, representada pelo processo capitalista de produção; dialética a visão da história que encontra a sua expressão no *apital* ao afirmar que "a maneira de apropriação resultante do modo capitalista de produção é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada em trabalho próprio. Mas a produção capitalista cria, com a necessidade de um processo natural, a sua própria negação. É a negação da negação. Esta não restabelece a propriedade privada do trabalhador, mas sim a propriedade individual na base das conquistas da era capitalista; da cooperação e da propriedade comum da terra e dos meios de produção, produzidos pelo próprio trabalho." Se o seu caráter dialético nem sempre é aparente na obra de Marx, é que esta se aprofunda largamente na análise categorial da realidade sócio-econômica, mas somente para, finalmente,

recolocar os resultados obtidos, no contexto de uma visão histórica englobante que, segundo acertada observação do Dr. Benedik Kautsky, permanece sempre a preocupação central do seu pensamento.

Mas esta dialética de Marx não é apenas uma forma lógica do pensamento; identifica-se com a própria evolução da sociedade humana, com o seu caminho histórico coberto de sangue e de sofrimento. E o padecimento da humanidade cresce constantemente com o seu caminhar. Somente ao atingir os limites do insuportável, uma reviravolta final pode superá-lo definitivamente. Isto ressalta de inúmeros textos, por exemplo dos da *Ideologia Alemã*, citados acima para ilustrar a progressiva universalização dos antagonismos sociais e o progressivo radicalismo das revoluções que os superam. "O trabalhador moderno", diz um texto do *Manifesto Comunista*, "ao invés de subir com o progresso da indústria, afunda-se mais e mais, abaixo, mesmo, das condições da sua própria classe. Torna-se um desgraçado e a miséria cresce mais depressa que a população e a riqueza." E no *Capital*, na seção sobre "A lei geral da acumulação capitalista", Marx conclui: "A acumulação de riqueza num dos pólos é simultaneamente acumulação de miséria, tortura do trabalho, escravidão, ignorância, brutalização e degradação moral no polo contrário, isto é, do lado da classe que produz o seu próprio produto como capital".

É como se repetissem, em versão moderna as palavras de Daniel citadas acima: "E haverá um tempo de miséria como igual não houve, desde que se tornou povo até o presente tempo, e neste tempo será salvo o teu povo". Pois a dialética marxista é, como a escatologia clássica, uma dialética da miséria.

b) O Papel Messiânico do Proletariado

O desenvolvimento escatológico, muitas vezes, focaliza-se num agente privilegiado, coletivo ou individual, cuja experiência trágica e cuja intervenção decisiva leva o curso dos acontecimentos ao seu fim. Se na escatologia clássica um tal agente foi encontrado na figura de um rei-salvador, de um messias redentor ou ainda num povo escolhido, na visão escatológica de Marx este agente somente podia ser o proletariado. Para este apontavam todas as condições históricas que fizeram a grande reviravolta parecer inevitável. O proletariado crescia com universalidade internacional em todas as sociedades modernas com consciência progressivamente mais nítida dos seus membros que, para valorizar se, individualmente, precisavam suspender o trabalho, condição da sua própria existência e, ao mesmo tempo, da sociedade toda como se afigurava até então". Jamais houve uma classe, dentro da sociedade, cuja miséria crescesse tanto com o desenvolvimento da sociedade e da sua riqueza, jamais uma classe dotada com tamanha universalidade negativa que não pudesse mais ser caracterizada, propriamente, como "classe", que não alimentasse mais as aspirações de uma classe, mas os anseios fundamentais de toda a sociedade. As tendências à universalização tanto dos antagonismos sociais como das respectivas revoluções que vieram corrigi-los resultaram no aparecimento de uma classe "que tem que arcar com todos os encargos da sociedade, sem gozar das suas vantagens, que é empurrada para fora da sociedade, violentada no mais caracterizado antagonismo com todas as outras classes, uma classe que reúne a maioria de todos os membros da sociedade e da qual emana a convicção da necessidade de uma revolução fundamental, a convicção comunista".

O papel messiânico do proletariado na revolução final não apenas tem a função lógica de referir as generalizações escatológicas a formações sociológicas concretas e deste modo ligar o raciocínio escatológico com a realidade histórica, relacionar uma linguagem

meta-histórica com a história, mas adquiriu crescente importância vivencial na consciência das massas operárias. Na medida em que estas se convencem da transcendental importância da sua atuação histórica, recuperam o respeito de si próprias, tão duramente ferido pela humilhante sujeição sofrida. E mais ainda: O seu papel messiânico na salvação da sociedade estabelece um sentido às dores do proletariado, inscreve-o no contexto das linhas mestras que regem a história, proporcionando-lhe, deste modo uma integração da sua existência, aparentemente absurda, numa estrutura significativa dos acontecimentos, uma elevação religiosa, não obstante a mais incondicional convicção ateísta, e a mais combativa orientação anti-religiosa.

Contudo, a atuação messiânica do proletariado não deve ser compreendida simplesmente como acontecimento necessário. É, certamente, necessário "como desenvolvimento das formações sócio-econômicas como processo de história natural". Mas é igualmente uma atuação consciente, fruto de um esforço intensivo de conscientização e esclarecimento a exemplo do próprio *Manifesto Comunista*. O homem e a sociedade humana, como autocriação consciente, implicam, igualmente, numa livre autodeterminação. "Segundo o materialismo dialético", nas belas palavras de Henri Lafèbvre, "os homens podem e devem propor-se uma solução total. O homem não existe, metafisicamente, desde sempre. O jogo não é ganho. Os homens podem perder tudo. O transpassamento não é fatal. Mas é justamente dessa forma que a questão do homem e do espírito assume uma significação trágica infinita e aqueles que pressentem esta significação abandonam o isolamento para entrar numa comunhão autenticamente espiritual."

A antitética entre necessidade e liberdade é característica de todo fenômeno messiânico, acentuando-se ora um, ora outro dos opostos. Um messias que não fosse amparado pela providência divina, pelas implicações inexoráveis de um esquema superior de desenvolvimento referidas ao momento histórico, não passaria de um aventureiro. Um desenvolvimento meramente necessário que dispensasse da intervenção do homem, da sua atuação consciente e livre, seria apenas um processo apocalíptico.

c) A Transformação Qualitativa

Enquanto que o definhamento do estado e a superação da estratificação da sociedade em classes são característicos importantes das transformações efetuadas pelo advento do comunismo, não passam, no entanto, de característicos negativos. O aspecto de maior relevo consiste em algo totalmente positivo: na transformação do homem e, com ele, do mundo. No fim do tempo histórico em que vivemos, com o completamento definitivo e universal da revolução proletária, o atual sujeito da história, o homem social em formação, libertado das suas alienações, será substituído por um homem livre dentro de uma sociedade livre, finalmente capaz de levar uma vida genuinamente humana.

Este homem novo não apenas produzirá mais e melhor, prolongará a sua vida e dela eliminará doenças graves e outros incidentes antes incontroláveis; a sua vida diferenciar-se-á da nossa qualitativamente: perceberá o mundo de maneira diferente, criará uma nova arte e uma nova ciência e, o que é mais importante ainda, um novo estilo, uma nova moral de convivência social, onde a concorrência e a inveja darão lugar à compreensão e à ajuda mútua. O relacionamento do homem com a natureza não permanecerá um relacionamento de proprietário e propriedade, mas, com sentidos reeducados e reorientados o homem apreciará a beleza e, interessando-se pela coisa sem interesses utilitários, tornar-se-á teórico no próprio sentido da palavra. Terá definitivamente passado o tempo em que "a propriedade privada tanto

nos emburreceu, tanto nos tornou unilaterais que um objeto é nosso somente ao possuímo-lo, i.é., ao existir para nós como capital ou quando imediatamente ocupado por nós, comida, bebida, trajado em nosso corpo, numa palavra utilizado".

No capitalismo, para Marx, a alienação não somente do homem, mas também do objeto atinge o seu máximo. Pois "a coisa, a realidade, o mundo sensível" não se constitui "apenas sob a forma de objeto ou de representação", mas "como atividade humana concreta, *praxis*, não subjetivamente". A verdade objetiva "não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. Na *praxis* o homem deve demonstrar a verdade do seu pensamento, a sua realidade e o seu poder, a sua imanência ao mundo".

Portanto, a objetividade não é para Marx, em declarada oposição ao materialismo mecanicista, um mero reflexo de algo exterior e estranho ao homem, mas algo que resulta da ação, da *praxis* humana. Mas esta ação também não é, como o queria a filosofia idealista, apenas uma ação do pensamento abstrato, mas do trabalho concreto, constitutivo da realidade humana.

Esta posição epistemológica, original e fecunda, implica num processo contínuo de objetivação, no qual, sob o impacto da *praxis* humana, se constitui a realidade objetiva. A alienação atinge principalmente este processo de objetivação e resulta numa objetividade, num mundo completamente deteriorado. Tudo, inclusive o homem, se transforma num objeto estranho e desumano que pode ser apropriado apenas no sentido de um possuir ou de um ter, caso não puder ser consumido imediatamente. Uma vez desalienada a objetivação constitutiva do mundo, surgem os objetos que evocam o nosso senso estético e a nossa curiosidade objetiva, cientificamente desinteressada. "O preocupado, o necessitado não tem sensibilidade pelo mais belo espetáculo; o negociante de minérios só vê o valor da mercadoria mas não a beleza, a natureza particular do minério; não tem sensibilidade mineralógica; portanto a objetivação da essência humana, tanto no sentido teórico como prático, era indispensável, tanto para tornar humana a sensibilidade do homem, quanto para criar o *sentido humano* correspondente à toda a riqueza da substância humana e natural". Uma vez libertado o processo da objetivação dos interesses desumanos de posse, estimulados pelo regime da propriedade privada, cria-se um mundo de "riqueza humana, desdobrada nos objetos", um mundo que solicita toda "a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, um ouvido musical, um olho sensível à beleza das formas", solicita "sentidos que se tornaram teóricos na sua *praxis*, que se relacionam com a coisa por causa da coisa". Assim inicia-se "o desenvolvimento da força humana que vale como finalidade de si mesma, o verdadeiro domínio da liberdade".

Na sociedade comunista, pois, derradeira e definitiva, verdadeiro *eschaton* do desenvolvimento social e econômico, nascerá a verdadeira arte, não mais desvirtuada pelos interesses de uma classe dominante e a ciência verdadeira que não é mais ideologia em que "os pensamentos da classe dominante são, em cada época, os pensamentos dominantes". As transformações da natureza que, na escatologia clássica, acompanham as transformações da sociedade e do homem, encontram, também, o seu equivalente no pensamento marxista: um processo desalienado de objetivação criará um novo mundo, um mundo de "riqueza humana, desdobrada nos objetos", uma natureza humanizada que não provocará mais "o conflito entre o homem e a natureza e o homem".

Do auge da alienação humana que se exprime nas relações capitalista de produção, nas quais o homem se transformou em mero objeto, em mercadoria pura e simples, o homem voltará, na sociedade comunista, "à apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem". Com a superação positiva da propriedade privada será estabelecida uma sociedade no verdadeiro sentido da palavra, onde cada um vive, não apenas para si, mas, também para os

outros, e, na medida em que vive para os outros, vive verdadeiramente para si. Haverá, portanto, uma modificação completa nas relações entre os indivíduos.

e) Nota final

Creemos ter demonstrado que, não obstante seu ateísmo combativo, a filosofia da história de Marx está profundamente influenciada por categorias de um pensamento escatológico que se evidencia claramente já nos escritos do *Antigo Testamento*, formas de pensar que fundamentam muitas das soluções proposta. Numa atitude tipicamente vetero-testamentária Marx condena, na XIª. Tese sobre Feuerbach, a atitude dos filósofos que especulam sobre o mundo, clamando com voz de profeta para os que irão mudá-lo.

E não há dúvida que o marxismo trouxe grandes mudanças para uma boa parte da humanidade. Se, no entanto, estas mudanças realmente vieram estabelecer uma ordem social mais aproximada à sua última perfeição, onde a exploração do homem pelo homem de fato se teria tomado impossível; se estas mudanças pelo menos criaram aquela sociedade que o próprio Karl Marx entrevia ao escrever seus famosos textos, é uma dúvida que atormenta muitos espíritos do lado de cá e do lado de lá da "cortina de ferro" e cujo tratamento se passa por muito os propósitos deste trabalho.

3. A religião no materialismo dialético

Joseph Höffner⁽¹⁾

Na terça-feira, 22 de setembro de 1835, às oito da manhã – assim relata o protocolo – um aluno de 17 anos terceiro ano colegial, prestou seu exame oral de conclusão do curso secundário no Ginásio Frederico Guilherme de Tréveris (Friedrich-Wilhelm-Gymnasium zu Trier). Como ponto de exame foi-lhe solicitado explicar os três primeiros versos do capítulo 14 de João, que reproduz as palavras de Cristo: "Crede em Deus e crede em Mim. Na casa de Meu Pai há muitas moradas. Eu vou lá e vos preparo um lugar." Em seguida, foi questionado sobre a imortalidade da alma – um exame sobre a mensagem cristã do chamamento divino do homem e sua morada eterna junto de Deus, uma questão de exame que um professor evangélico de religião não podia formular de modo mais acertado, mesmo que ele tivesse entrevisto o rumo de vida e a importância daquele finalista do curso secundário para a história do mundo. Pois o rapaz de dezessete anos não foi outro senão Karl Marx, o fundador do materialismo dialético, para o qual não existem moradas eternas. (Nota do autor (Höffner:) eu concluí em 1926 o curso secundário no mesmo Ginásio de Tréveris e li pessoalmente as atas das provas de 1835).

Primeira afirmação:

Em última análise, a religião é caracterizada e introduzida no mundo em consequência das relações econômicas.

Esta tese fundamenta-se no materialismo histórico-sociológico. O materialismo pode, na verdade, significar um fato triplo dentro do sistema marxista.

Primeiro, o materialismo do reconhecimento teórico, isto é, a doutrina de que as coisas exteriores à nossa consciência e independentes dela realmente existem e "que o mundo e sua

ordem lógica são reconhecíveis" (Stalin). Esta teoria não é um valor específico do materialismo dialético, mas um valor comum também à filosofia cristã, que a denomina de "realismo crítico".

Segundo, materialismo ontológico, quer dizer, a doutrina de que em última análise só existe o material e nada de espiritual subsistente por si mesmo; que todo o verdadeiro pode ser medido empiricamente e materialmente apreendido. Materialismo ontológico é ateísmo, uma vez que já de antemão não há lugar para a religião dentro do sistema marxista.

Mesmo assim, Marx e seus adeptos não podiam negar o fenômeno da religião. Para significar este fenômeno, eles recorriam sistematicamente à terceira conceituação de materialismo, o materialismo histórico-sociológico.

Já no *Manifesto Comunista* se diz: "É, por acaso, necessário ir mais a fundo para compreender que com as condições de vida dos homens, com suas relações sociais, com seu viver em sociedade, também suas representações, seus pontos-de-vista e seus conceitos, numa palavra: também sua consciência se muda?" Daí conclui Marx que "Moral, Religião, Metafísica... não mantêm por mais tempo a prerrogativa da subsistência própria".

Muito citada é a passagem, considerada clássica, do prefácio da obra de Marx "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (Crítica da Economia Política) de 1859: "Na produção social, os homens submetem-se a situações precisas, necessárias, independentes de sua vontade, as relações de produções que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento de suas forças materiais de produção. A globalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real, sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política... É a própria forma de produção da vida material que condiciona o processo social, político e espiritual da vida. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência... Com a mudança da situação econômica, toda a monstruosa superestrutura se transforma, de forma mais rápida ou mais lenta. Na consideração de tais transformações é preciso diferenciar sempre entre a revolução material, fielmente confortável pelas ciências sociais nas condições de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa palavra, ideológicas, pelas quais os homens se tomam conscientes deste problema e o solucionam." (Pág. 13 f.)

Este texto é muito obscuro. Karl Marx afirma que a religião vem determinada pelas condições econômicas. Em outras passagens, ele diz que a religião é "determinada em última instância", "condicionada", "transformada", "transportada", inserida no mundo através do fator econômico; que a religião "brota" do econômico, que ela é "forma paradisíaca" das relações econômicas. Marx acredita claramente que a religião é originada casualmente pelas condições econômicas vigentes, uma concepção que corresponde inteiramente ao seu materialismo ontológico. Que provas aduz Marx à sua tese? A pergunta retórica, com a qual o Manifesto Comunista introduz esta tese, ligada ao racionalismo iluminista, de forma alguma contém em si poder de convicção. "É preciso ir a fundo para compreender...?" Também é preciso perguntar como o espírito criador do homem se comporta em relação à base material. As coordenadas econômicas são independentes da razão e da vontade – e também da religião – do homem?

Estas e outras objeções forçaram Marx e Engels a reformular várias vezes suas teorias. Engels escreveu no dia 21 de setembro de 1890: "Segundo a interpretação materialista da história, o momento histórico que decide, em última instância, é a produção e a reprodução da verdadeira vida. Nunca foi afirmado mais do que isto, nem por Marx, nem por mim. Mas, se

alguém torcer a idéia e disser que o momento econômico é o único fator que decide, então ele transforma aquela frase numa retórica sem conteúdo, abstrata, absurda”.

No dia 4 de julho de 1893. Engels reconheceu, numa carta a Franz Mehring, que Marx e ele haviam "negligenciado o lado formal em favor do conteúdo": Se "negamos às diversas esferas ideológicas... um desenvolvimento histórico independente", isto não quer dizer que lhes neguemos completamente "qualquer espécie de eficácia histórica". Admitimos muito antes "que um momento histórico, logo que ele estiver inserido no mundo através de outros fatos, no fim de contas econômico, começa também a reagir, pode ter efeito retroativo sobre seu ambiente e mesmo sobre suas próprias causas".

No fundo, Marx e Engels e, com eles, o materialismo dialético do mundo oriental, insistem que "em última instância" são as condições econômicas que determinam o espiritual, especialmente o religioso. Em vez de condições econômicas, diz Marx também: "condições de produção", "condições materiais" "condições de propriedade", "existir em sociedade" e expressões semelhantes. Ele se refere nestes casos às respectivas estruturas sociais, por exemplo a escravidão da Antigüidade, o feudalismo da Idade Média, o sistema salarial do capitalismo burguês e outras situações.

Marx afirma que estas estruturas sociais seriam determinadas pelos respectivos processos técnicos de produção, pelas assim chamadas "forças produtivas". Ele ousa escrever: "O moinho movido pelo braço humano produz uma sociedade com senhores feudais, o moinho a vapor produz uma sociedade com capitalista industriais". Procura-se em vão uma prova.

Segunda afirmação:

O materialismo dialético declara que a origem da religião reside numa dupla importância homem: a impotência, não explicada cientificamente, do homem perante as forças da natureza e a impotência do homem subjugado em face dos exploradores. Tenta-se interpretar dialeticamente a religião, destruindo--se a mesma pelo método das contradições.

A importância perante as forças da natureza teria levado à crença em Deus e em milagres; a impotência em relação aos exploradores, a fé num além melhor. "Toda a história da religião", assim escreve Karl Marx, "que abstrair desta base material, não tem espírito crítico". – A religião é apresentada como ideologia, que não vê situações cruéis ou minimiza sua importância.

Lênin associa-se a esta tese. Ele diz: "A impotência das classes exploradas na luta contar seus exploradores cria com a mesma inevitabilidade a fé numa vida melhor após a morte como a impotência do selvagem na sua luta contra a natureza provoca a fé em deuses, demônios, milagres e coisas semelhantes", – quer dizer, à realidade concreta da dupla impotência do homem em relação aos exploradores e às forças da natureza corresponde, na superestrutura ideológica, a religião com seus dois conteúdos principais, a fé na imortalidade e a fé nos deuses.

Lênin acrescenta sarcasticamente: "Àquele que durante toda a sua vida trabalha e passa miséria, a religião ensina humildade e paciência aqui neste mundo, e o consola com esperanças e recompensa celestial. Mas aqueles que vivem do trabalho alheio, a religião manda praticar boas obras nesta vida, com o que ela lhe dá uma solução muito barata para toda a sua existência exploradora e vende ingressos para a bem-aventurança celestial por preços bem camaradas."

Dizemos, assim continua Lênin, "que não cremos em Deus e que sabemos muito bem que o clero, os proprietários de bens e a burguesia falam em nome de Deus, para realizarem seus interesses de exploração... afirmamos que isto é uma fraude, que é um embuste, uma tapeação infligida às mentes dos trabalhadores e camponeses no interesse dos proprietários de bens e dos capitalistas".

Georg Klaus indignou-se em 1957 com a "ideologia de exploração profundamente reacionária, de Tomás de Aquino".

Lênin reformulou a expressão de Marx de que a religião é "ópio do povo", com a expressão "religião é aguardente – cachaça de má qualidade". Numa carta a Maxim Gorki, Lênin chama a fé em Deus de peste ideológica que, com a idéia de Deus, faz o povo e o trabalhador ficarem "insensíveis ao mais urgente".

Terceira afirmação:

Segundo a ideologia do materialismo dialético, a religião é um reflexo indigno de si mesmo, do homem, inventado pela fantasia do homem.

Esta tese foi extraída por Karl Marx da crítica à religião, de Ludwig Feuerbach, cuja obra "Sobre a essência do Cristianismo" ele leu com a idade de 25 anos, juntamente com Friedrich Engels, em Paris. Engels escreve: "Então veio *Essência do Cristianismo*, de Feuerbach. Com um golpe a obra pulverizou a contradição, elevando novamente o materialismo sem rodeios ao trono... Nada existe fora da natureza e do homem, e os seres superiores, que a nossa fantasia religiosa criou, são apenas os reflexos fantásticos do nosso próprio ser. O encanto estava quebrado."

O homem, assim leu Marx em Feuerbach, eleva o seu próprio ser até ao infinito, separa esta elevação de si mesmo e a coloca à sua frente como um Deus. "A religião é a fragmentação em dois, que o homem provoca em si mesmo: ele se põe Deus como um ser contrário a si.". "Homo homini Deus est – este é o princípio prático supremo, esta é a reviravolta da história do mundo".

Karl Marx tomou este conceito da divisão em dois, da alienação do homem, e repetiu quase literalmente Feuerbach, ao escrever em 1844 nos "Anais germano-franceses": "A religião é o suspiro da criatura oprimida... Ela é o ópio do povo. A crítica colheu as flores imaginárias nos grilhões, não para que o homem carregue os grilhões sem fantasia e sem consolo, mas para que ele rompa estes grilhões e colha a flor viva. A crítica à religião desabrocha com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem". "A existência da religião é o existir de uma ausência"; ele é "a consciência de si e o sentir próprio de uma ausência"; ela é "a consciência de si e o sentir próprio do homem que, ou ainda não se conquistou, ou já de novo se perdeu a si mesmo"...

No primeiro volume do *Capital*", Marx procura acrescentar detalhes sobre a essência do imaginário da religião. Ele a chama de "região nebulosa", de "véu místico de neve". Assim como o homem é dominado, na produção capitalista, "pela obra distorcida de sua própria mão", assim seria ele dominado na religião com a "obra distorcida de sua própria cabeça". "Cada homem", assim escreve Lênin, "que se ocupa com a criação de um Deus ou simplesmente o admite, baba-se da forma mais lastimável; pois ele se ocupa, não com atividade, mas com o contemplar-se e o espelhar-se a si mesmo, e procura com isso endeusar suas feições e traços menos limpos, mais estúpidos e mais servis".

Quarta afirmação:

Na sociedade comunista do futuro não mais haverá religião.

"O reflexo religioso do mundo real", assim esclarece Karl Marx, desaparecerá "logo que as condições da vida prática do trabalho diário apresentarem aos homens, dia após dia, relações transparentes e razoáveis entre si e com relação à natureza".

É verdade que na sociedade comunista do futuro ainda haverá uma superestrutura ideológica, por exemplo arte, literatura e coisas semelhantes, mas destas superestruturas terão desaparecido metafísica e religião – exatamente como na base não mais haverá impotência em face à natureza, nem exploração e nem luta de classes.

O progresso científico solucionará todos os enigmas do mundo de modo que não mais será necessária a fuga na fé em Deus e milagres. E como, além disso, a divisão da sociedade em exploradores e explorados terá sido superada, terão também caducado a esperança no além e a fé na imortalidade.

Quinta afirmação:

A era da religião será substituída por um perfeito naturalismo e humanismo.

Marx prega, com gosto profético, o messianismo intramundano: "O comunismo, enquanto naturalismo perfeito, é o mesmo que humanismo; enquanto humanismo perfeito, o mesmo que naturalismo; ele é a verdadeira solução entre o conflito do homem com a natureza e o conflito do homem com o homem... Ele é o enigma, já solucionado da história e tem autoconsciência desta solução".

Estamos diante da pseudo-escatologia do materialismo dialético: a fé na sociedade comunista "de homens livres", que – na expressão de Marx baseados no princípio "da cooperação e propriedade comum da terra" trabalham todos por um e um por todos em completo desprendimento, de modo que a sociedade poderia escrever em suas bandeiras: "Cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!".

Estas concepções são hoje divulgadas em todo o mundo comunista. Num livrinho, publicado pela "Freie Deutsche Jugend" (Juventude Alemã Livre) para a doutrinação dos adolescentes na República Democrática Alemã, diz-se que a religião é "uma ideologia reacionária": "Os servidores da Igreja, enquanto pregam a fé em Deus, dentro da consciência dos fiéis e estão em contradição com a luta por uma sociedade comunista". "É impossível conciliar a religião com a ciência. A religião – ao contrário da ciência – incentiva os homens não a dominar as forças da natureza, mas as condena à negação de suas pretensas forças e leis incompreensíveis, que somente estão sujeitas a Deus". A religião, como ideologia conservadora de extraordinário poder de resistência dificulta a superação de todos os outros resíduos do maldito passado."

"Em nosso país foi primeiro eliminada aquela ordem social quem produz infalivelmente a religião. Através disso foram criadas em nosso país todas as condições prévias para a completa superação da religião". Ela já não encontra um lugar em parte nenhuma, nem sequer na superestrutura ideológica. "O objetivo final do comunismo não é um conto da carochinha, mas sim, uma verdadeira vida paradisíaca nesta terra". O escritor eslovaco Zarko Petan escreveu há algum tempo: "Todas as lendas socialistas começam: Será uma vez... ("Neue Zürcher Zeitung", de 2 de setembro de 1971.)

Sexta afirmação

Ainda existem restos de religião mesmo nos países bolchevistas, porque ainda não se chegou à fase definitiva do comunismo, mas apenas ao grau intermediário, o socialismo.

A fase de transição, que Karl Marx chama de "a ditadura revolucionária do proletariado", encontra-se numa penumbra singular. Pouco tem de paradisíaco estas frases de Lênin: "Num lugar a gente... colocará na prisão meia dúzia de trabalhadores que se esquivam do trabalho. Em outro, serão mandados limpar os WCs. Num terceiro lugar ser-lhes-ão fornecidos passes amarelos após o cumprimento de sua pena de detenção, para que todo o povo os vigie como elementos nocivos até sua correção. Num quarto lugar se fuzilará no próprio local um dentre dez que se fizerem culpados de ociosidade. Num quinto lugar se inventará uma combinação de recursos diversos".

Uma figura típica desta época foi Stalin, do qual se diz na biografia oficial, publicada pelo Instituto Marx-Engles-Lênin: "com mão de ferro" Stalin afugentou as "arruinantes criaturas de Trotski". Ele "desmascarou completamente os inimigos do leninismo" e "liquidou" estes "monstros", esta "escória da humanidade. O "tribunal soviético desmascarou seus crimes e condenou os monstros trotskistas ao fuzilamento". Todo o povo, porém, "escutava os discursos de seu chefe sábio e genial..., aprovava a destruição do bando trotskista e passou à ordem do dia". O estágio intermediário do socialismo caracteriza-se pelas lutas para a conquista do poder, e pelas guerras. Lênin declarou: "As guerras serão impossíveis somente depois que tivermos reprimido, vencido totalmente e expropriado a burguesia em todo o mundo e não apenas num país". Uma vez que no estágio intermediário perdura ainda a pré-história da humanidade, com seus conhecimentos naturais insuficientes e com sua ordem social imperfeita, continuam a manifestar-se concepções religiosas. O autor do livrinho, há pouco citado, da "Juventude Alemã Livre", fala de sua admiração "de que na consciência de um e mesmo homem não raro convivem, sem efeito, preconceitos religiosos com uma apropriação dos conhecimentos científicos, inconciliáveis com a religião, – que uma e mesma pessoa reconhece e compreende a afirmação científica destes ou daqueles fenômenos do meio ambiente e ao mesmo tempo não está isento de preconceitos, concepções e hábitos religiosos".

Ideologia desmascarada

Cabe-me agora a tarefa de tomar uma posição crítica, a partir de um ponto-de-vista de fé cristã, frente à interpretação do materialismo dialético.

Primeiro: As teses do materialismo dialético sobre a origem da religião são um amontoado de preconceitos e simplificações. É contra todo rigor científico apresentar as grandes religiões da humanidade como produtos das respectivas condições sociais. Quanto mais uma religião estiver livre de magia e fetichismo, quanto mais ela se apresentar como elo de união do homem com o absoluto, tanto mais fracassam as tentativas de interpretação marxista.

A mensagem da boa-nova de Cristo não se deixa derivar do ressentimento dos escravos da Antigüidade. Também é insustentável interpretar a revelação do Antigo Testamento, como o tenta fazer Fritz Helling (*Frühgeschichte des jüdischen Volkes*, Frankfurt/M., 1947 - *História antiga do povo judeu*), a partir da "contradição" entre o bem-estar econômico dos patriarcas bíblicos e "o baixo nível de sua situação jurídico-política". Em muitos períodos diferentes houve povos sem direitos políticos. Por que não se desenvolveu entre eles uma religião da grandeza do Velho Testamento? As influências das condições sociais sobre o

espiritual são, de forma alguma, inequívocas, mas ambivalentes. As afirmações essenciais da *Summa Theologia* de Santo Tomás de Aquino nada tem a ver com os moinhos manuais usados na época, ou com as condições econômicas então reinantes, com escravidão, servidão ou sistema feudal da idade Média.

Max Weber escreve: "Não se deve... ceder... à opinião... de que se poderia considerar o desenvolvimento religioso como reflexo... de qualquer tipo de situações econômicas. A divisão da Igreja atravessa verticalmente a escala social do tempo do século 16; ela abrange pessoas das camadas sociais mais altas até as camadas mais baixas da população." Também Ernest Troeltsch acentua que "tudo o que é especificamente religioso e de forma especial os grandes momentos históricos que registram evoluções religiosas são uma manifestação da vida religiosa. Jesus, Paulo, Orígenes, Agostinho, Santo Tomás, São Francisco, São Boaventura, Lutero, Calvino não podem ser explicados em seu sentir e pensar partindo de lutas de classes e de interesses econômicos. Justamente na sua procura religiosa, o homem não é um feixe de coações física e sociais."

Segundo: Mesmo se, muito de longe, homem e sociedade se reclamam mutuamente, o que em última análise decide é a livre responsabilidade do homem.

Como em qualquer erro, também na interpretação marxista da religião existe um núcleo certo. Por estar o homem, por sua essência, orientado para o tu e a comunidade, ele está franqueado ao social no seu aspecto positivo e no negativo. Tudo o que é humano tem uma dimensão social.

Estas correlações foram reconhecidas e examinadas desde há séculos pela Teologia, especialmente na questão de saber quais influências passam do meio social para o comportamento religioso e moral dos homens. Eu lembro a advertência da Sagrada Escritura com relação ao "mundo" e sua tríplice tentação de querer possuir, gozar e dominar (1Jo 2,15-17). Aponto, além disso, para a doutrina do bom e do mau exemplo, da boa e da má sociedade, da ocasião próxima, da exploração das condições de dependência e outras "Como o dominador do povo, assim são os seus funcionários", diz a Escritura (Sir 10,2).

Lemos em Santo Tomás: "Tentat caro et mundus" (I, 114, 2c). Isto quer dizer: Nós somos tentados pelo nosso próprio interior e pelo mundo. O ambiente social não é um meio passivo, mas uma das forças que mais profundamente influenciam o homem, do que porém não se deve deduzir que as respectivas condições atuam como pressão. As concepções e formas de comportamento religioso podem ser influenciadas pelas condições sociais. Mas não são causadas por estas. Permanecem a liberdade e a responsabilidade pessoal do homem. O homem e a sociedade se reclamam reciprocamente no decurso da história (interdependência). Como Marx decantou a imagem de um mundo sem janelas para o além, o fator econômico-material tomou-se para ele a grandeza soberana, a que tem a última palavra. Isto é determinismo materialista, um tutelamento total sobre o homem.

Terceiro: A religião não é nem um produto de processos sociais, nem uma sublimação de uma impotência humana. Ela se fundamenta muito antes na espiritualidade e sentimento de criatura do homem em relação ao Criador.

A religião é a relação do homem com o além, o divino. Mas não quero falar pura e simplesmente de religião, e sim da revelação de Deus em Jesus Cristo, que é uma irrupção de Deus no mundo, portanto algo completamente diferente que um produto das condições sociais.

As diferentes religiões permitem, como diz o Concílio Vaticano II, reconhecer "não raro um raio daquela verdade", que Deus nos propiciou pela revelação de si mesmo. Da religião os homens esperam desde sempre uma resposta aos enigmas não solucionados da existência humana: O que é o homem? Qual é o sentido e o fim da nossa vida? O que é o bem, o que é o pecado? Qual é o caminho para a verdadeira felicidade? O que é a morte, o juízo e a redenção depois da morte? E finalmente: qual é ou que é aquele último e inexprimível segredo da nossa existência, do qual viemos e ao qual vamos?. Trata-se de experiências que, sem serem empírico-materiais, são reais.

Também Karl Marx pôs a questão: "Quem foi afinal que criou o primeiro homem e a natureza?" Ele responde: "Pelo fato de que para o homem socialista toda a assim chamada história do mundo não é outra coisa do que a criação do homem através do trabalho humano.... Assim ele tem a prova visível, irresistível de seu nascimento: através de si mesmo". – O homem nunca se dará por satisfeito com esta resposta sofista. Também o marxista duvida às vezes de seu marxismo.

Hoje, muitas pessoas sofrem com o perigoso sentimento da falta de sentido para a sua vida. Toda as ideologias, que se atrevem a preencher este vazio metafísico, encontram-se frente ao desmoronamento; também a ideologia marxista. Maurice Clavel demonstrou no seu livro "Qui est aliéné?" que a ideologia marxista leva à alienação própria do homem.

O professor Vymetal, antigo chefe da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Olmütz, na Tchecoslováquia, chamou a atenção para a ampla difusão da frustração existencial também nos países comunistas. Mas naqueles países, a expressão das próprias idéias tem de ser feita com cuidado. "Quem uma vez se queimou a boca, evita palavras ardentes." "A censura afina o estilo", escreve o escritor eslovaco Zarko Petan.

Karl Marx vê realizada a perfeição naquela sociedade que puder escrever na sua bandeira: "Cada um segundo suas possibilidades, a cada um segundo suas necessidades." Cada um poderia, então, e assim pensa também Lênin, "sem controle de espécie alguma sobre o rendimento do trabalho manter qualquer quantidade de bens, automóveis, pianos e outras coisas mais."

Mas o homem não se vende tão barato. Ele procura o absoluto, o metafísico. ele, em ultima análise, não pede automóveis e pianos, mas vida duradoura, felicidade permanente, amor que não acabe. Nenhum conhecimento científico e nenhuma ordem social, por mais livre que seja, podem desviar do fato de que a sede inata no coração humano não pode ser saciada neste mundo. Não há interrupção intramundana entre a finitude e limitação do homem e o país da liberdade definitiva e completa. Mesmo se a incerteza tivesse sido superada, toda dependência tivesse sido rompida e toda a humanidade vivesse na superabundância, assim mesmo a mensagem de Jesus Cristo da cruz, da redenção, da salvação eterna seria tão necessária, tão nova e causaria tanta admiração e impulso para o "mundo" como hoje.

O paraíso terrestre é uma utopia. Quem, no entanto, correr atrás de utopias, cai da escada. A tese marxista do paraíso vindouro, limitado a este mundo, anti-religioso, é uma pseudo-escatologia secularizada. Segundo a Teologia cristã da história, os fatos do mundo não são desenvolvimento ascendente rumo a um paraíso terrestre. A história do mundo será, isto sim, interrompida repentinamente pelo Cristo que volta, assim como um curso d'água é dominado por uma avalanche marítima vinda em sentido contrário. No fim dos tempos não haverá o desmoronamento da religião, mas a realização plena do Reino de Deus.

A esperança num futuro eterno no Reino de Deus não obsta a que o cristão anseie por um futuro terrestre mais justo. Pelo contrário, justamente a esperança por uma vida eterna,

baseada na fé, é para o cristão um forte impulso para a criação de condições sociais dignas para o homem. Senão, segundo esclareceu o bispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler em 1869, o trabalhador haveria de gritar ao cristão: "De que me servem vossos bons ensinamentos e a vossa pregação da esperança por um outro mundo, se me deixais neste mundo viver na fome e na indigência, com mulher e filho. Vós não procurais o meu bem, vós procurais outra coisa". O combate apaixonado à injustiça, à falta de liberdade, à miséria, à fome e à necessidade é dever cristão. Contemplar passivamente não seria submissão à vontade de Deus, mas fé fraca e falta de amor. O objetivo, porém, de uma ação cristã na sociedade e no Estado não é nem um paraíso terrestre, nem o endeusamento do "mundo mundano", mas sim aquela ordem social, em que o homem é capaz de levar uma vida humana digna e cumprir a vontade de Deus.