

WANDERLEY PEREIRA DA ROSA

O DUALISMO NA TEOLOGIA CRISTÃ

A deformação da antropologia bíblica e suas conseqüências

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia Prática

Orientador: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2010

WANDERLEY PEREIRA DA ROSA

O DUALISMO NA TEOLOGIA CRISTÃ

A deformação da antropologia bíblica e suas conseqüências

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia Prática

Data: _____

Wilhelm Wachholz – Doutor em Teologia – EST

Ricardo Willy Rieth – Doutor em Teologia – EST

Leomar Antônio Brustolin – Doutor em Teologia – PUC/RS

Aos meus pais Valmiré e Wanda
que com bom humor constante
ensinaram-me a ter alegria e prazer na vida.

RESUMO

A pesquisa se propõe averiguar algumas das conseqüências práticas para a história do Cristianismo em face do influxo do dualismo platônico sobre a teologia cristã. Sobretudo, no que diz respeito à relação da Igreja com o mundo da cultura. Parte-se do princípio que a combinação destes dois elementos deu origem a uma teologia platonizada o que causou uma deformação da antropologia bíblica. Esta deformação não passou impune. Ao contrário, a partir daí a Igreja percorreu caminhos que, em grande medida, desconstruíram sua face mais evangélica. O primeiro capítulo faz considerações acerca do pensamento platônico a respeito da dicotomia espírito-matéria, adentra-se pelo período patrístico e as primeiras formulações teológicas dos Pais da Igreja já sob a influência do pensamento helênico. Daí, uma rápida panorâmica sobre a Idade Média. Constatado o problema, pergunta-se pelas suas conseqüências. O segundo capítulo concentra-se na colonização ibérico-católica na América Latina seguida do genocídio dos povos ameríndios e, ato contínuo, dos povos afros escravizados. Sugere-se que esta teologia surgida da assimilação do dualismo platônico serviu como justificativa para a dominação, demonização e massacre desses povos, uma vez que se o corpo era mal, poderia ser destruído. A Teologia da Libertação surge como uma proposta de superação desta visão dicotômica do ser humano. O terceiro capítulo foca em um exemplo do Cristianismo em sua versão protestante, a saber: a inserção do protestantismo no Brasil e sua notória resistência às manifestações culturais populares do povo brasileiro. Para isto, analisa-se antes a identidade do missionário evangélico que veio para o Brasil. Esta identidade foi forjada desde o início da Reforma no século XVI percorrendo, sobretudo, um determinado tipo de protestantismo que, iniciando com os anabatistas, passa pelos puritanos, pietistas, metodistas, avivalistas, ortodoxos, fundamentalistas e pentecostais. Caso a parte é a assimilação da religiosidade popular por parte dos movimentos neopentecostais. Finalmente, o quarto capítulo aborda a visão bíblica do ser humano em sua inteireza. Analisando os principais termos bíblicos que se referem à antropologia, verifica-se que a visão bíblica do ser humano é libertadora e promotora de novas relações com o mundo ao redor em suas dimensões política, social, econômica, cultural, religiosa, estética, etc.

Palavras-chave: Dualismo platônico, teologia cristã, Cristianismo e cultura.

SUMÁRIO

Introdução	07
1. Dualismo antropológico platônico – quando tudo começou	11
1.1 Introdução	11
1.2 Fédon: o evangelho segundo Platão	12
1.3 A controvérsia gnóstica – porta de entrada do dualismo platônico na teologia cristã	15
1.4 Evolução da antropologia dualista na patrística	18
1.4.1 Tertuliano de Cartago – oposição ao diálogo	18
1.4.2 Clemente e Orígenes de Alexandria – a teologia estabelece contato	21
1.4.3 O monasticismo cristão – consolidação da antropologia dualista	25
1.4.4 Agostinho de Hipona – intérprete e sistematizador	31
1.5 Antropologia dualista na Idade Média	33
1.5.1 São Boaventura – dualismo psicofísico	33
1.5.2 Tomás de Aquino – tentativa de superação do dualismo	34
1.6 Conclusão	36
2. Antropologia dualista como fundamento para uma teologia de dominação do Outro na colonização católica da América	42
2.1 Introdução	42
2.2 Faces da legitimação teológica da dominação	42
2.3 Métodos de dominação étnico-cultural	46
2.4 A História dos colonizadores	49

2.5 A História dos outros	51
2.6 Teologia e escravidão	52
2.7 Teologia da Libertação – proposta teológico-pastoral de superação do dualismo	56
2.8 Conclusão	58
3. Matriz antropológica dualista como base teológica na implantação do protestantismo no Brasil	61
3.1 Reforma Protestante – origens	61
3.2 Puritanismo e Pietismo – o avanço do ascetismo protestante	74
3.3 Avivalistas, ortodoxos e liberais – tensões e fissuras	81
3.4 Fundamentalistas e pentecostais – radicalizações e rompimentos	92
3.5 A inserção do protestantismo no Brasil	100
3.5.1 Protestantismo de imigração e de missão no Brasil	100
3.5.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo – o novo rosto da igreja	113
3.6 Conclusão	122
4. Espírito e Corpo – unidade fundamental do ser humano na visão bíblica ..	127
4.1 O legado do Antigo Testamento para uma antropologia da unidade da pessoa humana	127
4.1.1 <i>Néfesh</i>	128
4.1.2 <i>Basar</i>	131
4.1.3 <i>Rûach</i>	133
4.1.4 <i>Lebab/Leb</i>	135
4.2 O conceito de ser humano integral no Novo Testamento	138
4.2.1 <i>Psyché</i>	

.....	140
4.2.2 <i>Sarx</i>	
.....	143
4.2.3 <i>Sôma</i>	
.....	145
4.2.4 <i>Pnêuma</i>	
.....	147
4.2.5 <i>Kardia</i>	
.....	148
4.3 Conclusão	150
Conclusão	153
Referências	158

INTRODUÇÃO

Em 16 de setembro de 1984, eu participava do culto noturno na Igreja Presbiteriana do Brasil na Rua Cabo Ailson Simões, no. 384, em Vila Velha, Espírito Santo, a convite de amigos de um pequeno grupo de teatro do qual fazíamos parte. Eu havia pisado pela primeira vez em minha vida num templo evangélico em abril daquele mesmo ano, contando então com 17 anos de idade. Em setembro, já com 18 anos completos, naquela noite de início de primavera, eu aceitava, em resposta

ao apelo feito pelo Pr. Jacques Brinco, a Jesus como Senhor e Salvador de minha vida.

Os anos que se seguiram foram típicos de um jovem membro de uma igreja evangélica histórica: grupos de louvor, saídas após o culto, programações evangelísticas, sociais e esportivas, dezenas de acampamentos, treinamentos de liderança, festinhas com os amigos da igreja, etc. Não faltavam os debates acerca de usos e costumes desencadeadores de conflitos entre a geração mais idosa e os mais jovens da igreja. Questões como: poder bater palmas ou não na hora do culto, uso da bateria e guitarra no louvor, se ritmos brasileiros eram adequados ao momento litúrgico, quais roupas eram permitidas para a freqüência ao templo, além das questões que afligiam (e afligem) rapazes e moças na minha idade naquela época como com quem namorar, o que era permitido num namoro cristão, masturbação, homossexualismo e mais, que tipo de relação deveríamos manter com os não crentes, como lidar com as finanças, que profissão escolher etc. Todos esses eram assuntos que dominavam nossas conversas que muitas vezes varavam a madrugada na casa de alguém da turma.

Enquanto isso lá se iam os anos 80. Michael Jackson estava no auge da fama mundial com a repercussão daquele que é até hoje o álbum mais vendido da história da música, *Thriller*, com mais de 100 milhões de cópias vendidas. Madonna lançava, para escândalo geral, no ano da minha conversão, seu álbum *Like a Virgin*. No Brasil, *Os Paralamas do Sucesso* atacavam, neste mesmo ano, com *Óculos*, música que levou o grupo à fama definitiva. Aliás, *Os Paralamas* era apenas uma das famosas bandas da cena punk de Brasília naqueles anos. Lá também surgiu a *Legião Urbana* e Renato Russo acalentava os sonhos dos jovens com *Será, Ainda é Cedo* e *Geração Coca-Cola*. Lulu Santos estourava nas paradas com *Tudo Azul* e *O Último Romântico*. Embalados por essas músicas, nos apaixonávamos. No cinema nos divertíamos assistindo aos *Gremlins*, *Indiana Jones no templo da Perdição*, *A Última Festa de Solteiro*, *Footloose*, *O Exterminador do Futuro*, *A Dama de Vermelho*, *Os Caça-Fantasmas*, *Amadeus* e muitos outros filmes inesquecíveis. Na TV, Jô Soares nos fazia rir com *Viva o Gordo*. A novela de maior sucesso era *Corpo a Corpo* de Gilberto Braga. A Ditadura dava seus últimos suspiros. Depois de 20 anos de repressão, o povo tomava as ruas. A maior manifestação se deu na cidade de São Paulo. Cerca de 1,5 milhão de pessoas se reuniram no Vale do Anhangabaú,

para apoiar o Movimento Diretas Já! Assim foram os anos 80: nos apaixonávamos, ríamos, curtíamos nossa mocidade, sonhávamos com a abertura política e... discutíamos teologia. Em meio a toda essa profusão de cultura pop, a Igreja ocupava lugar central em nossas vidas. Aquilo não era apenas a nossa Igreja, era quase a nossa casa.

Tempos depois, após trancar o curso de Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo, depois de dois anos de estudos, e já cursando Teologia no Seminário Presbiteriano do Norte na cidade de Recife, incomodava-me a sensação de que muita energia e tempo preciosos eram gastos em nossas comunidades presbiterianas (falo desta denominação, pois lá se deu minha experiência) com debates e desentendimentos que nada tinham a ver com a mensagem de Jesus de Nazaré para nossas vidas. Meu sentimento na época é que vivíamos, a partir de nossa conversão, uma relação mal resolvida com a cultura brasileira. “Vivemos no mundo, mas não pertencemos ao mundo” era a máxima que norteava nossa conduta. Contudo, difícil era definir o que era “coisa do mundo” uma vez que as opiniões variavam de pessoa para pessoa. Aos poucos, tornamo-nos jovens velhos. Conservadores, legalistas, retrógrados, um tanto divorciados da realidade e, ao mesmo tempo, tão seduzidos por ela. Hoje, passados 25 anos, desconfio que a profusão de programações que inventávamos, algo quase barroco, tinha por finalidade não nos dar tempo para pensar, ainda que isto não fosse consciente.

Quando falávamos em novo nascimento, levávamos isso muito a sério. Era como se tudo o que havíamos vivido até ali perdesse, como por encanto, sua validade (“deixando as coisas que para trás ficam”)... Havia uma cartilha a ser encenada: moral legalista, amigos evangélicos, leituras recomendadas, espaços (guetos) a serem freqüentados, vida social restrita, assiduidade rigorosa às programações da igreja, músicas saudáveis, sexualidade neurotizada e, o avesso da moeda, comportamentos inadequados, músicos e músicas censuradas, livros perigosos, certos tipos de lazer (ou aquilo que se entendia como excesso deles) censurados e, o pecado dos pecados, namorar um (a) não crente (“que comunhão pode haver entre a luz e as trevas?”). A cultura pop era demonizada e a igreja precisava nos afastar dela o máximo possível. Era assim mesmo: tudo muito ambíguo.

Transferido para São Paulo em 1989 para terminar o curso de Teologia no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição permaneciam as mesmas questões. Mudou a cidade, mudou a igreja, mudaram os rostos, mas os velhos dilemas permaneciam. Onde aquela dificuldade em continuar vivendo em sociedade como uma pessoa “normal”? Porque a sensação de se viver uma espécie de esquizofrenia existencial? Qual era a origem daquele sentimento de ter tido o cordão umbilical que nos unia à família e ao nosso passado, cortado de forma tão grotesca?

No pastorado, e já como professor de História do Cristianismo na Faculdade Unida de Vitória (antiga FTU), Espírito Santo, começava a se esboçar em minha mente uma tentativa de resposta. A clássica separação entre sagrado e profano proposta pela filosofia grega de viés pitagórico-platônica parecia ser uma pequena luz no fim do túnel. Assombrava-me que algo tão antigo e tão distante de nós pudesse ter algo a ver com as questões de minha mocidade. Mais incômodo ainda era descobrir que as causas e conseqüências transcendiam em muito as meras querelas que jaziam no seio das comunidades evangélicas. Ou seja, as causas do problema eram muitíssimo mais profundas e suas conseqüências muitíssimo mais abrangentes e danosas. Entretanto, a correlação era inevitável, pois o tipo de santidade ou espiritualidade ascética e desencarnada propugnada nos ambientes evangélicos que eu freqüentava naquela época tinha muito do dualismo neoplatônico que se esgueirou para dentro da teologia cristã a partir, notadamente, do segundo século. Assim, a suposição era que nosso antagonismo com práticas e costumes sociais corriqueiros tinha sua origem no dualismo espírito-matéria proposto pelo platonismo. Isto porque a maior parte de nossas negativas culturais tinha a ver com prazeres e diversões, coisas que envolviam o corpo. Ora, se o corpo é mal, essas coisas também deveriam ser.

Desejo, com este trabalho, apaciar as angústias de minha adolescência evangélica. Proponho-me perseguir o influxo crescente do dualismo platônico sobre a teologia desde os seus primórdios até sua plena maturidade em fins do período patrístico e desta avançando sobre a era medieval. Feita a constatação haveremos de perguntar pelas conseqüências práticas desta nova teologia, ou desta forma específica de teologia, uma teologia platonizada, sobre a história do Cristianismo. Dentre muitos exemplos que poderiam ser dados, focaremos na invasão ibérica-

católica na América Latina e o conseqüente massacre dos povos ameríndios e escravização dos povos afros ocorrido a partir do século XVI e, em segundo lugar, na inserção do protestantismo anglo-saxônico no Brasil e sua tensa relação com a sociedade brasileira a partir de meados do século XIX, nos capítulos 2 e 3 respectivamente. Os exemplos escolhidos visam apontar para as graves conseqüências de uma antropologia deformada que tem como subproduto a desvalorização do corpo, a demonização do prazer, a expatiação do desejo, a legalização da violência, a formalização da cultura da guerra, a oficialização do preconceito, a sanção da cultura de classes e o desprezo pelo outro, diferente de nós.

Finalmente, um rápido olhar sobre a antropologia bíblica em sua defesa da inteireza da pessoa, em sua celebração da vida humana plena, em sua integração das várias dimensões do ser humano pode nos auxiliar em uma proposta de vivência evangélica não dicotomizada, nem desencarnada. Qualquer proposta de libertação verdadeira para o ser humano precisa partir de uma antropologia que considere este ser humano em sua inteireza.

1. DUALISMO ANTROPOLÓGICO PLATÔNICO – QUANDO TUDO COMEÇOU

1.1 Introdução

O objetivo do presente capítulo é demonstrar que a visão dualista do ser humano defendida pela teologia cristã, ainda que um dualismo moderado¹, tem sua origem séculos atrás, quase no alvorecer do Cristianismo, mais especificamente no segundo século, quando as comunidades cristãs foram infiltradas por idéias gnósticas. O gnosticismo, por sua vez, teve como uma das suas fontes principais o dualismo antropológico platônico. Como consequência, defendia tanto a clássica separação entre espírito e matéria, quanto a imortalidade da alma.

Ao longo dos séculos, à medida que ia se formando o pensamento teológico cristão, este dualismo foi-se cristalizando de formas variadas, com poucas tentativas de superação do mesmo. Esta divisão entre o mundo mal da matéria e o mundo bom do espírito não teve sua aplicação restrita tão somente à antropologia, mas passou a determinar também a construção mesma da sociedade em suas dimensões políticas, sociais, econômicas, culturais, religiosas etc.

O problema da antropologia iniciou de fato no momento em que as comunidades cristãs começaram a elaborar uma teologia. Com forte influência da filosofia helênica, a teologia que daí resultou é um híbrido de pensamento neotestamentário e neoplatônico. A título de exemplo, e como nos lembra Leonardo Boff, o Novo Testamento não afirma a imortalidade da alma, pensamento este defendido por Platão. O que é afirmado sobejamente nas Escrituras é a fé na ressurreição dos mortos. Já o platonismo afirma a imortalidade da alma e não reconhece a ressurreição, amplamente defendida no Novo Testamento. A mistura desses dois pensamentos (imortalidade da alma – platônica; ressurreição – cristã) deu origem à seguinte teologia: depois da morte do cristão a alma vê-se diante de Deus, goza de sua presença até o fim dos tempos quando será novamente reunida ao corpo ressuscitado. “A doutrina da imortalidade da alma dos gregos foi completada com a outra bíblica da ressurreição dos mortos”.² A partir daí passou-se a crer nos círculos cristãos que a morte só atinge ao corpo, assim como a ressurreição também é somente para o corpo. Pode-se dizer que este pensamento não é mais nem bíblico nem platônico, é uma terceira via.

¹ Cf. RUBIO, Alfonso García. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 80-81.

² BOFF, Leonardo. **A Ressurreição de Cristo. A nossa Ressurreição na Morte: a dimensão antropológica da esperança humana**. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 67.

Alfonso García Rubio mostra que este debate não se limitou aos círculos acadêmicos. Tivesse ele permanecido somente no mundo dos embates teóricos, provavelmente não mereceria nossa atenção. Contudo, suas conseqüências práticas podem ser sentidas na forma como a Igreja passou a valorizar a alma em detrimento do corpo, a fé cristã em detrimento das opções sociopolíticas, a vida no céu em detrimento da vida na terra, o Jesus divino em detrimento do Jesus humano e assim por diante³. Por conseguinte, graves desvios e um sem número de atitudes violentas e discriminatórias foram sustentados pela Igreja com base na metafísica dualista de desprezo pelo corpo. Adiantando o debate, podemos citar de forma pontual a Inquisição, as Cruzadas, o genocídio dos povos ameríndios e a escravidão dos povos africanos. Vejamos qual é a fonte dessa antropologia dualista e dicotômica.

1.2 Fédon: o evangelho segundo Platão⁴

Quais são as principais características desse dualismo? Para respondermos a esta pergunta, vamos lançar um rápido olhar sobre o pensamento de Platão utilizando sua obra fundamental sobre esse assunto, o *Fédon*.

Embora Platão, que viveu no século IV a.C., não tenha sido o criador da visão dicotômica do ser humano, pois, suas raízes se encontram na Índia e na Pérsia antigas, foi ele quem estabeleceu uma formulação teórica consistente para a defesa do dualismo⁵. Para entendermos seu pensamento é necessário compreendermos a distinção que ele faz entre *idéia* e *coisa*.

As coisas pertencem ao mundo sensível, caracterizado como mutável, temporal, caduco, descambando facilmente para o ilusório. Já as idéias pertencem a um outro mundo, o da realidade divina, eterna e imutável. A verdadeira realidade encontra-se unicamente além das aparências sensíveis, no mundo das idéias. As coisas do mundo material não passam de cópias muito imperfeitas deste mundo real. (...)

³ Cf. RUBIO, 2006, p. 81.

⁴ Cf. HAGSMA, Alfredo Jorge. **Corpo e Alma: O Princípio do Caos: o dualismo antropológico grego em analogia à concepção bíblica do ser humano.** Monografia de Conclusão do Bacharelado em Teologia, EST/São Leopoldo, 1998. Trabalho não publicado. p. 7.

⁵ Cf. RUBIO, 2006, p. 76.

Os dois mundos estão presentes no homem: na alma (mundo das idéias) e no corpo (mundo das coisas). O corpo, como coisa que é, participa imperfeitamente de uma idéia, enquanto que a alma pertence ao mundo eterno e divino das idéias.⁶

Para Platão a alma é incorruptível, imortal e preexistente ao corpo. Mas, uma vez encarnada, ela perde seu contato com o mundo perfeito das idéias. Assim, o corpo é um cárcere para a alma. O verdadeiro filósofo deseja a morte para se libertar do corpo⁷.

No *Fédon*, Platão fundamenta seu pensamento dualista. Nessa obra o personagem Fédon, argüido por Equécrates acerca das circunstâncias da morte de Sócrates, passa a descrever um diálogo ocorrido na prisão entre Sócrates e seus discípulos, entre os quais se encontrava Fédon, no dia em que ele teve que beber o veneno⁸. Ao iniciar a narrativa, Fédon descreve como, diante da morte, Sócrates encontrava-se feliz. Não parecia ser um homem a caminho da morte, mas a caminho da vida “feliz, tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranqüila nobreza que havia no seu fim”.⁹

Para Sócrates a morte sempre estava dentro dos planos divinos e, portanto, deveria ser bem aceita. E, então, ele passa a explicar a razão de sua felicidade diante da morte. Para ele, o sábio, o verdadeiro filósofo, não busca os prazeres relacionados ao corpo e nem confia nos sentidos (visão, audição etc) para chegar à verdade. Para este fim, confia tão somente no raciocínio: “Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?”¹⁰

O corpo, e seus sentidos enganosos, servem somente para obstaculizar nosso pensamento.

E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. (...) O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade

⁶ RUBIO, 2006, p. 77.

⁷ Cf. RUBIO, 2006, p. 77.

⁸ Cf. PLATÃO. *Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores 3, 1972. p. 63-66.

⁹ PLATÃO, 1972, p. 64.

¹⁰ PLATÃO, 1972, p. 72.

de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não receberemos na verdade nenhum pensamento sensato.¹¹

E Sócrates continua utilizando sempre palavras negativas para se referir ao corpo que nos maltrata com suas concupiscências, dele somos escravos, ele é um intrusão que nos ensurdece e nos desorganiza e conclui dizendo:

(...) quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato, e assim até o dia que o próprio Deus houver desfeito esses laços. E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossimilmente ficar unidos a seres parecidos conosco; e por nós mesmos conheceremos sem mistura alguma tudo o que é. E nisso, provavelmente, é que há de consistir a verdade. Com efeito, é lícito admitir que não seja permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro!¹²

Sócrates afirma que não faria sentido um filósofo, depois de passar toda sua vida acreditando na imortalidade da alma e ensinando a importância de se desligar ao máximo a alma do corpo, encher-se de terror diante da morte. Mas Cebes, um dos discípulos de Sócrates, questiona a idéia da imortalidade da alma, sugerindo que talvez com a morte do corpo, morra também a alma. Sócrates insiste que “dos mortos nascem os vivos”. Dois são os destinos das almas: no caso das almas que amaram seus corpos e com eles se mesclaram é no Hades que elas se encontram e é de lá que elas retornam e renascem dos mortos¹³.

No caso das almas daqueles que amaram a sabedoria e lutaram contra os feitiços do corpo, Sócrates também insiste em sua pré-existência e na sua existência posterior à morte após a qual “ela se dirige, para o que é invisível, para o que é divino, imortal e sábio”.¹⁴ Enfim, após a morte ela se junta à companhia dos deuses. Às almas dos maus está destinado vaguearem até encontrarem um “companheiro desejado” e tornam a entrar num corpo. Este corpo pode ser de um asno ou outro animal qualquer.¹⁵

Este é o raciocínio que leva Sócrates a abraçar a morte como a uma amiga e encará-la, não como algo ruim, mas como libertação de uma coisa má, uma porta

¹¹ PLATÃO, 1972, p. 73-74.

¹² PLATÃO, 1972, p. 74.

¹³ Cf. PLATÃO, 1972, p. 78-79, 92.

¹⁴ PLATÃO, 1972, p. 92.

¹⁵ PLATÃO, 1972, p. 92-93.

que se abre para a verdadeira vida, eis o ideal de todo ser humano sábio. Ou seja, na imortalidade da alma o filósofo pode depositar sua esperança. Por isso, ele já não teme a morte, ao contrário, anela por ela, pois a mesma representa o fim do sofrimento. “Nisto reside a boa nova de Platão”.¹⁶

1.3 A controvérsia gnóstica – porta de entrada do dualismo platônico na teologia cristã

Provavelmente todos os livros de História do Cristianismo reservam parte de suas páginas para abordarem o desafio que representou, sobretudo para os cristãos do segundo século, a controvérsia gnóstica. Dentre os vários elementos e conceitos gnósticos, vamos nos deter naquele que é o objeto de estudo do nosso capítulo, a saber, o dualismo antropológico platônico. R. N. Champlin em sua Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia nos informa que:

Platão defendia um dualismo metafísico em sua doutrina dos universais (idéias), em contraste com os particulares, visto que o universal é o elemento eterno, imutável e infinito, enquanto que o particular é a sua contraparte terrena, material e finita.¹⁷

Assim, também G. M. Salvati, no verbete Dualismo do Dicionário Teológico Enciclopédico, ao afirmar que o estoicismo, o neoplatonismo e boa parte da tradição patrística herdaram o dualismo platônico, completa dizendo: “De maneira diversa, essas correntes de pensamento insistirão na oposição entre espírito e matéria, alma e corpo, razão e sentidos, liberdade e paixões”.¹⁸ José Comblin, de maneira direta nos dá a seguinte explicação:

Globalmente a filosofia grega tende a uma concepção dualista de alma-corpo. Alma e corpo são como duas substâncias unidas mas com redes de atividades separadas. A alma luta com o corpo. A alma tem as suas atividades autônomas e o corpo tende a tê-las também. O problema é a unidade. A filosofia procura explicar a unidade.

¹⁶ HAGSMA, 1998, p. 10.

¹⁷ CHAMPLIN, R.N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2001. p. 239.

¹⁸ SALVATI, G.M. **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 216.

(...) a teologia clássica, seja ela de inspiração platônica ou aristotélica, não conseguiu valorizar o corpo, nem uni-lo realmente à alma. A doutrina teológica considerou alma e corpo como duas quase substâncias associadas numa união nunca harmoniosa. O corpo ficou desprestigiado, ligado à matéria, ela própria desprestigiada também, e a alma com as suas atividades ficou prestigiada.¹⁹

Decorre daí que para os gnósticos o mundo criado era mal. Seguindo o pensamento helênico, os gnósticos desprezavam o corpo, encarando-o como uma prisão do espírito. Uma armadilha dos poderes demônicos, do demiurgo que criara o mundo. O objetivo da *gnosis* (conhecimento) seria alcançar um estado de participação no divino que libertaria a alma do iniciado das limitações da carne. O alvo final seria a união da alma com a *pleroma*, o mundo espiritual.

A Escola de Valentino defendia a existência de três classes de pessoas: os *pneumatikoi* (espirituais) eram os salvos, os *psychikoi* (seguidores da alma) poderiam alcançar a salvação se fossem iniciados na *gnosis* e os *sarkikoi* (carnais) estavam perdidos, para eles não havia esperança de salvação²⁰.

Dentre os mestres gnósticos, um causou especial espanto e oposição na comunidade de Roma, trata-se de Marcião. Tendo-se unido aos cristãos de Roma em 139 d.C., Marcião acabou expulso em face de suas idéias gnósticas em 144 d.C. W. Walker descreve assim o pensamento de Marcião quanto ao corpo:

O Cristo, o qual veio como o agente do Deus de amor desconhecido para resgatar almas (“uma vez que o corpo, oriundo da terra, não pode possivelmente partilhar da salvação”), simplesmente apareceu na Galiléia, não tendo passado pelo nascimento humano e não possuindo corpo humano. Consoante com esta perspectiva da materialidade e do corpo, os fiéis marcionitas tinham que se abster de qualquer intercurso sexual, mesmo no casamento. O rigorismo de Marcião também está demonstrado na exigência que seus seguidores evitassem comer carne.²¹

Vemos aí um ataque frontal contra o corpo e o ato sexual. A própria aparição de Jesus é docética (encarnação de aparência, algo fantasmagórico). Doutrina esta que sofreu forte reação dos líderes católicos²². A encarnação jamais seria aceita por um gnóstico. Este desprezo pela matéria fazia com que alguns grupos gnósticos se

¹⁹ COMBLIN, José. **Antropologia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 81.

²⁰ Cf. TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2000. p. 55.

²¹ WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. Vol. 1. São Paulo: ASTE, 2006. p. 84.

²² Católicos neste contexto eram os ortodoxos, ou seja, aqueles que se posicionavam contra as idéias gnósticas.

entregassem de maneira radical a práticas ascéticas. Outros grupos, pelo mesmo motivo, agindo no extremo oposto, entregavam o corpo aos prazeres carnavais.

Diante do desafio da heresia gnóstica, pensadores cristãos da época redigiram obras em que procuravam combater essas idéias e definir mais claramente o pensamento cristão ortodoxo. Dentre os principais representantes deste grupo podemos destacar Justino Mártir, no *Diálogo com Trifão*, Ireneu, em seu *Contra as Heresias*, Tertuliano, na obra *Contra Marciano* e Clemente de Alexandria, em diversos trechos dos *Estrômatos*²³.

Entre os primeiros Pais da Igreja houve quem resistisse ao dualismo e insistisse numa visão bíblica da unidade básica do ser humano. Este foi o caso, por exemplo, de Justino Mártir que afirmou que a carne foi criada por Deus e que a alma também, portanto, ela não é imortal. Deixemos que ele mesmo fale: “[...] tampouco se pode dizer que ela [a alma] seja imortal. [...] Se a alma participa da vida é porque Deus quer que ela viva. Portanto, da mesma forma, um dia ela deixará de participar, quando Deus quiser que ela não viva. De fato, o viver não é próprio dela como o é de Deus”.²⁴

Apesar do cinturão de segurança que se formou em torno da fé católica para preservá-la de elementos heréticos, a teologia cristã foi profundamente influenciada por essas idéias, com destaque para o dualismo matéria-espírito. O gnosticismo e o marcionismo como movimentos desapareceram, mas sua percepção de uma salvação do corpo (libertação da alma da prisão corpórea) e de uma santificação ascética permaneceu para sempre na teologia cristã.

Podemos separar os pensadores cristãos da época em dois grupos: (a) aqueles que eram radicalmente contra qualquer tipo de relacionamento com a cultura da época, defendendo, assim, um afastamento radical da sociedade romana; e (b) aqueles que, ao contrário, queriam manter um diálogo com o pensamento filosófico da época e motivavam a inserção na sociedade.

Alfonso García Rubio, em seu excelente livro *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs* obra a qual iremos recorrer insistentemente, explica assim esta dupla postura dos Pais da Igreja:

²³ Cf. MORESCHINI, Cláudio e NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina I: de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 238.

²⁴ JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias: Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 119-121.

Nem todos os padres do Oriente ou do Ocidente adotaram a mesma atitude em relação à antropologia dualista helênica e gnóstica. (...) existiam duas tendências no interior da Igreja em face ao desafio constituído pela civilização helênica. A orientação que procurava salientar os pontos de coincidência entre fé cristã e cultura helênica, especialmente o pensamento filosófico, mantendo uma atitude de abertura e de diálogo e utilizando decididamente o instrumental grego, foi mais influenciada pela antropologia dualista, sobretudo platônica. É o caso de Clemente de Alexandria ou de Orígenes, no Oriente, ou de Agostinho, no Ocidente. A outra tendência que ressaltava preferentemente os pontos de divergência e mantinha uma atitude, se não fechada (isto seria incompatível com o dinamismo missionário cristão), bastante reservada em relação ao mundo grego-romano, ficou mais apegada às afirmações bíblicas sobre a unidade básica do ser humano e recebeu uma influência dualista bem menos acentuada que a primeira.²⁵

Curiosamente, tanto aqueles que rejeitaram, quanto aqueles que buscaram diálogo acabaram uns mais, outros menos, sendo influenciados pelo dualismo platônico.

1.4 Evolução da antropologia dualista na patrística

1.4.1 Tertuliano de Cartago – oposição ao diálogo

O primeiro exemplo que daremos da influência do dualismo gnóstico e marcionita sobre a teologia cristã encontra-se no pensamento de Tertuliano de Cartago. Tertuliano, um dos autores cristãos que mais se empenhou no combate às heresias, chegou a defender “não só a unidade do homem, mas também a unidade da alma e de toda a humanidade”.²⁶ Surpreendentemente, por volta do ano 207 d.C., uniu-se a um grupo que foi considerado na época como herege, o grupo dos montanistas²⁷.

²⁵ RUBIO, 2006, p. 330.

²⁶ FIORENZA, Francis P. e METZ, Johann B. O homem como união de corpo e alma. In: FEINER, Johannes e LÖHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Vol. II/3. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 27.

²⁷ Cf. GONZÁLEZ, Justo L. **E até aos confins da terra: uma história ilustrada do Cristianismo**. Vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 1980. p. 125.

Montano, seu fundador, convertido ao Cristianismo por volta de 155 d.C., proclamava o início de uma nova era, a era do Espírito. Insistia numa comunidade de pessoas puras. Em suas pregações havia uma forte ênfase numa vida moral mais rigorosa. Assim, ele e seus seguidores, praticavam longos jejuns, alimentavam-se de maneira frugal, desencorajavam o casamento. Alguns dos seus discípulos chegaram mesmo a abandonar seus cônjuges. Rompiam laços com a sociedade, alienavam-se do mundo²⁸.

A partir do segundo século podemos perceber os cristãos passando da liberdade no Espírito cada vez mais para um Cristianismo moralista e, subseqüentemente, ascético. O Montanismo é um reflexo dessa tendência. Paradoxalmente, como é característico destes movimentos, em que pese sua ênfase na ação do Espírito Santo, era radicalmente moralista e legalista.

Tertuliano contribuiu muito para o fortalecimento desta nova mentalidade legalista. Ele, assim como outros cristãos do segundo e terceiro séculos, entendia que o verdadeiro servo de Cristo deveria se apartar do mundo. Isto incluía o exército, o governo, instituições educacionais, festas públicas etc, uma vez que, em última instância, tudo o que dizia respeito ao Império estava a serviço dos deuses pagãos²⁹. Sua visão do pecado era rigorista. Para ele:

Os cristãos batizados eram pessoas cujos pecados cometidos haviam sido perdoados pelo arrependimento e pela lavagem com água e pelo Espírito Santo; mas tendo sido, portanto libertos para cumprir a vontade de Deus, o restante de suas vidas depois do batismo era o esforço de ‘competidores para a salvação, buscando o favor de Deus’. (...) Tertuliano não dava nenhuma esperança para os fiéis que haviam caído em pecado grave após o batismo. (...) Não havia espaço na igreja ou na vida cristã para um fracasso sério e deliberado em viver pelos preceitos do evangelho – da mesma maneira que não havia espaço para qualquer tentativa, sob perseguição, para escapar do privilégio do martírio, o único verdadeiro “segundo arrependimento”.³⁰

Além do moralismo e ascetismo cada vez mais crescente, desde Inácio de Antioquia, deu-se início ao costume de se exaltar o martírio como o coroamento da vida cristã. A entrega do corpo e da própria vida por amor de Cristo seria a prova cabal de que ali estava um verdadeiro cristão. Acerca do valor da penitência para o

²⁸ Cf. WALKER, vol. 1, 2006, p. 86.

²⁹ Cf. WALKER, vol. 1, 2006, p. 99.

³⁰ WALKER, vol. 1, 2006, p. 99.

perdão dos pecados, Tertuliano afirma: “Prosterna o homem, de modo especial, ela o eleva; quando ele se acusa, ela o escusa, quando se condena, ela o absolve; na medida em que não te poupare, nesta mesma medida, crê em mim, Deus te poupará”.³¹ Nosso pensador africano, o primeiro a escrever uma teologia cristã em latim e considerado um dos autores mais produtivos da era pré-constantiniana, contribuiu imensamente para o desenvolvimento de um Cristianismo ascético. Ele fazia diferença entre os pecados remissíveis e os irremissíveis. Dentre esses últimos ele apontava “as faltas mais graves e funestas, que não têm perdão; o homicídio, a fraude, a apostasia, a blasfêmia, certamente o adultério e a fornicação”.³² Em seu período montanista, o escritor cartaginês defendeu a idéia de uma Igreja espiritual “vendo nela não a assembléia dos cristãos reais, existentes, mas a assembléia dos espirituais, isto é, dos perfeitos”.³³

Berthold Altaner e Alfred Stuiber nos dão, de forma pontual, várias informações sobre a visão de Tertuliano acerca do matrimônio e da sexualidade. Citam os autores o combate às diversas formas de vaidade feminina que ele faz em *De cultu feminarum*; o pedido que ele fez à sua esposa para permanecer como viúva após sua morte, ou não desposar senão um cristão (*Ad uxorem*); a exortação que ele faz a um amigo viúvo a não contrair segundas núpcias, as quais qualifica francamente de uma “espécie de devassidão” (*De exhortatione castitatis*); o feroz ataque às segundas núpcias na obra *De monogamia*; a imposição do uso do véu a todas as virgens, não somente na igreja, mas sempre que aparecerem em público (*De virginibus velandis*)³⁴.

Enrique Dussel descreve a importância que teve para a teologia posterior o pensamento de Tertuliano e como, apesar de sua oposição ao diálogo entre a teologia cristã e a filosofia helênica³⁵, foi ele influenciado pela antropologia dualística platônica:

³¹ FIGUEIREDO, Fernando A. **Curso de Teologia Patrística II: A vida da igreja primitiva (século III)**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 39.

³² FIGUEIREDO, 1984, p. 38.

³³ MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 464.

³⁴ Cf. ALTANER, B. e STUIBER, A. **Patrologia: Vida, obras e doutrina dos padres da igreja**. São Paulo: Paulinas, 1972. p. 165.

³⁵ “Que tem Atenas a ver com Jerusalém? Ou, que tem a ver a Academia com a Igreja?”, foi a famosa frase de Tertuliano que demonstra sua oposição radical ao diálogo entre a fé cristã e a cultura pagã. GONZÁLEZ, 1980, p. 88. A este respeito, MORESCHINI e NORELLI (1996, p. 466) afirmam: “No Ocidente, Tertuliano inaugura a atitude de hostilidade, que depois se torna um lugar-comum. Mais importante e substancial é a crítica que

Tertuliano mostra muitas sutilezas que são próprias de um pensamento original, porém, sem saber, caiu na própria armadilha que pretendia criticar: o platonismo, o neoplatonismo, o helenismo com seu dualismo, intrínseco a um sentido do ser oposto ao hebreu-cristão. Não serão nem Descartes nem Agostinho que irão inaugurar o dualismo antropológico no Ocidente. Temos que buscar este dualismo no primeiro escritor latino-cristão de importância. (tradução própria).³⁶

1.4.2 Clemente e Orígenes de Alexandria – a teologia estabelece contato

Outro pensador, contemporâneo de Tertuliano, que merece nossa atenção foi Clemente de Alexandria. Diferentemente de Tertuliano que abominava a tentativa de se estabelecer um diálogo entre a Teologia e a Filosofia, Clemente se esforçou por criar essas pontes sem deixar de ser um crítico das idéias gnósticas. Mas, novamente, sua crítica não foi rigorosa o suficiente para impedir as influências dualistas no pensamento cristão. Clemente gostava, inclusive, de se referir ao cristão como “o verdadeiro gnóstico”. Walker nos informa:

O que é interessante e característico acerca de seu nome é que por um lado ele se considerava como um defensor e intérprete do Cristianismo costumeiro, consciente do dever de “não transgredir de maneira alguma a regra da Igreja”, ao passo que por outro lado ele representava aquela atitude simpática para com a cultura e a erudição “secular” de que a maioria dos cristãos comuns desconfiava totalmente.³⁷

Também Cláudio Moreschini e Enrico Norelli nos dão uma idéia do interesse de Clemente pela cultura na qual viva:

Tertuliano dirige à filosofia, porque vê nela a presença de uma inaceitável curiosidade: com essa acusação ele resume, em substância, a oposição radical entre a ciência e a religião, entre o humano e o divino. A curiosidade mancomunada o filósofo com o herege; ela propõe ao intelecto questões substancialmente vãs, porque as concretas e profundas foram apresentadas (e já resolvidas) pelo Cristianismo. A condenação da curiosidade, em tal caso, corre o risco de resolver-se numa condenação da ciência e do racionalismo”.

³⁶ *“Tertuliano muestra muchas cavilaciones que son propias de un pensar original, pero, sin saberlo, ha caído en la propia trampa que pretendía criticar: el platonismo, el neoplatonismo, el helenismo con su dualismo, intrínseco a un sentido del ser opuesto al hebreo-cristiano. No serán ni Descartes ni Agustín los que inauguran el dualismo antropológico en Occidente. Este dualismo hay que ir a buscarlo en el primer escritor latino-cristiano de importancia”.* DUSSEL, Enrique. **El Dualismo em La Antropología de La Cristiandad**: Desde el origen del Cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Guadalupe, 1974. p. 176.

³⁷ WALKER, vol. 1, 2006, p. 107.

Clemente não adota a violenta recusa dos espetáculos, da moda e dos ornamentos testemunhada, naquelas mesmas décadas por Tertuliano. Para ele, a fé cristã não se opõe à vida social, mas existe nela, e por outro lado, como vimos, a moral racional que deve reger uma sociedade se identifica com a moral cristã.³⁸

Nos seus escritos, é fato, existem tendências ascéticas ou com uma clara influência platônica³⁹. Ele não associa a identidade cristã com a recusa das coisas do mundo⁴⁰. Ao contrário, ele se esforçou por conciliar os conteúdos da fé cristã com a filosofia que predominava em seus dias⁴¹. Ao fazer isto, deu uma demonstração de abertura para a cultura e sociedade de sua época. Correu, assim, o risco de contaminar a proposta cristã com elementos estranhos ao seu conteúdo original, o que de fato ocorreu. A. Hamman ao comentar a importância do pensamento de Clemente de Alexandria, assim se expressa:

Ele soube conciliar seu ideal de cultura com seu ideal religioso. Foi, na história do pensamento cristão, o primeiro teólogo a lançar os fundamentos de uma cultura inspirada pela fé e de um humanismo cristão. Resolveu esta fusão, descobrindo no Cristo o educador do gênero humano. Continua a ser, por isso, um precursor, um modelo, uma fonte, a que precisaremos remontar incessantemente a fim de solucionar a mesma questão que o século XX nos propõe.⁴²

O que vemos em Clemente é a difícil tarefa de colocar a fé em Cristo em relação com a cultura que a cerca. Ou seja, a fé cristã deve se relacionar com a cultura, mas, assim, corre o risco de ser por esta, descaracterizada. Parece-nos, contudo, que a alternativa a este risco, seria o isolamento fundamentalista.

A tese fundamental deste trabalho é que a visão dualista platônica e neoplatônica introduziu no pensamento teológico cristão uma tendência, que se tornou mais forte com o passar dos séculos, de se renegar aspectos da cultura, freqüentemente chamados de “as coisas do mundo”, criando, por sua vez, um Cristianismo espiritualizado, com dificuldades de lidar com o corpo, com os prazeres, com a sexualidade, com o riso. Eis o nosso paradoxo: o necessário diálogo com a cultura helênica introduziu na teologia cristã o dualismo platônico que, por sua vez,

³⁸ MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 349.

³⁹ Por exemplo, em seu *Estrômatos* depois de exaltar o papel do casamento, ele afirma: “a finalidade mais imediata do matrimônio é a de procriar, ainda que o fim mais pleno seja o de procriar bons filhos”. Citado em VIVES, J. *Los Padres de La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1982. p. 243.

⁴⁰ Cf. MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 350.

⁴¹ Cf. ALTANER e STUIBER, 1972, p. 197.

⁴² HAMMAN, A. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 84.

tornou o Cristianismo resistente às manifestações culturais sempre que estas não se originaram nele ou possuíam elementos não compatíveis com a visão tradicional da Igreja em dada época e local. Portanto, ao defendermos a necessidade de inculturação da fé cristã, não podemos perder de vista a identidade própria desta mesma fé, com suas características contra-culturais, proféticas, até mesmo, subversivas.

A Igreja precisou de coragem para utilizar o instrumental lógico grego em seu esforço de “encarnação” na cultura helênica. Ao mesmo tempo precisou de discernimento para, neste processo encarnatório, não abrir mão dos princípios fundantes e inalienáveis da fé cristã⁴³. Como diz Alfonso García Rubio, o risco, neste caso, “consiste no perigo de ser domesticada a Igreja pela visão de mundo e de homem que subjaz a determinado instrumental, à medida que tal visão do mundo e de homem é inassimilável pela fé cristã”.⁴⁴ Antônio Gouvêa Mendonça demonstra como é sensível este assunto no seguinte texto:

Ser cristão, seja de que forma for, é confessar Cristo como Senhor, e esta confissão superpõe-se às culturas e conjunturas, mas não está livre das contradições e conflitos com elas, isto porque a confissão se dá de modo concreto. (...) Cristo, Deus encarnado, viveu, portanto, na cultura, como se comportou na cultura sob o duplo ônus da sua essencialidade divina e da sua assumida contingência humana. Esta pergunta nos leva à questão crucial e permanente da relação entre o Cristianismo e a civilização ou cultura, como se queira. Este problema não foi resolvido e não o será de modo definitivo porque a confissão essencial do senhorio de Cristo dá-se contingentemente no confronto e no compromisso com a cultura.⁴⁵

O mérito de Clemente está em ele se esforçar por estabelecer canais de diálogo com a cultura de sua época. Dussel nos lembra que:

A filosofia para Clemente é um saber científico, é uma autêntica sabedoria e por isto inclui uma teologia. A partir de tal visão ele pode admitir a filosofia grega, em alguns dos seus elementos constitutivos, para elaborar ecleticamente o edifício da ciência teológica cristã: “Eu chamo filosofia não ao estoicismo, ao platonismo, ao epicurismo ou ao aristotelismo, senão tudo

⁴³ Cf. RUBIO, 2006, p. 241.

⁴⁴ RUBIO, 2006, p. 241. O autor conclui seu raciocínio afirmando: “É fácil observar que a dinâmica do desprendimento-encarnação-serviço exige a articulação da atitude de diálogo-continuidade com a atitude de ruptura. A acentuação de uma, legítima e necessária dependendo do momento histórico, deve estar sempre aberta à crítica e à complementação da outra. Também aqui reaparece novamente a necessidade de desenvolver a relação de integração-inclusão respeitando as diferenças”. RUBIO, 2006, p. 243-244.

⁴⁵ MENDONÇA, A. Gouvêa. Educação, confessionalidade e ecumenicidade – a questão da fé e cultura. In: **Estudos da Religião 11**: Renasce a Esperança. São Paulo: UMESP, 1995. p. 94-95.

o que tem de bom cada escola: a eleição (*eklektikón*) é o que eu chamo filosofia". (tradução própria)⁴⁶

Pode-se dizer que em Clemente não temos ainda uma plena absorção da filosofia helenista pela teologia cristã. O que temos é a utilização do instrumental grego para a elaboração da teologia. O momento crítico, que estabelece um limite na passagem entre estes dois mundos, é enfrentado pelo discípulo de Clemente, Orígenes de Alexandria. Orígenes representa uma radicalização da interpretação dualística do ser humano. Nele a alma é preexistente, o corpo para ela é um castigo e a salvação se constitui na libertação da alma do corpo, o que se dará na morte deste último. Ou seja, a influência helênica sobre a teologia cristã concretiza-se plenamente em Orígenes.

Como temos dito, sua figura se encontra em um momento crucial, crítico, já que se trata da primeira "tentação" de realizar a passagem de não somente utilizar o instrumental lógico dos pensadores helenistas, tarefa começada por Clemente e Ireneu ou mesmo pelos apologistas, senão de aceitar certas estruturas ontológicas, e por isto antropológicas próprias do pensamento indoeuropeu e helenista platônico em especial. (tradução própria)⁴⁷

C. Tresmontant, citado por Enrique Dussel, dá continuidade ao mesmo raciocínio dizendo o seguinte:

Orígenes formulou com suma claridade a incompatibilidade entre certas teses ontológicas do paganismo e do Cristianismo, como a doutrina do eterno retorno, a doutrina da transmigração das almas, a eternidade da matéria. Em tudo isto ajudou o pensamento cristão a tomar consciência de suas próprias exigências metafísicas. Por outro lado, ao menos em um momento de sua vida, Orígenes propôs uma visão de mundo, uma síntese metafísica e teológica, que suscitou uma reação em muitos pensadores cristãos.⁴⁸

⁴⁶ "La filosofía, para Clemente, es un saber científico, es una auténtica sabiduría y por ello incluye una teología. A partir de una tal visión el puede admitir la filosofía griega, en alguno de sus elementos constitutivos, para elaborar eclécticamente el edificio de la ciencia teológica cristiana: "Yo llamo filosofía no al estoicismo, al platonismo, al epicureísmo o al aristotelismo, sino todo lo que tiene de bueno cada escuela: la elección (*eklektikón*) es a lo que llamo filosofía". DUSSEL, 1974, p. 27.

⁴⁷ "Como hemos dicho, su figura se encuentra en un momento crucial, crítico, ya que se trata de la primera "tentación" de realizar el pasaje de la no sola utilización del instrumental lógico de los pensadores helenistas, tarea comenzada por Clemente e Ireneo o por los mismos apologistas, sino de aceptar ciertas estructuras ontológicas, y por ello antropológicas propias del pensamiento indoeuropeo y helenista neoplatónico em especial". DUSSEL, 1974, p. 80.

⁴⁸ "Orígenes formuló con suma claridad la incompatibilidad entre ciertas tesis ontológicas del paganismo y del Cristianismo, como la doctrina del eterno retorno, la doctrina de la transmigración de las almas, la eternidad de la materia. Em todo esto ayudó al pensamiento cristiano a tomar consciência de sus propias exigencias metafísicas. Por otra parte, al menos em un momento de su vida, Orígenes propuso una visión del mundo, una

1.4.3 O monasticismo cristão – consolidação da antropologia dualista

Na seqüência dos fatos históricos, o crescente moralismo e ascetismo do segundo século e primeira metade do século terceiro, desembocam no surgimento do movimento monástico cristão. Ainda no segundo século, um dos debates que teve lugar na maioria das comunidades cristãs foi acerca do lugar do casamento na vida cristã. Discorrendo sobre este assunto, Walker nos ajuda a entender a importância que este tema assumiu naqueles dias:

Havia muito no Novo Testamento, para não mencionar o ânimo da época, para sugerir, por um lado, que as relações sexuais no casamento eram uma maneira segura para prender alguém ao mundo e seus valores, e, por outro lado, que elas não tinham lugar na vida do novo reino. Paulo havia insistido em que “aqueles que casarem terão preocupações mundanas”, e Jesus havia sublinhado que “na ressurreição nem casam nem se dão em casamento; são, porém, como os anjos do céu”. Dizeres como estes são bastante responsáveis pela estima universal recebida pela virgindade ou continência (novamente, *enkrateia*) no Cristianismo primitivo. Praticá-la era tanto separar-se do mundo como viver a vida da era vindoura, e por volta do terceiro século muitas (talvez a maioria) comunidades cristãs tinham, e reverenciavam, seus virgens, homens e mulheres. Em alguns lugares, a admiração pela vida de continência estava aliada com a condenação direta do matrimônio. (...) Tal radicalismo inflexível, contudo, pareceu excessivo para muitos fiéis, os quais, como o autor de I Timóteo, defenderam o casamento. Como Clemente de Alexandria mais tarde, eles não viam nenhuma inconsistência em afirmar que o matrimônio deveria ser reverenciado e que a virgindade representava uma vocação autêntica (e superior) para os cristãos.⁴⁹

É necessário lembrar que Clemente de Alexandria e outros seus contemporâneos, defenderam que a vida celibatária era superior à condição matrimonial⁵⁰. Este verdadeiro culto à virgindade estava muito próximo dos ideais de martírio da época como vemos expressos no pensamento de Tertuliano e Orígenes.

Assim, a virgindade assumiu uma importância extrema a partir do segundo século. Como vimos no comentário de Walker, Paulo escrevendo aos Coríntios (I

síntesis metafísica y teológica, que suscito una reacción en muchos pensadores cristianos”. DUSSEL, 1974, p. 80.

⁴⁹ WALKER, vol. 1, 2006, p. 140, 141.

⁵⁰ Cf. WALKER, vol. 1, 2006, p. 142.

Coríntios 7:25-34) tratou do valor da virgindade. Seu argumento era simples, aqueles que não se casavam poderiam se dedicar integralmente à obra do Senhor. Também o livro de Atos fala das quatro filhas do diácono Felipe que permaneceram virgens (Atos 21:9). Partindo de tais textos, muitos entenderam que “a adesão ao Cristianismo parecia implicar aos olhos deles a virgindade. Pessoas casadas, que não se separassem, podiam ser membros da Igreja apenas de forma imperfeita”.⁵¹

Na literatura apócrifa da época, é comum encontrarmos uma condenação do casamento como é o caso da obra *Odes de Salomão* onde o casamento é a erva amarga do Paraíso. A mesma afirmação aparece no *Evangelho dos Egípcios*. No Atos de João é aconselhado a separação dos cônjuges. Na literatura patrística *O Pastor* de Hermas, o anjo aconselha a Hermas a que viva com a mulher como com uma irmã. Somente a abstenção sexual possibilitava a adesão plena à vida cristã. Aos casados era aconselhado viverem em castidade⁵². É fato, porém, que estes posicionamentos extremos encontraram oposição em muitos escritores da época. Clemente de Alexandria, embora exaltasse o valor do celibato, em seu *Estrômatos*, apontou também para o valor do casamento. Àqueles que afirmavam que não se casavam para imitarem Cristo, ele respondeu:

‘Alguns dizem que o casamento é fornicção e foi comunicado pelo diabo, e que eles imitam o Senhor, pois este não se casou. Ignoram a razão do fato. Em primeiro lugar tinha ele esposa própria, a Igreja; depois não era homem comum, que tivesse necessidade de uma auxiliar segundo a carne; não lhe era necessário ter filhos (para continuar-lhe a obra), continuando a ser eternamente e sendo o Filho único de Deus’. A virgindade é santa, quando busca sua fonte no amor de Deus. Deixa de ser boa, quando procede do menosprezo ao casamento. O homem deve amar a esposa com um amor de caridade e não pelo simples desejo. A vida sexual não implica nenhuma impureza e Clemente condena o uso judeu das purificações após a união sexual.⁵³

Podemos perceber pelo texto acima que a questão da virgindade e da continência (encratismo) nunca encontrou unanimidade na história do pensamento cristão.

⁵¹ DANIÉLOU, J. e MARROU, H. **Nova História da Igreja**: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1966. p. 136.

⁵² Cf. DANIÉLOU e MARROU, 1966, p. 137.

⁵³ DANIÉLOU e MARROU, 1966, p. 139.

Orígenes, influenciado pela busca platônica pela sabedoria, vivera uma vida ascética, dedicada aos estudos e à contemplação. Este chegou mesmo a emascular-se em função de uma interpretação literal de Mateus 19:12, embora, anos depois, arrependido, viesse a condenar esta prática⁵⁴. Assim como ele, muitos entendiam que o corpo se opunha à vida espiritual, sendo necessário subjugar-lo e até mesmo castigá-lo. Baseando-se nas palavras do apóstolo Paulo de que os que não se casavam podiam servir melhor ao Senhor, e nas palavras de Jesus de que no Reino dos céus os fiéis não se casam e nem se dão em casamento, o voto de castidade era visto como sinal de consagração e antecipação dos valores do Reino⁵⁵.

Orígenes faz uma lista de razões em defesa do celibato. Assim descreve o Pe. Geraldo Luiz Borges Hackmann:

(...) paternidade espiritual dos presbíteros para os cristãos; a disponibilidade apostólica; um sacrifício como hóstia viva e santa oferecida a Deus na própria carne; a virgindade é uma preparação para o estado paradisíaco do corpo glorificado, que se deixa assumir totalmente pelo Espírito; as impurezas das relações conjugais.⁵⁶

As primeiras legislações acerca do celibato são do início do século IV. Um rápido resumo desses primeiros passos rumo à consolidação da exigência da vida celibatária para os sacerdotes pode ser assim descrito: O concílio espanhol de Elvira, ocorrido em cerca de 305 d.C., é o primeiro concílio da Igreja a estabelecer regras disciplinares para o celibato. O cânon 33 diz o seguinte: “Bispos, presbíteros, diáconos e outros com um posição no ministério devem se abster completamente de relação sexual com suas esposas e da procriação de filhos. Se alguém desobedecer, deverá ser removido do ofício clerical”. (tradução própria)⁵⁷

⁵⁴ Cf. MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 366.

⁵⁵ Cf. GONZÁLEZ, 1980, p. 59.

⁵⁶ HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. O Celibato Sacerdotal: História. In: **Teocomunicação – A Política no Brasil**, v. 21, n. 94. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991. p. 546. Neste mesmo texto, o autor segue afirmando: “O século III apresenta uma mudança na prática em relação aos ministros. As Igrejas do Egito, África e Síria introduzem o costume de preferir ordenar os celibatários. Tertuliano e Orígenes são defensores desse costume, por verem maior perfeição no celibato, além de aconselhar os presbíteros casados a viverem como irmãos com sua esposa. Os motivos elencados são os seguintes: com a continência, o presbítero restabelece a carne em sua dignidade originária; a continência permite pertencer ao Senhor sem divisão e torna o presbítero mais disponível para sua tarefa pastoral. Assim, começa a surgir a idéia de uma certa incompatibilidade entre sacerdócio e matrimônio”. HACKMANN, 1991, p. 547.

⁵⁷ <<http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ElviraCanons.htm>> acessado em 29 de janeiro de 2009. “Bishops, presbyters, deacons, and others with a position in the ministry are to abstain completely from sexual

Em 314 d.C., o primeiro concílio de Arles adota posição parecida em seu cânon 29, proibindo as relações sexuais por causa do serviço do ministério sacerdotal. “A não observância implica a perda da ‘honra de clérigo’”.⁵⁸ No mesmo ano, o concílio de Ancira, propôs uma lei de celibato sacerdotal. Em seu cânon 10 ele prescreve a proibição do casamento para o diácono solteiro⁵⁹. “O concílio de Neo-Cesaréia (entre 314-325), estabelece a mesma proibição para o presbítero. O cânon 1 prescreve a exclusão da ordem clerical para um presbítero que se casa”.⁶⁰

Outro assunto que assumiu dimensões exageradas foi a questão do martírio. Afirmamos anteriormente que, desde Inácio de Antioquia, em princípios do segundo século, os mártires eram vistos como o modelo de vida cristã – haviam lutado contra os poderes deste mundo, rejeitando seus valores, entregando suas vidas por amor a Cristo. A mentalidade que reinava na época pode ser assim descrita:

Desde o início, portanto, as igrejas tinham conhecido seus ascetas, os quais, se individualmente ou em grupos domésticos, buscavam, na imitação de Cristo e seus mártires, viver a vida cristã em sua plenitude através da sistemática renúncia a todas as conexões com o mundo. Abandonando a busca e posse de riquezas, comprometidos com a continência sexual e dedicados à oração, ao jejum e ao estudo das Escrituras, tais pessoas buscavam viver na presente era como cidadãos da era vindoura.⁶¹

Para Clemente, o martírio é a coroa da vida cristã. Jean Daniélou e Henri Marrou citam trechos do *Estrômatos* nos quais o teólogo de Alexandria expõe seu pensamento a este respeito:

‘Os apóstolos, imitando o Senhor como verdadeiros gnósticos e homens perfeitos, deram a vida pelas igrejas que haviam fundado. Assim, os gnósticos que andam nas pegadas dos apóstolos devem estar sem pecado e, pelo amor que consagram ao Senhor, amar igualmente ao próximo a fim de na hora da crise enfrentarem as provações sem fraqueza e beberem o cálice da Igreja’. Ora, aí está a plenitude da caridade, que é a mesma perfeição: ‘Chamamos o martírio de perfeição (*teleiôtés*), não por ser o final (*telos*) da vida do homem, mas porque manifesta a perfeição da caridade’.⁶²

intercourse with their wives and from the procreation of children. If anyone disobeys, he shall be removed from the clerical office”.

⁵⁸ HACKMANN, 1991, p. 547.

⁵⁹ Cf. HACKMANN, 1991, p. 547.

⁶⁰ HACKMANN, 1991, p. 548.

⁶¹ WALKER, vol. 1, 2006, p. 181.

⁶² DANIÉLOU e MARROU, 1966, p. 141.

O movimento monástico cristão serviu como o útero no interior do qual foi gestado o ideal celibatário que acabou por se transferir para a hierarquia eclesiástica. Surgido em fins do terceiro século na região do vale do Nilo o monasticismo cristão, do grego *monachos* (solitário), constituiu-se numa continuação natural das tendências que tomavam conta das diversas comunidades cristãs do segundo e terceiro séculos.

Um dos primeiros anacoretas (fugitivo, retirado) cristãos de que se tem notícia foi Antão. Em fins do terceiro século Antão, vivendo em um vilarejo às margens do rio Nilo no Egito, retirou-se para o deserto. Em sua biografia *Vida de Antão* escrita por Atanásio, descobrimos um eremita vivendo mais de vinte anos na solidão do deserto. Ali, lutava contra os demônios, habitantes daquelas terras. Estes eram derrotados através de constantes orações, jejuns, vigílias e leituras das Escrituras. A fama de Antão se espalhou e ele chegou a treinar uma comunidade de eremitas. Na época de sua morte, é possível que já houvesse milhares de eremitas vivendo nos desertos do Egito e da Síria⁶³.

No período do Imperador Constantino, com o fim das perseguições marcado pela assinatura do Edito de Milão em 313 d.C., cessou a era dos mártires. Não havendo mais a possibilidade de coroar o testemunho cristão com a glória e o sangue do martírio, o ideal monástico passou a atrair a atenção daqueles que entendiam a vida cristã como esforço e sacrifício. Num certo sentido, o retiro para o deserto era uma espécie de morte: morriam para esta vida e para este mundo para se dedicarem às coisas espirituais.

Logo no início, os monges foram motivo de preocupação para os bispos receosos de que eles dessem início a um movimento independente da hierarquia da igreja que nesses dias já estava bem avançada. Verdade é que a opção pela vida monástica gerou um tipo de orgulho uma vez que, muitos monges, por se acharem mais espirituais em função de sua opção de vida, achavam que deveriam ter a primazia na hora de decidir acerca dos dogmas e da vida da igreja⁶⁴.

O monasticismo passou por um aperfeiçoamento na primeira metade do século IV com o surgimento do tipo cenobita (vida comum) ou comunal. Pacômio, também nascido no sul do Egito em fins do terceiro século, após um período de vida

⁶³ Cf. WALKER, vol. 1, 2006, p. 182.

⁶⁴ Cf. GONZÁLEZ, 1980, p. 67-68.

solitária, por volta do ano 320 d.C. construiu um espaço para que aqueles que quisessem compartilhar dos ideais monásticos pudessem viver em comunidade. González nos informa o seguinte:

Desde o princípio, quem quisesse se juntar à sua comunidade teria de renunciar a todos os seus bens, e prometer obediência absoluta a seus superiores. Além disso, todos tinham de participar do trabalho manual, e ninguém poderia se considerar bom demais para qualquer tipo de trabalho. A norma fundamental passou a ser o serviço mútuo, de modo que mesmo os superiores, apesar da obediência que lhes cabia, eram obrigados a servir aos demais. O mosteiro fundado sobre estas bases cresceu rapidamente, e Pacômio chegou a estabelecer nove mosteiros durante sua vida, cada um deles com centenas de monges. Além disso, a irmã de Pacômio, Maria, fundou várias comunidades de monjas.⁶⁵

Desde o início a opção pela pobreza, a castidade e a obediência eram regras que deveriam ser observadas por todo aquele que quisesse seguir a vida monástica. Ainda no quarto século, Eusébio, bispo de Vercelli, organizou os bispos sob sua jurisdição segundo os padrões do monasticismo⁶⁶. O que chama a atenção neste caso é que, com muito pouco tempo de existência, o monaquismo, inicialmente visto com desconfiança pela hierarquia da Igreja, agora começa a influenciar esta mesma hierarquia com sua proposta de vida cristã.

Não faltaram no movimento monástico casos de atitudes extremas de autonegação e excentricidade. Por exemplo, “Simeão o Ancião (Ca. 390-459), o mais famoso exemplo de tal excentricidade, foi chamado “Estilita” por que passou trinta anos de sua vida vivendo no topo de uma coluna, onde orava e pregava aos peregrinos que vinham visitá-lo”.⁶⁷

Na Idade Média, os monges se tornaram os grandes defensores do celibato como regra geral para todos os sacerdotes. Um dos movimentos mais importantes da época foi aquele desencadeado pelo mosteiro de Cluny. Fundado na França em 910 pelo Duque Guilherme de Aquitânia, seu ideal era que esta nova casa monástica se tornasse um centro de piedade e observância da Regra beneditina.

O que Cluny defendia era a restauração dos ideais de celibato e propriedade comunitária, a abolição do controle laico sobre o ofício do

⁶⁵ GONZÁLEZ, 1980, p. 69-70.

⁶⁶ Cf. WALKER, vol. 1, 2006, p. 185.

⁶⁷ WALKER, vol. 1, 2006, p. 183.

abade, e a dedicação mais completa do tempo dos monges à tarefa de oração e adoração em favor do mundo.⁶⁸

Tudo o que foi exposto até aqui nos autoriza a afirmar que a infiltração do dualismo antropológico nas esferas teológicas cristãs gerou um ambiente de desconfiança para com a sexualidade, os instintos, o corpo e o prazer. Alfonso García Rubio nos lembra que:

A infiltração dualista no Cristianismo fez com que a balança entre rigorismo e hedonismo se inclinasse em favor do primeiro. As conseqüências eram previsíveis: em relação ao sexo predominou durante muitos séculos uma atitude de medo, desconfiança e suspeita. Os conhecimentos deficientes tanto na área biológica quanto na psicológica contribuíram também para a permanência destas atitudes. De fato, o sexo tem sido tradicionalmente colocado num contexto pouco esclarecido, ambíguo e penetrado de malícia. Criou-se em torno dele um ambiente pouco sadio, de clandestinidade, reticências, angústia e sentimentos de culpa.⁶⁹

1.4.4 Agostinho de Hipona – intérprete e sistematizador

Sem sombra de dúvidas Agostinho de Hipona (354-430) foi o mais importante dos teólogos latinos. Do período patrístico é o autor mais prolífico e de quem se tem o maior número de obras preservadas. Sua influência teológica se faz sentir até os nossos dias em praticamente todos os ramos do Cristianismo.

Semelhantemente aos pensadores do segundo e terceiro séculos, Agostinho também intentou lutar contra as heresias de seu tempo, mas, sem que ele notasse, sua teologia foi profundamente influenciada pelo neoplatonismo. Nosso teólogo africano pode ser considerado como o grande intérprete da teologia que até ali havia sido elaborada, transmitindo-a a Idade Média e desta aos nossos dias. A partir dele, temos definitivamente a construção sistemática de uma teologia platonizada⁷⁰. Nossa pesquisa manterá o foco em sua antropologia dualística. Dussel explica assim sua posição:

⁶⁸ WALKER, vol. 1, 2006, p. 296.

⁶⁹ RUBIO, 2006, p. 462.

⁷⁰ A este respeito, Enrique Dussel afirma o seguinte: "(...) Estes poucos textos nos permitem afirmar que em Agostinho temos as bases, firmes bases, de todo o dualismo ocidental posterior, que, sem dúvida, era muito mais antigo que Agostinho no próprio pensamento cristão latino". DUSSEL, 1974, p. 180-181.

Uma dupla questão impulsionava Agostinho a aceitar sem reservas o dualismo: sua doutrina do pecado original e a demonstração da imortalidade. Ambas as teses, tal como as explicou Santo Agostinho significam certa deformação da doutrina original do judeo-Cristianismo. Tratar-se-á como sempre de um dualismo mitigado por uma consideração do homem como *uma* pessoa. (tradução própria)⁷¹

Agostinho, assim como Tertuliano e Ambrósio, define alma como substância, com clara influência neoplatônica: “(...) E se quer uma definição da alma, e saber o que ela é, respondo facilmente: É substância dotada de razão, apta a reger um corpo”.⁷² Assim como no pensamento grego, Agostinho identifica a alma (substância) com o ser humano. O corpo resume-se a um instrumento para realizar tarefas materiais de maneira passiva. Em função disto, Agostinho afirma que o corpo é regido por outra substância, a alma⁷³. Esta, para nosso teólogo de Hipona, é imortal⁷⁴.

Agostinho flerta perigosamente com o gnosticismo ao tratar do tema da imortalidade da alma. Para ele é essencial provar sua espiritualidade. Faz isso mais pela intuição, do que pela razão. Sobre isto, Battista Mondin nos dá a seguinte explicação:

A sua argumentação para provar a espiritualidade da alma é a seguinte: ou a alma pode exercer sua atividade (querer, pensar, duvidar, etc) sem o corpo, e então é espiritual, ou é incapaz de exercer sua atividade sem o corpo, e então é material.

Ora, pelo menos em um caso a alma pode desenvolver sua atividade sem o corpo: quando conhece a si mesma. Logo, a alma é espiritual.

A espiritualidade da alma é, pois, confirmada pelo que ela conhece de si mesma. Quando a alma conhece a si mesma, descobre que é uma substância que vive, que recorda, que quer, etc, e isto não tem nada que ver com o que é corpóreo.

Provada a espiritualidade, Agostinho passa a provar a imortalidade, retomando o argumento platônico da relação da alma com as Idéias.⁷⁵

⁷¹ “Una doble cuestión impulsaba a Agustín a aceptar sin reservas el dualismo: su doctrina del pecado original y la demostración de la inmortalidad. Ambas tesis, tal como las explicó san Agustín significan ya una cierta deformación de la doctrina originaria del judeo-Cristianismo. Se tratará, como siempre, de un dualismo mitigado por una consideración del hombre como una persona”. DUSSEL, 1974, p. 179.

⁷² AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 66.

⁷³ Cf. DUSSEL, 1974, p. 180.

⁷⁴ Cf. DUSELL, 1974, p. 180.

⁷⁵ MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**: os filósofos do ocidente. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 146-147.

Conclui-se daí que para Agostinho o ser humano não é uma unidade. Em sua síntese da fé cristã com o arcabouço filosófico neoplatônico, o dualismo matéria-espírito instalou-se definitivamente no pensamento teológico cristão. O corpo ficou relegado a mero instrumento passivo da alma. Uma Teologia do Corpo gnóstica e dualística foi seu legado negativo para as gerações futuras.

1.5 Antropologia Dualista na Idade Média

1.5.1 São Boaventura – dualismo psicofísico

São Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) foi ministro geral da ordem franciscana. Como tal, embora afirmasse que alma e corpo formam uma só pessoa, suas reflexões no âmbito da psicologia levam-nos à conclusão de que Boaventura foi um expoente do dualismo alma-corpo. Sua principal fonte de conhecimento foi um agostinianismo mesclado de aristotelismo⁷⁶. Ao tratar da criação do corpo em seu *Brevilóquio*, Boaventura afirma:

Quanto ao corpo humano, no estado em que foi inicialmente criado, deve-se admitir o seguinte, conforme a fé ortodoxa: o corpo do primeiro homem foi tirado do lodo da terra de tal forma que ficou sujeito à alma, sendo-lhe proporcional a seu modo.⁷⁷

Tanto a alma quanto o corpo são seres completos. Cada qual com sua forma e matéria. Entretanto, sendo a alma espiritual, ela é também imortal e, portanto, não morre com o corpo. A alma é criada diretamente por Deus, enquanto o corpo se desenvolve a partir de atividades seminais.⁷⁸ A união entre ambas é algo acidental uma vez que cada uma dessas substâncias tem estruturação própria e autônoma, são heterogêneas e, portanto, imunes a uma união substancial profunda e permanente. Nada de relação simbiótica, nada de interdependência. O corpo

⁷⁶ Cf. MONDIN, 1982, p. 187.

⁷⁷ BOAVENTURA. **Obras Escolhidas**. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1983. p. 45.

⁷⁸ Cf. MONDIN, 1982, p. 191.

constitui-se mero instrumento para a alma imortal⁷⁹. Este contemporâneo de Aquino ajudou a construir esta tradição filosófica que nos levará até o dualismo cartesiano.

1.5.2 Tomás de Aquino – tentativa de superação do dualismo

A neo-escolástica esboçou algumas tentativas de superação do dualismo neoplatônico-agostiniano⁸⁰. Contudo, somente com Tomás de Aquino (1225-1274) temos a primeira elaboração consistente visando à superação do dualismo espírito-matéria. Para ele o corpo é a síntese (sínolo) de alma e corpo. Não são, portanto, substâncias distintas e conflitantes. Ao contrário, alma e corpo constituem um todo único.

Ora, ainda que a alma tenha alguma operação própria da qual o corpo não participa, como a inteligência, há, não obstante, algumas operações comuns a ela e ao corpo, como temer, irar-se, sentir, etc. Ora, essas operações realizam-se segundo alguma mudança de determinada parte do corpo, donde se depreende que as operações da alma e do corpo são conjuntas. Logo, é necessário que da alma e do corpo se faça um todo uno, e que não sejam diversos quanto ao ser.⁸¹

Para São Tomás de Aquino a separação entre alma e corpo é uma impossibilidade filosófica e prática. Ele coloca-se claramente contrário à posição de Platão.

(...) se o homem, segundo a sentença de Platão, não é uma coisa composta de alma e corpo, mas a alma usando o corpo, ou isto entende-se só referente à alma intelectual, ou às três almas, se são três, ou a duas delas. Ora se às três ou às duas, resulta que o homem não é uma só realidade, mas duas ou três, pois há três ou pelo menos duas almas. (...) Ora, como há inconveniências entre essas três coisas, é impossível haver em nós três almas substancialmente diferentes, a intelectual, a sensitiva e a nutritiva.⁸²

⁷⁹ Cf. MONDIN, Battista. **O Homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 280.

⁸⁰ Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 49ss.

⁸¹ AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Vol. 1. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1990. p. 264.

⁸² AQUINO, 1990, p. 267-268.

Antes de Aquino, a Escola Franciscana já havia afirmado a unidade do ser humano. Contudo, esta unidade era questionável, uma vez que, os franciscanos defendiam a idéia da existência de várias almas com funções distintas no ser humano. Como vimos na citação acima, ele se posiciona contra esta idéia e continua dizendo:

Se admitirmos que a alma está unida ao corpo, como forma, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes (...). De fato, o animal (o homem) com três almas não seria absolutamente uno. Portanto, nenhum ser é pura e simplesmente uno, senão pela forma una, pela qual as coisas existem; porque é em virtude do mesmo princípio que uma coisa existe e é una. Por isso seres denominados por formas diversas não têm a unidade absoluta como, por exemplo, *homem branco*. Se, portanto, o homem fosse vivo por uma forma, a alma vegetativa; animal por outra, a sensitiva; homem por outra, a racional, disso resultaria que não seria homem absolutamente.⁸³

É na construção de uma nova teoria filosófica, distinta de Platão (e também de Aristóteles, embora fundamentalmente ligado a este) que São Tomás de Aquino pretende a superação radical do dualismo antropológico. Para ele corpo e alma são duas partes do ser humano que se unem numa composição accidental. Antes ele fala em dois princípios metafísicos que operam numa unidade primordial do ser humano. Para o teólogo e filósofo de Aquino o corpo é condição para a existência da alma. Sua conclusão é que o corpo não é uma prisão (como queria Platão) ou simples instrumento da alma (como queria Agostinho), mas, “a união de corpo e alma é, antes, a salvação da alma”. O corpo não é um castigo ou conseqüência da queda, mas fonte de bem⁸⁴. Ato contínuo, é no corpo que se concretiza a dimensão histórica e social do ser humano. Em seu corpo ele tanto experimenta sua subjetivação quanto sua relação com o próximo. “(...) o corpo é simultaneamente o local da comunidade e da abertura para o encontro”.⁸⁵

Tomás de Aquino representou este esforço em corrigir e superar o dualismo agostiniano quando este defende que a união entre corpo e alma é uma união profunda, substancial e duradoura. Somente a partir desta união substancial podemos falar em um ser humano homem/mulher. Nem o corpo nem a alma possuem subsistência autônoma, nenhum dos dois possui autonomia de

⁸³ MONDIN, 1982, p. 178.

⁸⁴ Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 51.

⁸⁵ FIORENZA e METZ, 1972, p. 52.

existência⁸⁶. Em que pese este enorme esforço em superar o dualismo corpo-alma, Aquino pende em momentos para certa espiritualização uma vez que ele utiliza o termo *anima*, onde a Bíblia utilizaria *basar* ou *sôma* e “compreende a corporeidade humana a partir da *anima*”.⁸⁷

1.6 Conclusão

O que vínhamos dizendo até aqui acerca da infiltração do dualismo platônico e neoplatônico na teologia cristã objetiva identificar as graves conseqüências práticas desta teologia híbrida sobre a vida de centenas de milhares de cristãos ao longo dos séculos. Estas conseqüências podem ser percebidas tanto no Cristianismo católico romano quanto no protestantismo, para ficarmos nas duas grandes correntes cristãs ocidentais. Assim, poderíamos perguntar em que medida esta teologia platonizada sustentou o genocídio dos povos indígenas e a escravidão dos negros africanos na colonização ibérica da América Latina. Ou ainda, poderíamos perguntar pelas influências da antropologia dualística neoplatônica sobre a formação do pensamento teológico cristão e sua relação com a tensa convivência da igreja evangélica brasileira com as manifestações populares da cultura brasileira.

Ao tomar como referencial teórico o dualismo neoplatônico, o Cristianismo deu origem a uma religiosidade de um lado violenta, discriminatória, sectária e preconceituosa, e de outro uma religiosidade cheia de culpa, inimiga do prazer, neurotizante, mal resolvida com a sexualidade humana. Ora, como assinala Rubem Alves “somos o nosso desejo”.⁸⁸ Uma das grandes contribuições de Sigmund Freud foi apontar a importância da pulsão sexual na estruturação mesma da personalidade. A religião de modo geral, e o Cristianismo em particular nunca lidou bem com a natureza humana e suas pulsões.

⁸⁶ Cf. MONDIN, 1980, p. 280-281.

⁸⁷ FIORENZA e METZ, 1972, p. 53.

⁸⁸ ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 91.

A Igreja teve grande papel na construção do mundo ocidental. Os fundamentos das nações européias foram construídos ao longo da Idade Média sob a liderança da Igreja. Estes fundamentos referem-se à estruturação política, social, econômica, religiosa, cultural e, também, psicológica.

A Modernidade foi um grande esforço, que tomou impulso a partir da Renascença italiana, com o intuito de desconstruir estes fundamentos, libertar o mundo ocidental do jugo religioso, e construir novos fundamentos baseados na razão humana. Ora, isto significou um empenho no sentido de repensar toda esta base em sua dimensão política, social, econômica, religiosa, cultural e, também, psicológica. Ou seja, era necessário se repensar toda a estrutura do edifício medieval. Vale destacar que a Reforma Protestante foi uma força secularizante neste processo. Com sua proposta de livre exame das Escrituras, o que implicava liberdade de consciência, Martim Lutero ajudou na formulação deste novo mundo (nova era), a Modernidade.

Foquemos na questão psicológica. Ao optar pelo ferramental dualista como chave hermenêutica para sua antropologia, a teologia cristã construiu um mundo no qual sexo era sinônimo de pecado. O corpo juntamente com seus desejos, deveria ser constantemente reprimido. Ora, é pelo corpo que o ser humano se comunica com o mundo à sua volta. É através da ação corporal, fala, escuta, gestos, movimento etc, que o ser humano constrói a cultura ao seu redor. Assim, ao rejeitar o corpo, a teologia cristã tendeu a rejeitar também a cultura que daí nasce.

(...) é pelo corpo que a pessoa humana se expressa, se faz presente e se comunica aos outros seres humanos; é pelo corpo igualmente que a pessoa humana intervém no mundo das coisas transformando-o e criando cultura.⁸⁹

A única cultura que a Igreja poderia suportar era uma cultura construída por ela mesma na qual não haveria espaço para o corpo e suas pulsões. Uma cultura celibatária por excelência. Como já vimos, coube a São Tomás de Aquino, num período pré-moderno, as primeiras formulações filosóficas que buscavam recuperar a unidade fundamental do ser humano.

⁸⁹ RUBIO, 1989, p. 281.

Precisamente o que santo Tomás mostrará é que uma substância completa não pode ser forma [hilemorfismo]. No homem não existem duas formas, antes a alma é a 'única forma do corpo', de tal maneira que a realidade do homem está composta de alma (como forma) e de matéria-prima. Não existe, pois, uma união acidental entre alma e corpo, tal como aparece em todas as correntes dualistas. Propriamente falando, não existem duas partes no homem, pois alma e corpo não podem ser consideradas duas substâncias completas (neste caso evidentemente a união só poderia ser acidental). 'Corpo e alma são, antes, dois princípios metafísicos dentro de uma unidade primordial do homem, de maneira que toda a atividade do homem é uma *'operatio totius hominis'*'.⁹⁰

Dussel – também citado por Rubio – completa este pensamento afirmando que “o corpo, em sentido estrito e vulgar, é a totalidade da substância humana enquanto extensa, sensivelmente percebida, o qual inclui a alma como a sua estrutura constitutiva”. (tradução própria)⁹¹ E conclui Alfonso Garcia Rubio:

Não existe oposição-exclusão entre alma e corpo, conforme ensinaram todos os dualismos. A alma sem o corpo não se encontra em estado de perfeição maior do que quando unida ao corpo. Pelo contrário, existe sempre uma tendência para a complementação: depois da morte a alma continua tendendo para sua complementação com o corpo, na expectativa da união final com ele na ressurreição.⁹²

Não obstante a Modernidade desatar uma campanha de reformulação do mundo contrária à visão medieval, esta não foi suficientemente profunda para superar o dualismo antropológico. Não, de fato, não. O dualismo agostiniano continuará dando as cartas tanto nos currais católicos, quanto nos protestantes. Neste último caso, devido à reação ascética desencadeada pelo anabatismo, Pietismo e puritanismo. E, a partir destes movimentos, pela versão evangélica do protestantismo nascida na Inglaterra do século XVIII, marcada pelo avivamento wesleyano e, no caso dos EUA, pelos avivamentos norte-americanos, culminando, de um lado, na ortodoxia protestante da segunda metade do século XIX, e de outro, no movimento pentecostal do início do século XX. Os filósofos modernos sustentarão uma antropologia psicofísica desde René Descartes, passando por Kant e mesmo pelo idealismo alemão⁹³.

⁹⁰ RUBIO, 1989, p. 272-273.

⁹¹ “*El cuerpo, en sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto extensa, sensiblemente percibida, lo que incluye al alma como su estructura constitutiva*”. DUSSEL, 1974, p. 257.

⁹² RUBIO, 1989, p. 273.

⁹³ Cf. DUSSEL, 1974, p. 230.

Então, começando com Tertuliano, passando por Agostinho, pelos franciscanos em sua leitura do dualismo agostiniano modificada pela influência aristotélica⁹⁴, especialmente Guilherme de Ockham e daí, invadindo a Idade Moderna através dos escritos de Descartes, o dualismo antropológico helênico chegou até os nossos dias⁹⁵. Obviamente, não se trata de um único tipo de dualismo. Essas visões dualistas variaram de autor para autor e de época para época.

Nos tempos modernos, vale destacar o dualismo psicofísico defendido por Descartes. Para ele o corpo é simplesmente matéria, a substância extensa (*res extensa*), enquanto que a alma (consciência) é substância pensante (*res cogitans*). Estas são substâncias radicalmente separadas que subsistem uma sem a outra. As conseqüências práticas desta formulação filosófica são funestas para o mundo moderno como nos lembra Alfonso García Rubio.

As conseqüências desta antropologia são bem conhecidas: o sujeito (a consciência humana) está cortado da própria corporeidade e vice-versa. (...) A realidade ficará destarte perigosamente cindida em pura subjetividade e pura objetividade. Divórcio nefasto que ainda hoje perturba seriamente o diálogo entre ciências da natureza e ciências do espírito; entre razão e fé e assim por diante. Divórcio funesto que conduzirá à instrumentalização e manipulação destruidora do mundo da natureza (crise ecológica). Divisão dicotômica da realidade mais radical ainda que o dualismo platônico e neoplatônico, e que reforçará a penetração deste na vida e na reflexão teológica eclesiais.⁹⁶

Somente no século XIX, com a formulação da psicologia moderna e com o surgimento da psicanálise, em fins deste mesmo século, dá-se início ao resgate do corpo e seu lugar na construção da cultura. Se Karl Marx tentou compreender as relações humanas a partir da estruturação econômica da sociedade, Sigmund Freud lança um olhar sobre a sociedade européia da era vitoriana e busca interpretá-la do ponto de vista da psicologia moderna. Mais precisamente de sua metapsicologia, a psicanálise.

Para Freud, a essência da sociedade é a repressão do indivíduo. Este, por sua vez, é levado a reprimir a si mesmo. Desejos reprimidos, não permanecem

⁹⁴ É bom lembrar que esta influência aristotélica se deu via os comentários de Avicena e de Averróis. Além disso, entre os franciscanos, Duns Scotus representa uma tentativa frágil de superação do dualismo.

⁹⁵ Cf. DUSSEL, 1974, p. 230.

⁹⁶ RUBIO, 1989, p. 80.

reprimidos. Seu retorno se dá de maneira codificada. Sua linguagem por excelência são os sonhos. Sua manifestação prática são as neuroses. Estas podem ser interpretadas no ato analítico preferencialmente de duas formas: pela análise do discurso e pela interpretação dos sonhos⁹⁷.

Não à toa, Freud percorreu longamente sobre o que ele considerava os danos causados pelo Cristianismo na formação do mundo ocidental em suas obras Totem e Tabu, Moisés e o Monoteísmo, O Futuro de uma Ilusão e O Mal-Estar da Civilização. Além disso, Freud inaugurou seu consultório para a prática do que se tornaria a psicanálise no domingo de Páscoa de 1886. Ana-María Rizzuto afirma que “a escolha da data não foi um acidente; expressava o gosto de Freud pela provocação, que tinha como alvo os mortais vienenses e seu Deus imortal”.⁹⁸ Desde o início a questão religiosa, mormente, a religiosidade cristã, esteve na base das reflexões de Freud acerca do problema do sofrimento humano. Para ele, o Cristianismo europeu tinha grande responsabilidade na construção de uma sociedade cheia de culpa, desconfortável com o corpo e os desejos, a partir de suas crenças fundamentais num Deus onipresente, rigoroso, moralista, um Deus um tanto gnóstico, docético, para quem todos teríamos de prestar contas um dia.

Se concordarmos com Freud em sua interpretação, concluiremos que o dualismo neoplatônico-agostiniano teve conseqüências práticas devastadoras e profundas para o mundo ocidental em geral e, em particular, para os cristãos praticantes. A contribuição freudiana, neste caso, encontra-se em sua proposta na busca pelo ser humano concreto. O que se quer é a verdade. E, “a verdade vos libertará”. Uma vez assumida esta verdade, o homem (e a mulher) pode reassumir o controle de seu corpo (ainda que nunca de forma perfeita) e, assim, pode relacionar-se com a cultura ao seu redor sem culpa, manifestar seu prazer sem medo, experimentar o mundo de forma celebrativa.

Concluimos, então, que este tipo de teologia dicotômica serviu de base para a colonização ibérico-católica da América Latina e que, de outro lado, a compreensão do ser humano subjacente à mentalidade evangélica brasileira, semeada pelo tipo de protestantismo-evangélico trazido pelos missionários no

⁹⁷ Cf. ALVES, 1981, p. 88-92.

⁹⁸ RIZZUTO, Ana-María. **Por que Freud Rejeitou Deus?** Uma interpretação psicodinâmica. São Paulo: Loyola, 2001. p. 257.

século XIX e início do século XX, é fortemente dualística do tipo agostiniano, o que gera uma rejeição natural às manifestações culturais tipicamente tropicais. Como vimos, esta é uma visão que vem de um passado muito distante. Esta visão dicotômica do ser humano produz, como conseqüência, profunda divisão entre “fé e vida cotidiana, entre fé e política, entre o divino e o humano, entre teoria e práxis”.⁹⁹ Ou seja, suas conseqüências são radicalmente danosas para a prática pastoral brasileira e para a vivência da fé na vida das comunidades. Não poderá haver a prática de uma missão que vise à libertação **integral** do ser humano, enquanto este ser for visto de forma dicotômica. Em decorrência disso, podemos afirmar sinteticamente que o evangélico brasileiro tende a valorizar mais a alma do que o corpo, mais a oração do que a ação, mais a igreja do que o mundo, mais a vida no céu, do que a vida na terra, mais o Jesus divino do que o Jesus humano, e assim por diante¹⁰⁰. Assumirmos esta tese nos dará a possibilidade de elaboração de uma nova Teologia do Corpo que afete positivamente a missão integral da Igreja e sua inserção crítica na cultura brasileira.

Pretendemos mostrar no quarto capítulo a fundamentação bíblica para uma visão de ser humano que afirma sua unidade básica, sem desconsiderar suas várias dimensões.

⁹⁹ RUBIO, 1989, p. 76.

¹⁰⁰ Cf. RUBIO, 1989, p. 81.

2. ANTROPOLOGIA DUALISTA COMO FUNDAMENTO PARA UMA TEOLOGIA DE DOMINAÇÃO DO OUTRO NA COLONIZAÇÃO CATÓLICA DA AMÉRICA

2.1 Introdução

Uma Teologia desenvolvida a partir da antropologia dualística platônica foi essencial para a justificativa teórica da dominação e genocídio dos povos ameríndios e afros no processo de colonização da América Latina. Assim se expressa o teólogo belga católico, radicado no Brasil, José Comblin:

(...) foi o dualismo da teologia que permitiu que os teólogos pudessem com tanta facilidade justificar a tortura praticada pela Inquisição, ou a escravatura praticada universalmente, ou a redução dos índios a uma condição de servos como fizeram ainda no século XVI tantos teólogos. Somente foi possível porque para eles, o corpo não era realmente o homem. Torturar o corpo, tirar a liberdade do corpo podia justificar-se porque o corpo ficava de certo modo exterior à pessoa humana, como seu instrumento.¹⁰¹

A expansão geográfica e colonial europeia que assistimos a partir de fins do século XV se caracteriza pelo forte apelo mercantil, mas pode também ser descrita como um projeto de dominação cultural e espiritual. Do choque da cultura europeia com as culturas ameríndias surge um labor teológico com vistas à legitimação dessa dominação.

2.2 Faces da legitimação teológica da dominação

¹⁰¹ COMBLIN, 1985, p. 82.

A legitimação teológica que justificava toda sorte de atrocidades contra os povos não-cristãos conquistados por reinos cristãos já estava abalizada bem antes do período dos “descobrimentos” pela Bula *Romanus Pontifex* promulgada pelo Papa Nicolau V em 8 de janeiro de 1454.

Não sem grande alegria chegou ao nosso conhecimento que nosso dileto filho infante d. Henrique, incendiado no ardor da fé e zelo da salvação das almas, se esforça por fazer conhecer e venerar em todo o orbe gloriosíssimo de Deus, reduzir à sua fé não só os sarracenos, inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis. **Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos foram trazidos ao reino, o que esperamos progrida até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais. Por isso nós, tudo pensando com a devida ponderação, concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, sua terra e bens, a todos reduzir a servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes.** Tudo declaramos pertencer de direito *in perpetuum* aos mesmos d.Afonso e seus sucessores, e ao Infante. Se alguém, indivíduo ou coletividade, infringir essas determinações, seja excomungado [...].(grifo nosso)¹⁰²

Também a Bula *Inter Coetera* de 4 de maio de 1493 do Papa Alexandre VI, emitida meio ano após a chegada de Colombo na América Central, fundamentava a invasão e conquista:

[...] por nossa mera liberalidade, e de ciência certa, e em razão da plenitude do poder Apostólico, todas ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio-Dia, fazendo e construindo uma linha desde o pólo Ártico [...] quer sejam terras firmes e ilhas encontradas e por encontrar em direção à Índia, ou em direção a qualquer outra parte, a qual linha diste de qualquer das ilhas que vulgarmente são chamadas dos Açores e Cabo Verde cem léguas para o Ocidente e o Meio-Dia [...] A Vós e a vossos herdeiros e sucessores (reis de Castela e Leão) pela autoridade do Deus onipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do vicariado de Jesus Cristo, a qual exercemos na terra, para sempre, no teor das presentes, vô-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, direitos, jurisdições e todas as pertenças. **E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e onímodo poder, autoridade e jurisdição.** [...] sujeitar a vós, por favor da Divina Clemência, as terras

¹⁰² Disponível em: < http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=257&cod_boletim=14&tipo=Artigo> Acesso em: 14 de janeiro de 2010.

firmes e ilhas sobreditas, e os moradores e habitantes delas, e reduzi-los à Fé Católica.¹⁰³

Esta legitimação teológica eurocêntrica tem várias faces. Seu ponto de partida é a demonização da religião do outro que, aliás, não é reconhecido (descoberto) em sua alteridade, mas, na linguagem de Enrique Dussel, é encoberto e desconsiderado. Assim se expressa Dussel:

O fenômeno religioso oficial fica então definido pela negação radical (a “tabula rasa”) das antigas religiões que são demoníacas ou satânicas, principalmente em suas estruturas mais conscientes (seus templos, lugares de culto públicos e privados, calendários, escolas de sábios, teologias explícitas, interpretação da vida cotidiana, ritos, danças, organização agrícola-sagrada etc.), e pela implantação violenta do “catolicismo” (nova vivência religiosa que será mais estruturada e mais antiprotestante à medida que transcorre o século XVI, que é justamente o tempo da implantação da Igreja católica com suas estruturas institucionais).¹⁰⁴

O europeu hispano-lusitano tem sua consciência limpa, pois, sua cruzada é contra as hostes do inferno. Decorre daí um segundo passo. Definida como religião satânica, o caminho está aberto para a conquista espiritual. Embora, esta conquista não fosse meramente “espiritual”. Os missionários estavam conscientes que seu serviço não era apenas ao Sumo Pontífice, mas também aos reis de Espanha e Portugal os quais haviam sido comissionados pela Santa Sé, pelo sistema de padroado, a tornar os súditos do novo mundo, verdadeiros cristãos católicos.

Em vista da delegação pontifícia, os missionários, ao realizar sua tarefa religiosa, se colocavam diretamente a serviço dos monarcas católicos, prestando-lhes o juramento de fidelidade. Comprometiam-se assim a defender os interesses régios no exercício de sua atuação evangelizadora.¹⁰⁵

Ainda sobre o sistema do padroado, afirma Riolando Azzi:

¹⁰³ Disponível em: < http://pastoral.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=71&Itemid=1> Acesso em: 14 de janeiro de 2010.

¹⁰⁴ DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995. p. 61.

¹⁰⁵ AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, Paulo, org. **Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89.

Se por um lado a ação missionária se situava na luta entre o reino de Deus e o reino de Satanás, por outro era mediante a submissão às Cortes de Espanha e Portugal que os povos ameríndios deviam manifestar concretamente sua adesão à fé, pois competia aos monarcas de ambos os países, em força da concessão do padroado, gerenciar a implantação da fé na América Latina.¹⁰⁶

O que se pretendia era a fundação de uma “Cristandade colonial”. Confundia-se assim, a conquista espiritual (religiosa) que era, ao mesmo tempo, cultural, social, política e econômica. É bem verdade que, dentro do espírito do Concílio de Trento (1545-1563), os missionários do século XVI, sobretudo os jesuítas, buscavam prioritariamente a salvação das almas em sua atuação evangelizadora. Contudo, por inspiração do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, com seus ideais militares, os jesuítas entendiam sua tarefa missionária como conquista de povos e territórios bem ao estilo das Cruzadas dos séculos XII e XIII. Ora, esta conquista não considerava a possibilidade de diálogo com o conquistado. O alvo era a doutrinação.

Uma terceira face da teologia eurocêntrica de justificação da dominação católica era o que se chamou de “guerra justa”. A recusa em aceitar a fé católica transformava os ameríndios em inimigos da fé e do Império. Sendo assim, era legítimo o uso da violência contra os gentios uma vez que esta era ‘santa’ e ‘justa’. Exemplo clássico deste tipo de argumento para justificar a violência contra os nativos encontramos em Juan Ginés de Sepúlveda – dentre vários outros autores. Em seu *Democrates Alter* (1547), Sepúlveda acha natural que “homens prudentes, íntegros e humanos dominem sobre os que não o são”. Recorrendo diversas vezes a textos bíblicos e a clássicos autores cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino, sobretudo ao primeiro, Ginés de Sepúlveda homologa em sua obra a dominação e o uso da força contra os indígenas. Deixemos que ele mesmo fale:

[...] com perfeito direito os espanhóis dominam sobre os bárbaros do novo mundo e das ilhas adjacentes, os quais em prudência, engenho, toda virtude e humanidade são tão superados pelos espanhóis como meninos pelos adultos, mulheres por homens, pessoas ferozes e cruéis por pessoas prudentíssimas e pródigas, intemperantes por continentos e moderados, diria enfim, como macacos por homens.¹⁰⁷

¹⁰⁶ AZZI, 1988, p. 92.

¹⁰⁷ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. As justas causas de guerra contra os índios (1574). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 531.

Seu desprezo pelos ameríndios, a quem se refere como “homúnculos”, e pela sua cultura é inversamente proporcional à exaltação que ele faz do povo espanhol.

Compara agora a prudência, o engenho, a magnanimidade, a temperança, a humanidade e religião destes homens com esses homúnculos nos quais mal encontrarás vestígios de humanidade, que não só não possuem doutrina alguma, mas também não usam letras, nem conheceram, não têm nenhum monumento de grandes feitos, a não ser alguma e obscura lembrança de algumas coisas registradas em certas pinturas, nenhuma lei escrita, mas instituições e costumes bárbaros.¹⁰⁸

Debocha da hospitalidade do rei Montezuma a qual foi retribuída pelo conquistador Fernando Cortês com o jugo e o cárcere, pois este, com não mais que trezentos espanhóis “manteve oprimida e temerosa durante muitos dias (...) uma multidão tão imensa como de pouco sentido comum, sem carecer também de indústria e astúcia”.¹⁰⁹ Prossegue seu raciocínio concluindo pela justeza da guerra contra os ‘bárbaros’:

Por muitas causas, portanto, e muito graves, estes bárbaros estão obrigados a aceitar o domínio dos espanhóis conforme a lei da natureza. E isto é mais útil para eles do que para os espanhóis, pois a virtude, a humanidade e a verdadeira religião são mais preciosas do que o ouro e a prata. E se recusarem nosso domínio poderão ser coagidos pelas armas a aceitá-lo, e esta guerra será, como acima declaramos com autoridade de grandes filósofos e teólogos, justa pela lei da natureza, muito mais ainda do que a que fizeram os romanos para submeter a seu império todas as demais nações, assim como é melhor e mais certa a religião cristã do que a antiga dos romanos. [...] E a justiça desta guerra é ainda mais evidente por ter sido autorizada pelo Sumo Pontífice, que faz as vezes de Cristo.¹¹⁰

2.3 Métodos de dominação ético-cultural

Visando tornar os povos ameríndios verdadeiros cristãos católicos e fiéis súditos das Coroas da Espanha e Portugal era necessário que a imensa complexidade deste novo mundo passasse por um processo de simplificação. Ainda

¹⁰⁸ SEPÚLVEDA, 1992, p. 532.

¹⁰⁹ SEPÚLVEDA, 1992, p. 533.

¹¹⁰ SEPÚLVEDA, 1992, p. 534-535.

no século XVI esta simplificação será feita inicialmente pelo ajuntamento de várias tribos em aldeamentos que recebiam o sugestivo nome de *reduções*. Estas reduções facilitavam o processo de conversão dos índios que, geralmente, se estabeleciam de maneira um tanto dispersa em meio às florestas. Azzi nos lembra que no Brasil era comum ‘descer’ tribos inteiras através dos rios para o local das reduções e, por isso, este traslado recebia o não menos sugestivo nome de descimento¹¹¹. Desta forma podemos dizer que de certo modo os índios eram “descidos” e “reduzidos”. Isto traduz bem o ideal missionário de se apagar a concepção de mundo desses povos, vista como primitiva e selvagem, e embutir neles uma nova concepção de vida (nova cultura) oferecida pela fé católica.

Quando era necessário, esses “descimentos” eram feitos com a ajuda da coerção militar. Mas, na maioria das vezes os missionários usavam de aliciamento, fazendo promessas de bem-estar material. Ofereciam machados, roupas, comida em abundância etc. Na maioria das vezes estas promessas não eram cumpridas. Refletindo sobre o caráter dessas reduções, é bastante pertinente a afirmação de Bartomeu Meliá:

A redução tem um caráter totalizante, e suas conseqüências serão irreversíveis em todas as ordens. A redução perturba a ecologia tradicional, traz uma nova morfologia social, dispõe do espaço urbano segundo intenções precisas, modifica o sistema de parentesco. Na redução a religião guarani é atacada, ridicularizada, suprimida, e por fim substituída. Os ‘feiticeiros’ são acusados e perseguidos, expulsos ou domesticados. Não há dúvida de que a redução pretende mudar *o ser guarani*. (grifo nosso)¹¹²

Um dos lados macabros dessas reduções era a conseqüente redução numérica dos povos indígenas. Os aldeamentos tornaram-se instrumentos de dizimação dos nativos ora porque estes eram mortos nos confrontos militares que visavam conduzi-los à força para as reduções, ora porque, uma vez instalados nas aldeias, morriam de doenças, epidemias, inaptidão ao novo contexto ecológico e cultural ou pelos trabalhos forçados a que eram obrigados.

A imposição do modo de vida europeu era um grande favor a ser feito aos nativos. E eles deveriam ficar agradecidos. A este respeito, assim se expressa Ginés de Sepúlveda:

¹¹¹ Cf. AZZI, 1988, p. 94.

¹¹² MELIÁ, 1982 apud AZZI, 1988, p. 87.

O que podia acontecer a estes bárbaros mais conveniente ou mais saudável do que serem submetidos ao domínio daqueles cuja prudência, virtude e religião os converterão de bárbaros, tais que mal mereciam o nome de seres humanos, em homens civilizados o quanto podem ser, de facinorosos em probos, de ímpios e servos dos demônios em cristãos e cultores da verdadeira religião?¹¹³

A conclusão: o europeu trouxe um mundo de possibilidades. Sobretudo, a fé cristã libertadora das trevas espirituais e dos grilhões demoníacos. As bênçãos celestiais que receberiam na vida futura deveriam compensar a perda de liberdade e a destruição de seu *modus vivendi*.

Uma das características desse *modus vivendi* que mais recebeu atenção dos missionários foi a nudez primitiva e a naturalidade com que os nativos a encaravam. Sua nudez era sinal de imoralidade. A ênfase dada à produção de algodão era, em parte, com o objetivo de se confeccionar roupas para os índios. Ao comentar isso, Riolando Azzi afirma: “Dessa maneira são introjetados nas populações indígenas os traumas, a insegurança, a malícia e a culpa dos próprios europeus no trato com a sexualidade humana”.¹¹⁴

A educação das crianças, considerada muito liberal, passou a ser baseada nos castigos físicos. Adultos também eram castigados “com o objetivo de estimulá-los ao trabalho agrícola, ao qual não estavam habituados”.¹¹⁵ Este processo de inculturação foi tão profundo que somos surpreendidos pela constatação do Pe. Bernabé Cobo que, referindo-se a uma das mais importantes reduções indígenas nas proximidades de Lima, no Peru, registrou em 1630 o seguinte:

Atualmente há duzentas casas e oitocentas almas de confissão, e estes índios estão tão bem instruídos na boa ordem e cristandade que se sobressaem entre os demais deste reino. Estão de tal forma *espanholados* (grifo nosso) que todos geralmente, homens e mulheres, entendem e falam a nossa língua. No cuidado e adorno de suas casas parecem espanhóis, e basta dizer, como prova disso, que entre todos eles já há mais de oitenta negros escravos de que se servem; todos os demais índios do reino juntos não devem ter outros tantos.¹¹⁶

¹¹³ SEPÚLVEDA, 1992, p. 534.

¹¹⁴ AZZI, 1988, p. 101.

¹¹⁵ AZZI, 1988, p. 101.

¹¹⁶ COBO, apud AZZI, 1988, p. 102.

A expressão utilizada pelo Pe. Cobo “espanholados” soa como motivo de orgulho. Transmite a idéia de tarefa cumprida. E, ainda mais surpreendente, é o orgulho que parece sentir o Pe. Bernabé Cobo ao constatar que estes índios já possuíam escravos negros assim como os espanhóis. Avaliando as conseqüências desse processo de aldeamento, Riolando Azzi, ressalta:

Na verdade, embora congregando gente num espaço limitado, a redução teve o efeito de uma verdadeira destribalização, na medida em que foram tirados dos índios seus suportes de natureza cultural e religiosa, na medida em que foi desfeita ou modificada sua organização familiar e social, e principalmente na medida em que foram abalados e destruídos seus fundamentos míticos. Em última análise, foi agredida de forma violenta a cosmovisão indígena, mediante o descrédito lançado contra seus líderes religiosos, pajés e curandeiros, e o desprezo a seus ritos e tradições culturais.¹¹⁷

Esta simplificação do mundo ameríndio toma nova dimensão no século XVII quando a Holanda assume a centralidade do sistema-mundo. O gerenciamento de tantas variáveis tornava a tarefa impossível. Aspectos tais como valores culturais, antropológicos, éticos, religiosos precisavam ser eliminados ou deveriam passar por um processo reducionista.

Esta simplificação da complexidade abrange a totalidade do ‘mundo da vida (*Lebenswelt*)’, da relação com a natureza (nova posição ecológica e tecnológica, não teleológica), diante da própria subjetividade (nova autocompreensão da subjetividade), diante da comunidade (nova relação intersubjetiva e política) e, como síntese, nova atitude econômica (prático-produtiva)¹¹⁸

2.4 A História dos colonizadores

Desde seu início o encontro (ou desencontro) entre estes dois mundos, o europeu cristão católico e o ameríndio mágico-simbólico significou um confronto de culturas. O europeu em seu domínio tecnológico do aço subjuga o ameríndio e, a partir dessa superioridade militar, supõe-se superioridade em todos os outros

¹¹⁷ AZZI, 1988, p. 104.

¹¹⁸ DUSSEL, 1995, p. 56-57.

aspectos: superioridade na organização social e política, no âmbito familiar, superioridade ético-moral, superioridade lingüística, superioridade religiosa, superioridade cultural. Era como se o outro não existisse. Não havia história escrita. Não havia uma linguagem grafada, “*não usam letras*”.¹¹⁹

Paulo Suess destaca a importância deste fato ao lembrar que para historiadores positivistas a única história que conta é a narrada pelos europeus:

[...] História? Povos sem escrita não têm história, diz a historiografia oficial. A situação em que se encontravam os índios que habitavam o solo brasileiro, segundo Varnhagen, ‘não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância física é sempre acompanhada de pequenez e de miséria’. Fala, através de Varnhagen, a Europa ilustrada.¹²⁰

Este tem sido um fato apontado por diversos historiadores: a história dos conquistados sempre é contada pelos conquistadores. Suess cita ainda um pequeno trecho de uma aula inaugural proferida em 1789 por Friedrich Schiller quando ele diz “os descobrimentos (...) nos mostram populações deitadas em torno de nós nos mais diversos degraus de cultura, como crianças de diferentes idades em torno de um adulto”.

A mentalidade eurocêntrica desde fins do século XV não considera os milênios de história de presença humana nas Américas. História esta transmitida pela cultura oral de seus habitantes, através de seus mitos e lendas. Suess afirma que:

Esta etno-história, que não se deve confundir com a etnografia de Varnhagen, despertou pouco interesse entre os historiadores, preocupados com a chamada história universal. Povos *sem* história só se tornam povos *com* história pela incorporação nos mitos e na história (de salvação) universal. Frente ao dilúvio da Bíblia, o dilúvio da mitologia indígena se torna uma ‘inundação particular’. O mito de Édipo é um explicador universal, o de Macunaíma uma curiosidade regional de uma tribo indígena no norte do Brasil. Mas esta ‘história universal’ oferecida para a recuperação histórica dos Outros não é a soma de múltiplas histórias. É apenas a extensão da história de uma região dominante para as demais.¹²¹

¹¹⁹ SEPÚLVEDA, 1992, p. 532.

¹²⁰ SCHILLER, apud SUESS, Paulo. A história dos outros escrita por nós: apontamentos para um autocrítica da historiografia do Cristianismo na América Latina. In: LAMPE, Armando (org.). **Ética e a filosofia da libertação: Festschrift Enrique Dussel**. Ed. Bilíngüe. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1996. p. 87.

¹²¹ SUESS, 1996, p. 89.

2.5 A História dos outros

Ainda assim, houve resistência. Diante da desconsideração, das imposições, do doutrinamento, das reduções e simplificações, diante da guerra e da violência houve aqueles que resistiram. Se é verdade que muitas tribos e etnias não esboçaram reação firme diante da conquista européia, também é verdade que houve resistência por parte de muitas outras. Encontramos esta resistência na multiplicidade cultural dos povos ameríndios face à monocultura cristã européia.

Diversos textos descrevem o desconforto dos missionários e colonizadores diante da diversidade cultural dos povos nativos.

É um erro comum tomar as Índias por uma espécie de campo e cidade e crer que, por ter um mesmo nome, são da mesma índole e condição (...). Os povos indígenas são inumeráveis, têm cada um deles determinados ritos próprios e costumes e se faz necessária uma administração distinta de acordo com cada caso. Por isso, não sou capaz de tratar um a um todos eles, por ser-me desconhecidos na maior parte e mesmo que chegasse a conhecê-los todos, seria tarefa interminável (...)(tradução própria).¹²²

Diante desse quadro que para o colonizador se configura caótico a reação é de tentar a simplificação, por exemplo, criando línguas gerais. O padre Antônio Vieira fala em uma “Babel do rio Amazônia”.

Devemos lembrar também da mútua influência religiosa. O Pe. Bartomeu Meliá estudando as reduções entre os Guaranis no Paraguai destaca que “na história do encontro do jesuíta com o Guarani surgem formas de vida religiosa e econômica que dificilmente se entendem se desligadas da etnologia guarani”.¹²³ Isto significa dizer que os povos nativos também imprimiram suas marcas no catolicismo latino-americano. Estas marcas surgiram, por exemplo, do confronto entre os pajés guaranis e os missionários jesuítas. Esta “guerra de messias” impõe aos

¹²²“Es un error común tomar las Indias por una especie de campo e ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de La misma índole y condición. (...) Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y constumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos. Por eso, no sintiéndome yo capaz de tratar uno a uno de todos ellos, por serme desconocidos en su mayor parte y aunque llegara a conocerlos del todo, sería tarea interminable (...)”. ACOSTA, 1984 apud SUESS, 1996, p. 97.

¹²³ MELIÁ, Bartomeu. As Reduções Guaraníticas: Uma Missão no Paraguai Colonial. In: SUESS, Paulo, org. **Queimada e sementeira**: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 79.

missionários, aparecerem eles mesmos como 'feiticeiros'. O xamanismo guarani acentua a dimensão mística-profética dos próprios padres.

As reduções são essencialmente projetos colonialistas e, como tais, violentos de algum modo. Os povos ameríndios e, posteriormente, os negros são obrigados a abandonar seus antigos deuses e abraçar a fé cristã. Mas não fazem isto sem resistência. Assim, os missionários (e a própria religião católica, pelo menos o catolicismo que se vai cultivar na América Latina) acabam sofrendo também uma sutil influência da religiosidade nativa.

A resistência pode ainda ser vista na assimilação do catolicismo medieval trazido pelos colonos e não pelos representantes do catolicismo oficial.

Em geral, tanto as populações indígenas como os africanos trazidos em seguida para a América Latina elaboraram uma fusão sincrética entre as devoções aos santos católicos e seus personagens míticos. Dessa maneira, era mediante a prática devocional que as populações ameríndias, negras e mestiças continuavam a esperar os benefícios materiais e espirituais para a vida presente e futura. Apesar do controle inquisitorial, as formas de devoção popular, com diversas variações e assimilações sincréticas, se espalharam por toda a América Latina, passando a constituir o substrato religioso das populações pobres. O fato se deve, evidentemente, à grande afinidade do catolicismo popular com a cosmovisão agrária, típica dos povos latino-americanos.¹²⁴

2.6 Teologia e escravidão

Um dos contorcionismos teológicos mais impressionantes da época colonial é aquele que busca uma elaboração teológica que concilie a pregação do evangelho com a prática escravocrata dos conquistadores tanto portugueses, quanto espanhóis, mas também franceses, ingleses e holandeses. Este foi um dilema vivido pelos missionários que passaram da indignação ante a escravidão injusta dos índios (Nóbrega chegou a negar a Comunhão àqueles que mantinham cativos os índios e amancebavam-se às mulheres) à acomodação ao sistema diante da incapacidade de alterar a realidade e, finalmente, à busca de fundamentação doutrinária que

¹²⁴ AZZI, 1988, p. 105.

justificasse e legitimasse tal estado de coisas. Diante de tamanha discrepância, não bastava recorrer ao uso da força militar, mas era necessário:

Pacificar uma sociedade que só pode ser estruturada através da guerra e da violência política, 'legitimar' uma ordem intrinsecamente injusta, pois alicerçada na violação do direito natural, pelo qual os homens nascem naturalmente livres; erigir uma ordem jurídica, baseada na negação de todos os direitos humanos e civis das maiorias; harmonizar as relações sociais antagônicas e conflitivas entre as classes dos senhores e dos escravos; aquietar as consciências e eliminar os escrúpulos dos que até então eram considerados homens sem coração, endurecidos no pecado de escravizar injustamente; convencer os que iam sendo escravizados de que esta era a vontade de Deus e que, na aceitação paciente de sua sorte, é que alcançariam a salvação e a misericórdia; que o maior e pior pecado era não mais escravizar e sim revoltar-se contra a escravidão.¹²⁵

Vemos assim que a teologia não serve mais como instrumento de reflexão sobre a fé visando ao serviço fraterno e à afirmação da igualdade intrínseca de todas as pessoas, mas torna-se instrumento de domesticação a serviço do Estado escravocrata e injusto. O papel da religião seria de “convencimento da vontade e assentimento da razão”. Uma vez domados pela força das armas índios e negros, caberia à religião apaziguar os ânimos e convencê-los de que esta era a vontade de Deus. “O missionário precisa do índio abatido, sujeitado e atemorizado pelas armas, para pavimentar o caminho da pregação evangélica”.¹²⁶

Mas havia algo que os padres jesuítas não podiam tolerar – a libertinagem de uma vida de concubinato. Assim, para aliviar o temor geral de que o casamento significaria a necessária libertação da mulher da condição de escrava (e os filhos que daí nascessem) elaboraram uma teologia da escravização *sui generis*. Vejamos a solução proposta por Nóbrega: “Devia El-Rey de mandar desenganar aos senhores, que nom fiquão forros, porque isto arreção; que doutra maneira todos os casarião”.¹²⁷ Segue a esta teologia da escravização uma ética seletiva e moralista em que a escravização até mesmo da esposa e dos filhos é aceitável, mas não o concubinato.

O caráter profético do evangelho de denúncia dos sistemas opressores e injustos é desvirtuado. Aqui, a Igreja está a serviço do sistema. Tudo o que importa é

¹²⁵ BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (org.). **Raízes da teologia latino-americana**. Paulinas: São Paulo, 1988. p. 95.

¹²⁶ BEOZZO, 1988, p. 98.

¹²⁷ BEOZZO, 1988, p. 103.

a lógica capitalista da acumulação de bens. O papel primordial da Colônia é a transferência de riquezas para a metrópole. Dentro deste cenário, a religião tem papel fundamental legitimando a 'guerra santa', aplacando as consciências, convertendo os escravos índios e negros.

Com a entrada de milhões de novos escravos nas Américas¹²⁸ a preocupação principal passa a ser com a segurança da minoria branca dominadora. Um dos mecanismos mais eficazes no controle desta situação altamente instável era a unificação religiosa. Não haveria espaço para a tolerância com outros credos. Se aqui nesta terra estava reservado a índios e negros as agruras da escravidão, uma vez convertidos à fé cristã, eles poderiam esperar um destino eterno melhor, curiosamente ao lado dos seus senhores. A esperança que perderam quando reduzidos nos aldeamentos ou quando arrastados para dentro dos navios negreiros seria reconquistada pela adesão ao catolicismo, ainda que reservada ao futuro. Este seria "o freio e o cabresto" com que os conquistadores dominariam as massas escravas. Em 1700 o jesuíta Jorge Benci pregava aos senhores na catedral da Bahia:

Não acrescenteis novas aflições a quem já está aflito. E sendo tantas e tão duras e pesadas as pensões do cativo: que senhor haverá tão inumano que, com o mau trato, dobre o tormento ao escravo e lhe acrescente aflições sobre aflições. Que senhor haverá tão fero e tão tirano que se não mova à compaixão dos tristes escravos, considerando que são escravos, sem liberdade, sem honra, sem gosto, e sem contentamento algum; sempre em abatimento, sempre em tristeza, sempre em aflição, sempre em amargura; aflita e amarga a vida; triste e abatido o estado; aflito e amargo o exercício; triste a abatida a condição; tudo desconsolação, tudo angústia, tudo pena, tudo melancolia. Alegra-te sequer uma vez servo desgraçado e infeliz! Mas como há de ter alegria, se é servo?¹²⁹

E Beozzo conclui:

É interessante, pois, acompanhar como sociedades cujo único objetivo é a acumulação e o lucro, a cobiça sem freios, esvaziados de qualquer preocupação ética ou religiosa, destinem ao mesmo tempo lugar tão importante à religião. É porque à religião está destinada tarefa crucial e incapaz de ser obtida pela violência e pelo chicote: dobrar mentes e

¹²⁸ "O século XVII viu a entrada no Brasil de 560.000 escravos africanos e nas Antilhas holandesas, francesas e dinamarquesas, 467,5 mil escravos, já preparando a grande explosão do século XVIII, quando 6 milhões de escravos são trazidos para as Américas, dos quais 1,9 milhão para o Brasil e cerca de 3 milhões para as Antilhas." Cf. BEOZZO, 1988, p. 108.

¹²⁹ BEOZZO, 1988, p. 109.

corações para que aceitem, senão de bom grado, ao menos com alguma resignação, a condição de escravos.¹³⁰

Mas, se agora, com o batismo, são todos cristãos e, portanto, irmãos, como mantê-los na condição de escravos? Freqüentariam todos a mesma igreja? Dividiriam o mesmo espaço cültico? A esta última questão saídas engenhosas foram engendradas. Ora, aos servos estavam reservados os últimos bancos. Ora, assistiam ao culto do lado de fora da porta de entrada ou pelas janelas. Ora, era realizado um culto bem de madrugada somente para os escravos.

O fato é que com a destruição quase completa de sua cultura, para os índios e, sobretudo, para os negros o batismo representava a possibilidade de reconstrução de alguma cultura (ainda que não a sua), mas de uma nova cultura, com referenciais simbólicos e míticos fruto do sincretismo entre o catolicismo popular, com o qual se identificavam, e suas primitivas religiões.

Ser batizado em países como o Brasil era ser integrado, de certo modo, no mundo religioso, podendo se reunir nas festas, ter sua irmandade, sua igreja, incluindo a preservação de algumas dimensões de seu mundo cultural e ritual como nas danças do Congado e de Moçambique.¹³¹

Esta assimilação foi tão bem feita que textos da época apontam para o fato de muitos escravos viverem “mais cristamente em sua condição que muitos franceses”. Mas como manter os escravos, agora batizados, em sua condição de presas sem liberdade e sem direitos? Para resolver esta questão recorreu-se ao velho dualismo platônico. Assim, por exemplo, após serem expulsos de São Paulo pelos bandeirantes, anos mais tarde, o retorno dos jesuítas só é permitido com a condição de “se limitarem ao espiritual, quanto aos índios”. Com clareza, Beozzo afirma: “limitar-se ao espiritual era deixar correr livre a escravidão dos índios, aceitando que a religião só tem uma palavra a dizer no assim chamado domínio do espiritual, sem incidências sobre a vida prática”.¹³²

Aí desabava toda credibilidade da pregação missionária, uma vez que, o amor pregado se limitava às conquistas espirituais da vida futura sem nenhum desdobramento prático para esta vida no caso dos escravos, índios e negros. À

¹³⁰ BEOZZO, 1988, p. 109.

¹³¹ BEOZZO, 1988, p. 116.

¹³² BEOZZO, 1988, p. 119-20.

alma estava reservada a salvação, ao corpo restava a escravidão. Afirma Beozzo que “a dissociação destes dois caminhos é o fundamento da teologia da escravização”. Este era o papel da teologia da escravidão: por um lado, em nível antropológico, desmontar toda auto-estima, dignidade humana e sentimento de honra. Construir o percurso para o mundo das relações sociais, políticas e econômicas. Legitimar a relação de dominação de uns sobre os outros. Apontar para um futuro de relações fraternas e bênçãos sem fim. Separar e unir, eis o contorcionismo teológico empreendido pelos religiosos no período colonial. Toda esta teologia, assim como hoje a Teologia da Prosperidade, estava a serviço do projeto capitalista de acumulação de bens.

A revolta e a fuga do escravo, buscando a liberdade não apenas da alma, mas sim do próprio corpo, é o pecado sem remissão, pois coloca em risco a propriedade do senhor. Esta propriedade torna-se, assim o deus-ídolo de todo o sistema, contra o qual se comete o pecado maior. A sacralização da propriedade escrava é o fecho último da teologia da escravização e a pedra angular que arremata e articula finalmente as nervuras todas do sistema.¹³³

2.7 Teologia da Libertação – proposta teológico-pastoral de superação do dualismo

Surgida entre os anos de 1950/60, a Teologia da Libertação brota da reflexão de intelectuais latino-americanos que estavam, por assim dizer, com um dos olhos postos na mensagem dos evangelhos e o outro na realidade sócio-econômica do povo pobre e oprimido. Esta é, portanto, uma teologia que não nasce meramente na frieza dos corredores acadêmicos. Como toda boa teologia ela surge de seu contexto. Como diz Gustavo Gutierrez se referindo à Teologia: “sua atualidade [...] depende em grande parte de sua capacidade para interpretar a forma como é vivida a fé em circunstâncias e numa época determinadas”.¹³⁴

Sua chave hermenêutica para a leitura dos textos bíblicos é a opção preferencial pelos pobres. Mas, quem são os pobres? A resposta a esta pergunta

¹³³ BEOZZO, 1988, p. 122.

¹³⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina**. São Paulo, Paulinas, 2000. p. 49.

passa não apenas pela questão econômica, mas também pela cor da pele, pelo fato de ser mulher, pela cultura desprezada. Os pobres são camponeses, mas também marginais urbanos, operários, imigrantes. A pobreza tem muitas faces.

Em seu artigo 'Situação e tarefas da teologia da libertação'¹³⁵, Gustavo Gutiérrez aponta três desafios contemporâneos à Teologia da Libertação: o mundo moderno e a chamada pós-modernidade, o pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso e a pobreza de muitos.

A partir do século XVIII, como desdobramento de irrupções históricas dos dois ou três séculos anteriores, aprofunda-se a secularização da consciência. O ser humano moderno ambiciona a autonomia plena. A Igreja deixa de dar as cartas. A Igreja Católica, a partir de decisões tomadas no Concílio de Trento rompe o diálogo com a modernidade. As desconfianças e os ódios são mútuos. Somente em fins do século XX, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), o Papa João XXIII restabelece o diálogo e cria pontes, obviamente, ainda em construção. De lá para cá estas pontes, ainda não terminadas, sofreram muitas avarias.

Com seus fracassos a modernidade tem dado lugar a uma nova etapa chamada por alguns de hipermodernidade ou pós-modernidade. Caracteriza-se, a pós-modernidade, por duras críticas à modernidade e, ao mesmo tempo, pela exacerbação de algumas de suas características. Dentre elas, Gustavo Gutiérrez destaca o individualismo, o ceticismo e conformismo e o relativismo.

Em segundo lugar, impõe-se o desafio do pluralismo religioso. A este respeito, comenta Gutiérrez:

No passado, a existência da pluralidade de religiões propunha alguns problemas práticos e dava lugar a reflexões acerca da perspectiva salvífica do encargo missionário das Igrejas cristãs; nas últimas décadas, todavia, sua presença converteu-se numa questão determinante para a fé cristã. [...] Como no caso do mundo moderno, embora por razões diferentes, a existência de alguns bilhões de seres humanos que encontram nessas religiões sua relação com Deus ou com o Absoluto ou com um profundo sentido de suas vidas questiona a teologia cristã em seus pontos centrais. Ao mesmo tempo, exatamente como ocorre com a modernidade, esse fato lhe proporciona elementos e possibilidades para voltar-se sobre ela mesma e submeter a um novo exame a significação e os alcances, hoje, da salvação em Jesus Cristo.¹³⁶

¹³⁵ Cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 49ss.

¹³⁶ GUTIÉRREZ, 2000, p. 55-56.

Obviamente, diante desta constatação, não podemos hoje fazer uma teologia das religiões “sem uma prática de diálogo inter-religioso”.

Referindo-se às religiões latino-americanas não-cristãs, herdeiras das antigas religiões ameríndias e africanas, Paulo Suess reconhece o grande desafio ao afirmar que o reconhecimento da história do Outro como caminho ordinário de salvação “significa para o Cristianismo, portanto, abdicar do caminho único, sem abdicar de Jesus Cristo”.¹³⁷

Por último, Gutiérrez aponta para o desafio da pobreza. A partir do Vaticano II, de Medellín (1968) e de Puebla (1979) a questão da pobreza entrou na agenda da Igreja. Concluiu-se que não dava mais para se falar de Cristianismo, de mensagem dos evangelhos sem se enfrentar a questão dos pobres deste mundo. A existência de milhões de miseráveis tornou-se motivo de grande vergonha para o mundo cristão e sua mensagem de amor e igualdade para todos.

A espiritualidade cristã ou o discipulado de Jesus possui estas duas faces: de um lado a oração, de outro o envolvimento com o drama humano. A Teologia da Libertação deu esta grande contribuição ao trazer para o centro dos debates teológicos esta questão, que não é uma invenção dela, mas sempre esteve na base da mensagem evangélica.

2.8 Conclusão

Procuramos neste capítulo fazer apontamentos sobre o percurso teológico na América Latina e sua relação com os povos que habitavam estas terras, sua cultura e com a cultura que aqui surgiu como fruto da colonização européia. Entendemos que a fundamentação teórica que deu sustentação a esta relação de dominação, escravização e morticínio foi a antropologia dualista platônica. Esta foi uma das graves e terríveis conseqüências da deformação sofrida pela antropologia bíblica. Esta deformação, como vimos, levou à desconsideração do Outro em sua alteridade,

¹³⁷ SUESS, 1996, p. 115.

ao ponto de serem considerados menos que humanos, “homúnculos”.¹³⁸ Decorre daí toda sorte de preconceito, racismo, intolerância e violência que se perpetuam até os nossos dias.

Não podemos encerrar este capítulo sem fazer justiça aos vários missionários jesuítas que, embora homens de seu tempo, freqüentemente enxergaram mais longe e, numa atitude vanguardista, denunciaram a crueldade e a violência contra os povos ameríndios, habitantes milenares destas terras e seus verdadeiros donos. Assim, por exemplo. Bartolomeu De Las Casas escrevia na Guatemala em 1536:

E o que diremos do fato de despojar os infelizes senhores, os reis, os príncipes e os magistrados de seus domínios, de suas dignidades, de seus estados, de suas funções, de suas jurisdições e dos impérios que por direito natural lhes pertencem? Estas coisas são acaso atraentes, agradáveis ou suaves por sua própria natureza? São tais que possam inclinar, mover e excitar a vontade humana para espontaneamente mandar que o entendimento pense, inquirir e assinta com gosto ao que ouve sobre a fé e a religião? Os que padecem estes males acaso vão deixá-los no esquecimento para pensar com gosto nos bens divinos que lhes anunciam aqueles soldados que assim os insultam? Com aquele aparato de poder acaso não se inclinarão de preferência a odiar estas coisas e julgá-las delírios fictícios e mentiras perniciosas?¹³⁹

O padre Bartolomeu de Las Casas é reconhecidamente uma das vozes mais lúcidas de seu tempo. Nele encontramos as sementes de uma Teologia da Libertação e, portanto, uma tentativa de superação do dualismo espírito-matéria com a proposta de uma visão integral do ser humano. De maneira dissonante com as vozes da época, com escrita veloz e contundente, Las Casas não deixa dúvida quanto à realidade do genocídio.

[...] não apresentam nenhum outro milagre ou testemunho de sua santidade ou de sua justiça senão o de destroçar os homens com a maior crueldade, não perdoando a ninguém, nem por razão de seu sexo, nem de sua dignidade, nem de sua idade; o de jogar contra as pedras, segundo dissemos, os infantes depois de arrancá-los dos peitos de suas mães; o de encher choças feitas de madeira e de feno ou de palha com homens, mulheres, muitas delas grávidas, com jovens, crianças e infantes, para incendiá-las e queimar todos vivos, com outros infinitos e vários modos de atormentar os miseráveis infelizes. [...]

Na verdade estas ações são tantas, tão graves, tão cruéis e execráveis, que

¹³⁸ SEPÚLVEDA, 1992, p. 532.

¹³⁹ LAS CASAS, Bartolomeu de. Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião... (1536). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI**. Petrópolis, Vozes, 1992. p. 493.

sequer podem ser ditas uma a uma, nem serem explicadas, nem enumeradas nunca; e não só isto, pois ninguém pode acreditar nelas a não ser que as veja com seus próprios olhos, pois só de ouvir são o pasmo dos ouvintes. E quem poderá contar o número dos que foram reduzidos à servidão? E que dizer dos bens? O que dizer do ouro, da prata, de todos os utensílios domésticos, da imensidade das riquezas roubadas? O que dizer dos domínios, dos estados, das honras e dignidades, também reais, que usurparam? O que dizer dos vícios como adultérios, estupros, incestos e concubinatos que estes homens não levam em conta e com os quais se mancham na presença dos mesmos infiéis?¹⁴⁰

Infelizmente, a lucidez do padre Bartolomeu de Las Casas e de outros companheiros seus, não foi suficiente para estancar o surto de loucura e crueldade perpetrado naqueles dias com os desdobramentos conhecidos por todos nós e que insistem em se fazer presentes. A dissolução da antropologia da integralidade humana, assim como postulada pelas Escrituras, em benefício de uma visão dicotômica do homem/mulher com seu característico desprezo pelo corpo, pelo prazer, pelos desejos e pela celebração da vida em sua inteireza, transformou boa parte do Cristianismo em algo quase demoníaco.

¹⁴⁰ LAS CASAS, 1992, p. 495.

3. MATRIZ ANTROPOLÓGICA DUALISTA COMO BASE TEOLÓGICA NA IMPLANTAÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL

Pode-se classificar, grosso modo, a Reforma Protestante ocorrida no século XVI em quatro grupos: luteranos, calvinistas, anabatistas e anglicanos. Desses grupos, surgiram as grandes tendências que estabeleceriam os diversos matizes evangélicos surgidos nos séculos seguintes nesta nova e pujante força religiosa do Cristianismo ocidental. Certamente, não tão nova assim. O Protestantismo não foi novo no sentido de originalidade. O movimento foi novo apenas na medida em que, embalado pelos ventos do descontentamento que sopravam na Europa há pelo menos duzentos anos, propôs uma revisão e reconsideração em vários níveis que iam do teológico ao pastoral, da religiosidade popular à estrutura hierárquica que mantinha a Igreja de pé. Tivesse a Igreja, na pessoa do Papa e de seus Cardeais, levado em consideração as diversas reivindicações que borbulhavam em vários cantos da Europa, a Igreja Católica, conforme nós a conhecemos teria, em grande medida, desaparecido. Entretanto, a Reforma não pode ser vista apenas como um movimento de rupturas, mas também de continuidades.

3.1 Reforma Protestante – origens

O catolicismo no qual Martin Lutero foi criado era uma religião baseada na idéia de recompensas meritórias que poderiam ser alcançadas pelos fiéis mediante o uso dos sacramentos, das penitências ou das indulgências. Era uma religião de sofrimentos, de privações extremas, de moral ascética. O fiel temia o purgatório e ainda mais a punição eterna. Jamais havia certeza absoluta que os sacrifícios e

empenhos humanos foram suficientes para garantir a salvação da alma, como se cria. Este era o ar que Lutero respirava. Um universo de profunda ansiedade e muita culpa o cercava¹⁴¹. A Reforma se inicia como este movimento de libertação deste universo religioso. Para Lutero a fé, não em doutrinas ou em coisas, mas no fato de ser aceito por Deus foi a descoberta fundamental¹⁴². Assim, o fiel não necessita mais passar a vida se penitenciando, o cristão não depende mais da indulgência da Igreja, sacrifícios descomuns não são mais requeridos, desconstrói-se o mundo de culpa e ansiedade característico do catolicismo romano medieval (e, em grande medida, também do moderno). A graça divina, recebida por meio da fé, era suficiente para garantir a nossa aceitação “no momento em que aceitamos a aceitação de Deus”.¹⁴³ Lutero não podia conceber a idéia de que as obras – esforços e empenhos humanos – fossem o meio pelo qual poderíamos nos tornar justos. Para ele, as obras não eram a causa da nossa justificação, mas apenas o fruto da justiça¹⁴⁴. “Nossa fé em Cristo liberta-nos não das obras, mas da falsa opinião sobre obras – isto é, da presunção absurda que a justificação é adquirida pelas obras”.¹⁴⁵ Ao defender que a relação com Deus é incondicionada, posto que baseada no amor deste Deus, que é Pai, Martin Lutero liberta-nos da necessidade de trabalharmos duro pela igreja, mortificarmos nosso corpo e, assim, relativizarmos nossa salvação. Com isso concorda Max Weber ao afirmar que “o caminho para a forma de ascetismo transcendental e monástico estava fechado desde Lutero (...) por ser considerado não-bíblico e inviável para a salvação pelas obras”.¹⁴⁶ As boas obras serão feitas apenas como uma resposta não obrigatória de um coração cheio de gratidão¹⁴⁷. Lutero chegou a entender que o conceito paulino de justificação não tem a ver com Deus nos transformar em pessoas boas, mas, tem a ver com Deus nos aceitar como nós somos. A transformação (santificação) virá como consequência disto¹⁴⁸. Sua defesa intransigente da justificação pela graça mediante a fé não permite a visão de que o ascetismo, decorrente do dualismo espírito-matéria, seja a

¹⁴¹ Cf. TILLICH, 2000, p. 228-229.

¹⁴² Cf. TILLICH, 2000, p. 229.

¹⁴³ TILLICH, 2000, p. 230.

¹⁴⁴ Cf. LANE, Tony. **Pensamento Cristão: dos primórdios à Idade Média**. Vol.1. São Paulo: Abba Press, 1999. p. 193.

¹⁴⁵ LANE, 1999, p. 193.

¹⁴⁶ WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1987. p. 106.

¹⁴⁷ Cf. TILLICH, 2000, p. 229.

¹⁴⁸ Cf. LANE, 1999, p. 196.

causa da nossa salvação.

Além disso, Martim Lutero demonstra compreensão da discussão paulina sobre a luta entre o espírito e a carne ao afirmar em uma das suas mais importantes obras, *Da Liberdade Cristã*, escrita em 1520:

(...) devemos ter em conta que toda pessoa cristã possui duas naturezas: uma espiritual e outra corporal. Tendo em vista a alma, ela é designada de ser humano espiritual, novo e interior; segundo a carne e o sangue, é chamada de ser humano corporal, velho e exterior. (...) Neste ponto fica claro que nenhuma coisa externa, seja qual for, pode fazer dele alguém agradável a Deus ou livre; pois nem sua piedade e liberdade, nem sua maldade e cativo são corpóreos ou externos. Que proveito tem a alma se o corpo é livre, forte e saudável, se come, bebe e vive como quer? Inversamente, que dano sofre a alma se o corpo, contra sua vontade, está aprisionado, enfermo e fraco, padecendo fome, sede e sofrimentos? Nada disso atinge a alma de maneira alguma, seja para libertá-la ou escravizá-la, seja para torná-la agradável a Deus ou má.¹⁴⁹

Lutero salienta que os conceitos de “carne” e “espírito” empregados por Paulo para referir-se à natureza humana não correspondem ao material e imaterial, mas ao ser humano que deseja auto-suficiência, ou seja, viver uma vida sem Deus (carnal) e o ser humano que se submete alegremente aos cuidados de Deus (espiritual)¹⁵⁰.

Também Filipe Melanchthon, íntimo amigo de Lutero e seu principal colaborador, percebeu as deformações sofridas pela teologia decorrentes da influência da teologia grega. “Porque assim como nós nestes últimos tempos da igreja temos abraçado Aristóteles ao invés de Cristo, assim imediatamente após o

¹⁴⁹ LUTERO, Martim. **Da Liberdade Cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 8. No item 4 de seu tratado, o Pai da Reforma continua seu raciocínio: “De nenhum valor é para a alma se o corpo se cobre de vestes sagradas, como o fazem os sacerdotes e religiosos. Nem tampouco se vai com insistência a igrejas e a outros lugares sagrados. Nem ainda se se ocupa somente com coisas sagradas, nem se, da boca para fora, recita orações repetidas, jejua, faz peregrinações e pratica tantas boas ações quantas seja possível praticar com o corpo e no corpo. Algo completamente diferente há de ser o que concede à alma o ser agradável a Deus e a liberdade. Porque todos esses exemplos, obras e condutas acima mencionados também as pessoas más, alguém de santidade fingida e um hipócrita, podem exibir e praticar. Aliás, através de tais práticas só podem surgir pessoas que apenas aparentam serem santas. Por outro lado, nenhum dano é causado à alma se o corpo se cobre de vestimentas profanas e se frequenta lugares profanos, se come e bebe, não faz peregrinações, nem recita rezas, nem pratica as obras que os santarrões fingidos acima mencionados fazem”.

¹⁵⁰ Cf. GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão: Da Reforma Protestante ao Século 20**. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 56.

início da igreja a doutrina cristã foi enfraquecida pela filosofia platonista”.¹⁵¹ Outrossim, Melanchthon sistematizou o pensamento de Martim Lutero na redação da Confissão de Augsburgo acerca da justificação a qual em seu artigo 4 afirma:

Ensinam também que os homens não podem ser justificados diante de Deus por forças, méritos ou obras próprias, senão que são justificados gratuitamente, por causa de Cristo, mediante a fé, quando crêem que são recebidos na graça e que seus pecados são remitidos por causa de Cristo, o qual através de sua morte fez satisfação pelos nossos pecados. Essa fé atribui-a Deus como justiça aos seus olhos. Rm 3 e 4. (especialmente 3, 21ss e 4,5).¹⁵²

Tal conceito, como já foi sublinhado, é um bom antídoto contra uma visão dualista uma vez que esta justificação não depende de sacrifícios humanos (mortificação do corpo) mas, somente, da graça de Deus.

Personalidade bem diferente de Martim Lutero foi João Calvino. Desde o seu início, por razões históricas, o protestantismo caracterizou-se em lutar por um novo conceito de relacionamento com Deus. Este não deveria ser baseado nos sacramentos, ou nas penitências, ou nas indulgências, ou na autoridade papal, ou na tradição da Igreja, todavia, tão-somente na manifestação graciosa do amor de Deus gerando em nós a fé. A fé como certeza de sermos aceitos por Ele. Desta forma, “a fé e não o amor ocupou o centro do pensamento protestante”.¹⁵³ Isto gerou notável dificuldade nos reformadores descreverem com acuidade o lugar do amor na vida cristã. Tanto Calvino quanto Zwínglio, ciosos de certo biblicismo, concentraram-se mais no papel representado pela Lei¹⁵⁴. Além disso, parece que a teologia de Calvino sofreu influência de seu próprio temperamento recatado. Se de um lado temos um Lutero exuberante, do outro temos Calvino e sua índole reservada ao ponto dele ter dificuldades em destacar a alegria que provêm da fé¹⁵⁵. Sua ênfase na depravação total do ser humano é mais intensa do que a de Lutero. Sua constante preocupação com a idolatria leva o reformador de Genebra a rejeitar o uso de representações pictóricas ou qualquer outro símbolo que pudesse desviar a mente

¹⁵¹ LANE, 1999, p. 198. A referência a Aristóteles nesta passagem é uma crítica à teologia escolástica. Tony Lane nos lembra que Melâncton mais tarde revisou sua opinião sobre Aristóteles, chegando mesmo a incentivar seu estudo nas universidades.

¹⁵² MELANCHTHON, Filipe. **Confissão de Augsburgo**. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 19.

¹⁵³ TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Ciências da Religião, 1992. p. 26.

¹⁵⁴ Cf. TILLICH, 1992, p. 26.

¹⁵⁵ Cf. STROHL, Henri. **O Pensamento da Reforma**. São Paulo: ASTE, 2004. p. 48.

de um Deus que é transcendente, o que acarretou uma desconfiança com as artes em geral entre os calvinistas¹⁵⁶.

João Calvino enfatizava mais a vida piedosa do que a alegria cristã¹⁵⁷, o que será acentuado pelo moralismo puritano, como veremos adiante neste capítulo. Assim afirma Paul Tillich: “Para Lutero, a vida nova é alegre reunião com Deus; para Calvino, o cumprimento da Lei de Deus”.¹⁵⁸ Calvino não supera o conceito platônico do dualismo espírito-matéria¹⁵⁹. Ao contrário, também para ele o corpo é uma prisão para a alma sem nenhum valor¹⁶⁰. Uma diferença é que para ele a ascese não é para fora do mundo (como na concepção grega e monástica), mas, um “ascetismo secular”.¹⁶¹ Conforme Tillich, esse ascetismo intramundano caracterizava-se de duas maneiras: limpeza e lucro por meio do trabalho¹⁶². De especial interesse para nosso trabalho era sua compreensão da limpeza como sobriedade, castidade e temperança e, por conseguinte, a identificação do elemento erótico como algo sujo¹⁶³. Nada mais católico medieval.

Segundo Henri Strohl, Calvino também não supera o conceito platônico de imortalidade da alma ao afirmar ser um erro pretender que:

a condição do corpo seja mais preciosa que a da alma... A Escritura ensina-nos outra coisa ao comparar o corpo à frágil morada que abandonamos ao morrer, dando-nos a entender que a alma é a parte principal do homem. Enquanto permanecemos na carne estamos separados de Deus... de quem queremos aproximar-nos abandonando o corpo (II Co 5:1-4).¹⁶⁴

Junto com Platão ele afirma que o corpo é um obstáculo a ser superado¹⁶⁵. Marcos Azevedo ao discorrer sobre a antropologia de Calvino e o tema da liberdade

¹⁵⁶ Cf. TILLICH, 2000, p. 260.

¹⁵⁷ Cf. TILLICH, 2000, p. 266.

¹⁵⁸ TILLICH, 2000, p. 266. Nesta mesma passagem, Paul Tillich destaca uma curiosa afirmação de Calvino que demonstra sua concepção de santidade: “Quando explicam a alegria que a mente experimenta depois de apaziguada, em face de perturbações e temores, não posso concordar com eles (Lutero e seus seguidores), pois essa experiência deveria significar, antes, o ardente desejo e a decisão de se levar uma vida santa e pia, posto que o homem só começa a viver em Deus quando morre para si mesmo”.

¹⁵⁹ Cf. CALVINO, João. **As Institutas**. Vol. 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 182-183.

¹⁶⁰ “Se a liberdade consiste em ficar livre deste corpo, que outra coisa é o corpo senão uma prisão?”. Cf. CALVINO, 2006. p. 215.

¹⁶¹ WEBER, 1987, p. 122.

¹⁶² Cf. TILLICH, 2000, p. 267.

¹⁶³ Cf. TILLICH, 2000, p. 267.

¹⁶⁴ STROHL, 2004, p. 162.

¹⁶⁵ Cf. CALVINO, 2006, p. 216.

cristã em sua tese de doutoramento faz uma objeção ao pensamento do reformador neste ponto lembrando que ele “apresenta uma perspectiva dicotomizada do ser humano, tal qual Agostinho”.¹⁶⁶ Ao manter-se fiel à antropologia dualista elaborada a partir do influxo do neoplatonismo sobre o pensamento cristão, Calvino tende a sustentar uma vida cristã com cores legalistas. Embora, a bem da verdade, quem levou a cabo esta tarefa não foi exatamente Calvino, mas, seus seguidores, os calvinistas puritanos como será assinalado.¹⁶⁷

Não seria justo encerrarmos esses breves comentários acerca do pensamento de João Calvino sem fazermos uma referência às suas opiniões emitidas no capítulo dedicado à liberdade cristã. Inversamente ao que se poderia esperar, uma vez que ele não supera a antropologia dualista, Calvino nos alerta para o perigo do legalismo quando se trata de desfrutarmos das dádivas divinas. No item 10 deste capítulo ele afirma:

Atualmente é sabido que muitos acham que agimos mal quando defendemos que somos livres para comer carne, que estamos livres da observância de dias, que somos livres para determinar o nosso vestuário, e uma porção de coisas semelhantes. (...) Se alguém começar a duvidar se é lícito usar linho nos lençóis, nas camisas, nos lenços, nos guardanapos, não terá certeza se lhe é lícito usar cânhamo, e acabará hesitando até se pode usar estopa, ou pano de saco. (...) Se tiver escrúpulo quanto a beber vinho um tanto fino, dentro em pouco nem a borra ou o vinho azedo beberá com a consciência tranqüila.¹⁶⁸

No item 14 deste mesmo capítulo, ele demonstra corretamente preocupação com o abuso da liberdade cristã e com o apego às riquezas. Mas, ao mesmo tempo, ele não deixa de ponderar que:

Certamente, o marfim, o ouro e as riquezas são boas criaturas de Deus, permitidas, e até destinadas ao uso dos homens; também em nenhum lugar se proíbe ao homem rir ou fartar-se ou adquirir novas propriedades ou deleitar-se com instrumentos musicais ou beber vinho.¹⁶⁹

¹⁶⁶ AZEVEDO, Marcos. **A Liberdade Cristã em Calvino**: Uma resposta ao mundo contemporâneo. Santo André: Academia Cristã, 2009. p. 192.

¹⁶⁷ Teremos oportunidade de demonstrar o equívoco de uma leitura bíblica que vê nos textos escriturísticos uma defesa da imortalidade da alma, bem como, da prevalência da alma sobre o corpo no capítulo 4.

¹⁶⁸ CALVINO, 2006. p. 94.

¹⁶⁹ CALVINO, 2006. p. 96. É muito curiosa também a afirmação que Calvino fez acerca daquilo que ele chamou de escândalo dos fariseus que é quando alguém se escandalizou sem razão, apenas por maldade ou malícia. Neste caso, ele asseverou: “(...) tropeçam aqueles que, com seu deplorável rigorismo, estão sempre caçando o que morder e censurar”. CALVINO, 2006, p. 99.

Ainda nesta mesma direção no capítulo Sobre a Vida Cristã, ele afirma:

[...] Tampouco podemos abster-nos das coisas que mais parecem atender ao bem viver e ao bem-estar, que à necessidade. [...] Ora, se considerarmos o fim para o qual Deus criou os alimentos, veremos que ele não só quis prover à nossa necessidade, mas também ao nosso prazer e recreação. Assim, quanto ao vestuário, além de considerarmos a sua necessidade, devemos aplicar-lhes o que se vê na relva, nas ervas, nas árvores e nas frutas, pois, sem contar as suas outras utilidades e os benefícios que delas colhemos, Deus quis alegrar-nos a visão por sua beleza e propiciar-nos ainda outro deleite ao aspirarmos seu agradável aroma. [...] E vamos considerar que não é lícito sentir prazer em contemplar a beleza dada por Deus às flores? [...] Deixemos de lado, pois, essa filosofia desumana que, não concedendo ao homem nenhuma utilização das coisas criadas por Deus, a não ser por sua real necessidade, não somente nos priva sem razão do fruto lícito da benignidade divina, mas também, quando aplicada, despoja o homem de todo o sentimento e o torna insensível como uma acha [tora] de lenha.¹⁷⁰

Chega a ser surpreendente a forma como João Calvino, contra os fariseus legalistas de seu tempo, fala do desfrute dos prazeres e alegrias da vida, com cores quase poéticas. Embora, ele em momento nenhum descuide de nos lembrar da “grande necessidade de freqüentemente retirar-nos das coisas do mundo para que não sejamos arrastados e como que enfeitiçados por tais afagos e lisonjas”.¹⁷¹

Bastante singular é a história dos anabatistas. Certamente representou o mais radical dos movimentos religiosos surgidos no século XVI. Ao falarmos dos anabatistas não estamos falando de um único movimento. São diversos grupos, em diversos países, com vários líderes. Em geral, podem ser classificados em anabatistas, espirituais e racionalistas. Foram os únicos naquele período a defender a separação entre Igreja e Estado e, em decorrência disso, defendiam uma igreja formada unicamente de crentes que manifestassem pessoal e publicamente sua fé, os quais deveriam ser batizados (o batismo no Espírito). Por conseguinte, eram contra o batismo infantil. As crianças eram salvas em função de sua inocência, mas, ao chegarem à idade da razão deveriam fazer sua opção pessoal por Cristo e, assim, serem batizadas. Não aceitavam o conceito de justificação forense defendida por Lutero, Zwínglio e Calvino, segundo o qual ao pecador arrependido é imputada a justiça de Deus, ainda que ele mesmo não seja *per se* justo. Ao contrário, pregavam

¹⁷⁰ CALVINO, 2006, p. 218-220.

¹⁷¹ CALVINO, 2006, p. 212.

a experiência da regeneração pela qual o Espírito Santo agia naquele que havia nascido de novo tornando-o realmente justo interiormente. No geral, eram pacifistas. Pregavam a liberdade de consciência e, portanto, eram contra o uso da força física em questões de fé. Alguns se posicionavam contra o estudo teológico e o sacerdotalismo. Seu ideal era um retorno às raízes da igreja do Novo Testamento¹⁷².

Pelo que tudo indica os primeiros anabatistas surgiram na Zurique de Zwinglio. Alguns dos seus discípulos romperam com o reformador suíço por serem contra o batismo infantil praticado por ele. No início de 1525 os principais representantes do movimento batizaram-se mutuamente. O primeiro a receber o batismo pelas mãos de Conrado Grebel foi um ex-sacerdote católico chamado Jorge Blaurock. Esta prática era considerada ilegal por decretos promulgados na época dos imperadores Teodósio e Justino contra os donatistas. Essas antigas leis foram logo retomadas e aplicadas contra os anabatistas. Milhares foram mortos tanto em territórios católicos quanto nos protestantes. Muitas vezes, a forma utilizada para o martírio era o afogamento, macabramente chamado de terceiro batismo. Esses Irmãos Suíços não aceitavam a alcunha de anabatistas (rebatizadores) uma vez que eles consideravam que aquele era o primeiro e verdadeiro batismo que o crente estava recebendo.

A questão central era que os anabatistas achavam que os reformadores magisteriais¹⁷³ não haviam sido radicais o suficiente. Ou seja, não purificaram a Igreja totalmente dos desvios tomados pela Igreja Católica. Os anabatistas eram os “protestantes do protestantismo”¹⁷⁴. Era necessário mais: uma restauração total do Cristianismo do Novo Testamento. Isto passava pela teologia, mas também por questões litúrgicas e de governo eclesiástico¹⁷⁵. Alguns anabatistas, como Conrad Grebel, chegaram a repudiar o canto na liturgia. Em 1524, Tomas Müntzer, outro famoso anabatista, recebeu uma carta deste grupo que o congratulava por rejeitar o batismo infantil mas, ao mesmo tempo, alertava-o: “Nós entendemos e temos visto que tu traduziste a Missa para o alemão e introduziste novos hinos alemães. Isso

¹⁷² OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã**: 2.000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001. p. 425-426.

¹⁷³ Reformadores magisteriais eram aqueles que não viam necessidade de separação entre Igreja e Estado. Ao contrário, estavam ligados aos governantes de suas regiões e deles recebiam apoio. Magistrados era nome genérico utilizado para príncipes, prefeitos, vereadores, juízes, etc.

¹⁷⁴ Cf. OLSON, 2001, p. 426.

¹⁷⁵ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 91.

não pode ser bom, desde que não achamos nada ensinado no Novo Testamento sobre cantar, nenhum exemplo disso”.¹⁷⁶

Em busca desta restauração da Igreja, os anabatistas espirituais enfatizavam a “luz interior” do Espírito agindo na vida dos verdadeiros cristãos¹⁷⁷. Chegaram a afirmar que a igreja visível, externa não era necessária. Coisas como batismo e Ceia eram descartáveis. Até mesmo a palavra escrita deveria ser deixada de lado. O importante era a voz e a experiência interior do Espírito¹⁷⁸. Vemos a influência do dualismo espírito-matéria nesta posição dos espiritualistas em separar o mundo material do espiritual. Os Quaker, fundados por George Fox no século XVII são herdeiros destes grupos. Os anabatistas racionalistas, por sua vez, propuseram a aplicação da razão no estudo das Escrituras. Não uma razão autônoma como no Iluminismo posterior, mas uma razão iluminada pelo Espírito e pelas Escrituras¹⁷⁹. Assim, questionaram doutrinas tradicionais como a Trindade e a Encarnação. Um dos mais famosos anabatistas racionalistas foi o médico espanhol Miguel de Serveto. Sua insistência em afirmar que a Trindade e a Encarnação são indefensáveis, não encontrando base nas Escrituras o levou a fugir da Inquisição Espanhola para acabar morrendo queimado na Genebra de Calvino¹⁸⁰.

Um dos grupos mais radicais foi o dos anabatistas revolucionários. Em face da brutal perseguição que sofreram e com a morte da maioria dos líderes mais moderados, os extremismos proliferaram entre os anabatistas. Pregações milenaristas tornaram-se a tônica desses líderes. Melquior Hoffman, por exemplo, afirmava receber “revelações de um fim iminente, quando Cristo voltaria e estabeleceria seu reino numa nova Jerusalém”.¹⁸¹ Hoffman rejeitou o pacifismo dos anabatistas primitivos e convocou seus seguidores a pegarem as espadas e lutarem contra os inimigos do Senhor. A mais famosa consequência provocada por estes anabatistas revolucionários foi a ocorrida na cidade de Münster. Após conquistarem a cidade, liderados por João Matthys e João de Leyden e, em função de seu crescente ascetismo, os anabatistas “começaram a queimar e destruir todos os

¹⁷⁶ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 91.

¹⁷⁷ Cf. OLSON, 2001, p. 426.

¹⁷⁸ Cf. GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 254.

¹⁷⁹ Cf. GEORGE, 2000, 254.

¹⁸⁰ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 103.

¹⁸¹ GONZALEZ, 2004, p. 95.

manuscritos, obras de arte, e outras memórias da fé tradicional, e então prosseguiram expulsando da cidade todos os “ímpios” – a saber, os católicos e os protestantes moderados”.¹⁸² Depois de inúmeros confrontos entre as forças do Bispo que cercavam a cidade e os anabatistas revolucionários e após meses de cerco com a fome tomando conta dos moradores de Münster, finalmente, a cidade foi reconquistada pelos católicos e as atrocidades que se seguiram foram coroadas pela tortura e execução de João de Leyden que havia declarado Münster a Nova Jerusalém onde o Reino de Deus seria estabelecido¹⁸³.

De modo geral, os anabatistas advogavam a separação e isolamento total do mundo. Os protestantes, seguidores de Lutero, Zwínglio e Calvino eram considerados por eles como mundanos. Baltasar Hubmaier, o mais teológico dos líderes anabatistas, não cansava de enfatizar que a Igreja deveria ser constituída tão somente dos “crentes” realmente convertidos¹⁸⁴. Ele chegou a escrever um *Catecismo Cristão* no qual defendia a existência de três tipos de batismo: o batismo no Espírito, na água e no sangue. O primeiro é “a iluminação interior do nosso coração realizada pelo Espírito Santo mediante a Palavra viva de Deus”. O batismo na água era o testemunho externo do batismo interior com o Espírito Santo. E, finalmente, o batismo no sangue era “a mortificação diária da carne até a morte”.¹⁸⁵ Esta era sua visão de vida cristã.

Menno Simons talvez seja o líder anabatista mais conhecido. Os Irmãos Menonitas, seus herdeiros, existem até hoje espalhados em comunidades em várias partes do mundo. Ele também pregava a separação do mundo o qual ele chamava de Sodoma, Egito e Babilônia¹⁸⁶. Sua ênfase era em uma confiança irrestrita à autoridade da Bíblia. Assim, tudo o que não está na Bíblia deve ser eliminado da verdadeira Igreja. Timothy George cita as palavras do próprio Menno Simons que afirmava: “Não há sequer uma palavra que se possa encontrar nas Escrituras [...] a respeito de suas unções, cruces, capas, togas, purificações imundas, claustros, capelas, sinos, órgãos, música de coro, missas, ofertas, usos antigos, etc”.¹⁸⁷

¹⁸² GONZALEZ, 2004, p. 96.

¹⁸³ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 97.

¹⁸⁴ Cf. OLSON, 2001, p. 431.

¹⁸⁵ Cf. OLSON, 2001, p. 432.

¹⁸⁶ Cf. GONZALEZ, 200, p. 98.

¹⁸⁷ SIMONS, apud GEORGE, 2000, p. 272.

Portanto, tudo isso deveria ser extirpado do seio da Igreja.

O anabatismo representou uma tendência ascética no contexto protestante. Sua santidade era de negação e baseada no isolamento. Muitas vezes a interpretação das Escrituras beirava o simplismo como no caso da defesa da poligamia em Münster¹⁸⁸. O movimento ajudou a pavimentar o longo caminho que o protestantismo percorrerá nos séculos seguintes em direção a uma defesa de vida cristã baseada em uma moral platônica. Ao mesmo tempo contribuiu para o estabelecimento de princípios protestantes importantes como a liberdade de consciência, a democracia e a autonomia humana.

Também peculiar foi a história da Reforma na Inglaterra. Para os fins deste trabalho não nos interessa entrar em muitos detalhes históricos acerca das circunstâncias nas quais se deram o Anglicanismo. Contudo, importante é ressaltar que a Reforma inglesa não começou exatamente como uma reforma religiosa. O rompimento com Roma se deu em face do desejo do Rei Henrique VIII de ter seu casamento com Catarina de Aragão anulado, não ter sido atendido pelo Papa em função das pressões que este recebia do Imperador Carlos V, sobrinho da Rainha. Questões de fundo como o desejo de Henrique de confiscar as propriedades eclesiásticas e os pesados pagamentos de impostos a Roma também foram importantes para a decisão final. A cisão definitiva veio com a aprovação pelo parlamento inglês do Ato de Supremacia em 3 de novembro de 1534 através do qual Henrique VIII e seus sucessores foram declarados “o único cabeça supremo na terra da Igreja da Inglaterra”.¹⁸⁹ A par disso, e em que pese a morte de vários monges e de outros súditos que se recusaram a reconhecer a supremacia do rei – dentre estes o mais famoso foi Sir Thomas More¹⁹⁰ – doutrinária e liturgicamente a Igreja da Inglaterra continuava católica romana. Deste ponto de vista, Henrique VIII continuava um católico ortodoxo. As concessões que ele fizera ao protestantismo se deram apenas em função de interesses políticos¹⁹¹. Mesmo assim, alguns avanços ocorreram, sobretudo, pelas mãos do Arcebispo da Cantuária Thomas Cranmer como, por exemplo, a disposição de uma tradução da Bíblia para o inglês. Havia um pequeno grupo de protestantes desejosos de uma reforma abrangente nos moldes

¹⁸⁸ Cf. GEORGE, 2000, p. 272.

¹⁸⁹ WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. Vol. 2. São Paulo: ASTE, 2006. p. 84.

¹⁹⁰ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 84.

¹⁹¹ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 86.

da que ocorria no continente¹⁹².

Esta oportunidade surgiu com a morte do rei em 1547 e sua substituição pelo seu filho Eduardo VI, então com nove anos de idade. O governo foi efetivamente exercido pelo seu tio o Duque de Somerset com o título de Protetor. Simpático ao protestantismo o Protetor permitiu que ocorressem avanços consistentes na direção de uma reforma religiosa. Cranmer aproveitou o momento para implementar uma série de medidas que levariam a Igreja Inglesa definitivamente para os arraiais protestantes¹⁹³. Durante os cultos a Bíblia passou a ser lida em inglês, a Ceia passou a ser ministrada aos leigos com ambos os elementos, os clérigos receberam permissão de se casar, as imagens foram removidas das igrejas¹⁹⁴. Mas, o mais importante ato de reforma deste período foi a publicação em 1549 do Livro de Oração Comum. Se em sua primeira versão ainda mantinha muitas das doutrinas e costumes católicos, na segunda edição (1552) e sob influência de reformadores do continente que encontraram refúgio na Inglaterra desses dias, o Livro de Oração Comum fez importantes avanços na direção do protestantismo com viés reformado, zwingliano¹⁹⁵. A par disso, o artigo sobre a Ceia, embora substituindo o altar pela mesa o que denotava não mais ser considerada a Eucaristia um sacrifício, manteve-se ambíguo em sua interpretação. Outro importante documento preparado por Cranmer, com a assessoria de importantes teólogos como John Knox, o reformador da Escócia, foi o credo anglicano conhecido como os Quarenta e Dois Artigos que se tornaram a base para os Trinta e Nove Artigos formulados posteriormente e que até hoje são, com algumas alterações, o Credo da Igreja Anglicana. Thomas Cranmer, que se casara com uma luterana, pode ser considerado o principal responsável pela protestantização do anglicanismo¹⁹⁶.

Maria Tudor sucedeu Eduardo VI em 1553. Com sua morte em 1558 subiu

¹⁹² Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 84.

¹⁹³ Houve um breve interregno durante o reinado de Maria Tudor (1553-1558) quando o Ato de Supremacia foi anulado e a Inglaterra se submeteu novamente a Roma. Esta volta ao catolicismo romano perdurou apenas durante o reinado de Maria, conhecida como A Sanguinária em face dos cerca de 300 martírios de protestantes ocorridos em seu governo. Neste período foram martirizados o Arcebispo Thomas Cranmer, e os bispos Nicolas Ridley e Hugo Latimer todos líderes do movimento reformista, dentre outros. Cf. GONZALEZ, 2004, p. 186.

¹⁹⁴ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 185.

¹⁹⁵ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 186.

¹⁹⁶ Cf. OLSON, 2001, p. 448.

ao trono Elizabeth. A nova Rainha que governaria por longos 45 anos iniciou seu governo implementando medidas cautelosas. Seu principal objetivo era unificar a Inglaterra e reformas religiosas radicais não seriam apropriadas para este intento. Como desejava uma única Igreja na Inglaterra, Elizabeth fez promulgar logo no início de seu governo o Ato de Uniformidade Elizabetana. Através dele a Igreja Anglicana assumiria uma teologia moderadamente protestante com liturgia e governo moderadamente católicos. Esta *via media* adotada por Elizabeth desagradou a muitos de ambos os lados que desejam ver a Inglaterra ou plenamente protestante ou plenamente católica. Assim se expressa o historiador Roger Olson:

A Igreja Anglicana parecia muito católica do ponto de vista dos protestantes europeus, especialmente dos teólogos e ministros reformados, que consideravam a Genebra de Calvino o modelo do que a igreja deveria ser. Em contrapartida, Roma a condenava por ser demasiadamente protestante, porque não dava o menor espaço para o papado nem para as doutrinas e práticas tipicamente católicas, como a transubstanciação, o purgatório, as penitências e as obras meritórias de caridade.¹⁹⁷

O historiador Justo Gonzalez aponta nesta mesma direção ao afirmar:

O acordo de Elizabeth pode, então, ser visto como uma tentativa de se desenvolver um meio termo entre o Catolicismo Romano e a forma que a Reforma Protestante estava tomando no continente. Como resultado, ele teve que lutar com os elementos mais radicais em seu seio – e esta luta resultou em revoltas políticas. Mas no longo prazo, a *via media* Anglicana sobreviveria como a forma mais característica do Cristianismo na Inglaterra, enquanto outras formas – da Católica Romana ao Protestantismo Radical – continuariam existindo lado a lado com a mesma.¹⁹⁸

A compreensão desses fatos, com as opções feitas pela Rainha Elizabeth e as características assumidas pela Igreja Anglicana são importantes para entendermos o assunto que será abordado a seguir: o surgimento do puritanismo. Se no seio da Igreja Luterana surgiria no século XVII o Pietismo como reação às características notadamente intelectualizantes e acadêmicas do luteranismo, na Inglaterra, os Puritanos apareceriam, ainda no século XVI, como uma força contrária àquilo que eles consideravam serem elementos católicos em excesso no seio da Igreja de Sua Majestade.

¹⁹⁷ OLSON, 2001, p. 443.

¹⁹⁸ GONZALEZ, 2004, p. 198.

3.2 Puritanismo e Pietismo – o avanço do ascetismo protestante

A crescente tendência ascética na história do protestantismo tem no Puritanismo e no Pietismo importantes instrumentos para sua consolidação. Os puritanos ingleses se levantaram contra os “trapos do papismo” como eles se referiam aos elementos tipicamente católicos presentes na liturgia e governo eclesiástico da Igreja Anglicana. Inicialmente, os puritanos – o nome decorre do desejo de ‘purificar’ a igreja – não tinham a intenção de romper com a Igreja oficial. O que eles intentavam era livrá-la de ofícios considerados remanescentes do catolicismo como o uso de vestes clericais, ajoelhar-se na hora de receber a Ceia, a troca de alianças no casamento, fazer o sinal da cruz, o sistema de governo episcopal etc. Tudo isso era considerado superstição romana¹⁹⁹. Esses sentimentos foram intensificados nos dias do reinado de Maria, a Sanguinária quando muitos protestantes ingleses se refugiaram no continente e retornaram para a Inglaterra sob a forte influência do protestantismo continental, mormente de cidades como Genebra, Zurique, Estrasburgo e de regiões da Holanda.

Desse modo, a Igreja da Inglaterra estava dividida em partidos. Havia aqueles que pertenciam à Igreja Alta, ritualistas partidários do Livro de Oração e os da Igreja Baixa, evangelicais.

[os partidários da Igreja Alta] defendiam a sucessão apostólica como ordem correta do ministério e argumentavam em favor da autoridade espiritual especial para os sacerdotes da igreja. Embora afirmassem doutrinas tipicamente protestantes das Escrituras e da salvação, queriam uma igreja hierárquica com bispos estreitamente ligados à coroa e uma liturgia formal com base em um livro de culto uniforme. O partido evangelical da Igreja Baixa era composto pelos herdeiros dos “evangélicos fervorosos” dos tempos de Cranmer, cuja maioria tinha sido queimada na fogueira ou exilada para a Europa continental no reinado de Maria, a Sanguinária. Queriam que a Inglaterra seguisse o exemplo da reforma da Escócia liderada por Knox. Cada vez mais, pediam a abolição do Livro de oração comum, dos bispos, do sacerdócio e da sucessão apostólica, bem como do culto exageradamente litúrgico. [...] ficaram conhecidos como puritanos. Os que seguiam a teologia ritualista da Igreja Alta foram chamados anglicanos.²⁰⁰

¹⁹⁹ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 139.

²⁰⁰ OLSON, 2001, p. 444.

Esses dois grupos são bem representados por dois famosos teólogos da era elizabetana, são eles: Richard Hooker e Walter Travers. Hooker foi um árduo defensor da Igreja Alta, da Uniformidade Elizabetana, da liturgia formal e do sistema de governo eclesiástico episcopal. De fato, ele era partidário de princípios protestantes fundamentais como a Bíblia por regra, o papel da graça mediante a fé na salvação, e a idéia de justiça forense, imputada por Deus aos homens independentemente de seu estado. Ao mesmo tempo ele destacava o papel do livre-arbítrio e a participação do ser humano no processo de salvação²⁰¹. Já Walter Travers era um crítico do anglicanismo nos moldes puritanos clássicos. Ambos dividiram o púlpito do Templo de Londres por isso um historiador disse que neste Templo “o sermão da manhã expressava Cantuária e o sermão da tarde Genebra”.²⁰² As posições puritanas e anglicanas ficam patentes nas pregações desses dois personagens.

Hooker apresentava defesas meticulosamente arrazoadas do governo eclesiástico e da liturgia da Igreja Alta e argumentava que o pensamento católico, embora fosse herético em alguns aspectos, não estava inteiramente errado. Enfatizava, por exemplo, a idéia escolástica de que a graça segue a natureza humana, em vez de contradizê-la e defendia a crença no livre-arbítrio e no conceito moderadamente sinergista de salvação. Até ousou sugerir que os católicos romanos, embora estivessem errados em suas crenças, pudessem chegar ao céu afinal. Travers pregava a predestinação, bem como o fogo e enxofre do inferno para todos os católicos, declarados ou não, em seus sermões vespertinos e declarou do púlpito do Templo que o Livro de Oração Comum, as vestes sacerdotais, as imagens dos santos e toda e qualquer relíquia e vestígio da tradição católica deviam ser abolidos da igreja.²⁰³

Com o acirramento de posições, o próprio ambiente puritano se dividiu em determinadas querelas acerca do sistema de governo, doutrinas soteriológicas, bem como, entre aqueles que desejam permanecer na Igreja oficial e os separatistas. Inicialmente contrários a idéia de separação da Igreja da Inglaterra, liderados por Thomas Cartwright, uma ala dos puritanos deu, finalmente, origem ao presbiterianismo inglês nos moldes da Igreja Presbiteriana da Escócia. Separatistas mais radicais como Robert Browne e, depois dele John Smyth, John Murton, Henry Jacó e William Ames, dentre outros, deram origem ao congregacionalismo inglês e

²⁰¹ Cf. OLSON, 2001, p. 451.

²⁰² LANE, Tony. **Pensamento Cristão: da Reforma à Modernidade**. Vol.2. São Paulo: Abba Press, 2000, p. 46.

²⁰³ OLSON, 2001, p. 444-445.

às Igrejas Batistas, influenciados por idéias vindas, principalmente, da Holanda²⁰⁴.

Assim, no caldeirão puritano havia ingredientes calvinistas, arminianos, anabatistas, e, quanto ao governo eclesiástico, presbiterianos e congregacionais. Daí o surgimento, dependendo das opções teológicas e de governo, de presbiterianos, congregacionais, batistas gerais (arminianos) e batistas particulares (calvinistas), além de outros grupos de menor importância. Essas denominações constituíram as chamadas Igrejas Livres. Embora divergindo nestes pontos, o fundamento de todos era um só: a Igreja é constituída dos verdadeiros crentes que o são voluntariamente e por decisão pessoal. Esta Igreja é governada por Cristo. A Bíblia, interpretada com rigor, era sua regra de fé e prática. A santificação era requerida em termos moralistas e legalistas, portanto, a separação do mundo era condição *sine qua non* para todos. Um desses grupos congregacionalistas, exilado na cidade de Leyden, na Holanda, embarcou em 1620 no *Mayflower* rumo às colônias inglesas na América, eram os “Pais Peregrinos”. Em 21 de dezembro desse mesmo ano esses cerca de 300 puritanos congregacionais lançaram os fundamentos de Plymouth na Nova Inglaterra. O desejo do grupo era fundar ali a Nova Canaã, aquela deveria ser uma nação cristã por excelência, com liberdade religiosa e de consciência para todos²⁰⁵.

Talvez a mais famosa obra do puritanismo inglês seja *O Peregrino* de John Bunyan. O livro retrata bem a visão dualista da vida propugnada pelos puritanos. A caminhada do cristão rumo à Cidade de Deus é penosa e árdua, nela não há espaço para a alegria e o prazer. Percorrê-la foi um ato voluntarioso do crente. O outro caminho é largo, festivo, alegre, cheio de atrações, mas, seu fim, é a Cidade da Destruição.

Outra reação ascética na história do protestantismo foi um importante movimento do século XVII conhecido como Pietismo. O Pietismo surge em uma época em que a ortodoxia protestante já estava bastante avançada. Por ortodoxia nos referimos à forma como a teologia protestante foi elaborada depois de passados os primeiros e dinâmicos anos do movimento propriamente dito. Foi a forma escolástica de sistematização do pensamento protestante. Uma teologia com fortes fundamentos racionais²⁰⁶. Falarmos de ortodoxia protestante não é a mesma coisa

²⁰⁴ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 140-147.

²⁰⁵ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 147.

²⁰⁶ Cf. TILLICH, 2000, p. 272.

que falarmos de Reforma Protestante. Assim, por exemplo, quando nos referimos ao calvinismo não estamos falando necessariamente das idéias originais de Calvino; falarmos de luteranismo não significa um emparelhamento com Lutero, e assim por diante. Para a ortodoxia o elemento doutrinário foi muito mais importante do que para a primeira geração de reformadores, embora estes não descuidassem dela²⁰⁷.

Neste ponto, Paul Tillich nos dá uma explicação deveras importante sobre o conceito que a ortodoxia fazia (e faz) da autoridade da Bíblia. Concentremo-nos no terceiro ponto de sua exposição. Ele diz que para os ortodoxos a autoridade da Bíblia se mantinha:

[...] pelo testemunho do Espírito Santo. Este testemunho, entretanto, adquiria novo sentido. Não mais tinha a ver com o pensamento paulino de que somos filhos de Deus (“O Espírito de Deus se une ao nosso espírito para afirmar que somos filhos de Deus”, Romanos 8:16). Em lugar disso, ele testemunha que as doutrinas das Santas Escrituras são verdadeiras e inspiradas por ele. Em lugar da imediatez do Espírito nas relações entre Deus e seres humanos, o Espírito dá testemunho da autenticidade da Bíblia enquanto documento do Espírito divino. A diferença entre as duas atitudes, é que se o Espírito nos diz que somos filhos de Deus, temos uma experiência imediata, e não há lei nessa experiência. Mas se o Espírito dá testemunho de que a Bíblia contém doutrinas verdadeiras, a coisa toda deixa de fazer parte dessa relação entre pessoas e se transforma num relacionamento objetivo e legalista. Foi exatamente o que fez a ortodoxia.²⁰⁸

É exatamente em face da formatação de tal teologia que surge o Pietismo. Como diz Tillich o “Pietismo é a reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo”.²⁰⁹ Diante do dogmatismo, da rigidez e da inflexibilidade doutrinária da ortodoxia e da institucionalização da religião os pietistas queriam uma religião viva. Fé para eles não era crer em determinadas doutrinas, mas união mística com Deus. O sentimento e a experiência subjetiva foram trazidos para o primeiro plano. O pastor luterano Philip Jakob Spener é considerado o Pai do Pietismo. Tendo estudado em Estrasburgo, Basileia e Genebra, Spener foi fortemente influenciado pelas idéias reformadas, mas também, pelo puritanismo inglês a partir de contatos com obras puritanas traduzidas para o alemão como, por exemplo, as de Richard Baxter. Contribuição importante para o início do movimento ele deu ao reunir em sua casa, quando pastoreava a comunidade de Frankfurt, um grupo de pessoas para ler

²⁰⁷ Cf. TILLICH, 2000, p. 273-274.

²⁰⁸ TILLICH, 2000, p. 275-276.

²⁰⁹ TILLICH, 2000, p. 279.

a Bíblia, orar e discutir o sermão dominical. A estes grupos ele chamou de *collegia pietatis* (círculos piedosos). Em sua clássica obra *Pia Desideria* (Desejos Piedosos), publicada em 1675, também defendia a criação de círculos nas congregações chamados de *ecclesiolae in ecclesia* (algo como igrejinhas dentro das igrejas) para vigilância mútua e auxílio²¹⁰.

Spener demonstra seu posicionamento diante da ortodoxia protestante ao afirmar:

O pior de tudo é que a falta de frutos da fé na vida dos pastores indica que eles são carentes de fé. O que eles pensam ser fé e na qual baseiam os seus ensinamentos não é a verdadeira fé, despertada pela Palavra de Deus, iluminada, testemunhada e selada pelo Espírito Santo. Trata-se de uma fantasia humana. Assim como muitos outros adquiriram conhecimentos em seus campos de estudo, esses pastores aprenderam muita coisa a respeito das Escrituras, compreenderam e aceitaram a verdadeira doutrina, sabem como pregá-la. Mas tudo isso foi obtido pelo próprio esforço humano, sem a obra do Espírito Santo, sem comprometimento com a fé e seus frutos.²¹¹

Ele recorria constantemente a Lutero defendendo que suas pregações eram uma tentativa de resgate do Lutero original, deformado nos teólogos luteranos posteriores a ele. Assim, ele dizia: “Em Lutero, encontramos a experiência e o grande poder espiritual dela advindo, juntamente com uma sabedoria que se soma à simplicidade; nos teólogos posteriores, encontramos um vazio”.²¹² Por isso, ele completava: “Quando o homem se deixa seduzir pelo charme da razão, a simplicidade e os ensinamentos de Cristo tornam-se insossos”.²¹³ Ou seja, a experiência subjetiva de Lutero e de outros reformadores como Zwínglio e Calvino era a arma utilizada pelos pietistas contra o objetivismo teológico pretendido pelos ortodoxos, luteranos e calvinistas²¹⁴.

Ao que parece Spener foi um homem sincero que desejou verdadeiramente ver a Igreja purificada de seus desvios, como um lugar de comunhão, de exercício do sacerdócio universal e da prática do amor cristão²¹⁵. Ele se escandalizava com a

²¹⁰ WALKER, vol. 2, 2006, p. 191-192.

²¹¹ SPENER, Philipp Jakob. **Pia Desideria**. São Paulo: Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985. p. 27.

²¹² SPENER, 1985, p. 31.

²¹³ SPENER, 1985, p. 34.

²¹⁴ Cf. TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999. p. 49-50.

²¹⁵ Cf. SPENER, 1985, p. 60-62.

situação moral dos pastores e membros das igrejas luteranas dos seus dias. Criticava a bebedeira e aqueles que faziam distinção entre esta e o beber ocasionalmente. Para ele ambos eram pecados e chegou a prever a perda da salvação para quem não se livrasse desses vícios²¹⁶. Cria que muitos não se convertiam devido a imoralidade da igreja: “Essa situação trágica é o maior empecilho para que muitas pessoas bem intencionadas, ainda pertencentes a Igrejas heterodoxas (especialmente a romana) e alertadas para o perigo das abominações, não se unam a nós”.²¹⁷ Seus interesses transcenderam o ambiente eclesiástico ao demonstrar preocupação com a situação de penúria social do povo.

Um importante centro pietista foi formado com a inauguração da Universidade de Halle. Augusto Francke foi o líder pietista de destaque nesta Universidade. Seguindo os ensinamentos de Spener, os pietistas de Halle fundaram um orfanato e inauguraram as missões protestantes em terras estrangeiras²¹⁸. Estes foram mais radicais que Spener. Em sua busca pela piedade pessoal enfatizavam a negação do amor pelo mundo. Por isso, lutaram contra “os bailes, o teatro, os jogos, os vestidos bonitos, os banquetes, as conversações superficiais da vida cotidiana, relembrando em geral a atitude dos puritanos”.²¹⁹ Sua tensa relação com o mundo da cultura era flagrante.

Outro notável pietista foi o Conde Nicolau Ludwig Von Zinzendorf que em 1722 concedeu refúgio em terras de sua propriedade a um numeroso grupo de Irmãos Morávios, herdeiros da antiga igreja hussita da Boêmia, seguidores do pré-reformador John Huss, os quais fugiam de condições adversas causadas, sobretudo, como consequência da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Esses colonos fundaram nessas terras uma comunidade chamada Herrnhut a qual acabou sendo de certa forma liderada por Zinzendorf. Profundamente ascética, levando a sério o ideal de separação do mundo, viviam retirados em sua colônia. A partir de 1728 os jovens passaram a ser retirados de suas famílias, as crianças eram criadas separadas dos pais, os casamentos eram arranjados, fomentava-se uma ardente vida espiritual, a “religião do coração”²²⁰. Cultivavam grande entusiasmo missionário,

²¹⁶ Cf. SPENER, 1985, p. 36-37.

²¹⁷ SPENER, 1985, p. 44.

²¹⁸ Cf. TILLICH, 2000, p. 279-280.

²¹⁹ TILLICH, 2000, p. 281.

²²⁰ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 199.

tendo enviado pregadores para as Índias Ocidentais, Groelândia, África e para colônias inglesas na América do Norte com o fim de evangelizaram os povos indígenas.

O Pietismo prosperou nos séculos seguintes uma vez que ele se coadunava melhor com os novos ventos que sopravam na Europa do que a ortodoxia protestante. Esta advogava a autoridade suprema das Escrituras interpretada de forma rigorosa, desembocando num perigoso biblicismo como já temos visto. Ainda que tendo a Bíblia como sua base e considerando-a em alta conta, o Pietismo acrescentou a idéia de autonomia mística do fiel. Ou seja, a experiência pessoal e subjetiva rompia de certa forma, com a autoridade da Igreja. Este rompimento com a autoridade da Igreja era exatamente o que buscavam os novos pensadores do século XVIII inaugurando o movimento filosófico conhecido como Iluminismo. Ambos os movimentos se opõem ao autoritarismo ortodoxo. Por isso Paul Tillich pôde dizer que “a autonomia moderna é filha da autonomia mística da doutrina da luz interior”.²²¹ Se os pietistas estavam sendo iluminados pela “luz interior” do Espírito, os filósofos do século XVIII estavam sendo iluminados pela “luz interior” da razão. Esta é uma curiosa ambigüidade do movimento pietista: levantaram-se contra aquilo que eles consideravam um excesso de confiança na razão no labor teológico dos ortodoxos, mas com sua forte ênfase na subjetividade, ajudaram a dar à luz ao racionalismo iluminista.

Podemos dizer que o Puritanismo e o Pietismo, ambos movimentos que fazem parte do conservadorismo protestante e, portanto, ambos com sólidas tendências ascéticas, na linha do dualismo, distinguem-se apenas nas ênfases: o puritanismo mais concentrado na pureza doutrinária e o Pietismo na experiência religiosa. Essas duas tendências vão caminhar lado a lado na história do conservadorismo protestante daqui por diante.

²²¹ TILLICH, 2000, p. 281.

3.3 Avivalistas, ortodoxos e liberais – tensões e fissuras

Ainda que não seja importante, para os fins do nosso trabalho estudarmos em detalhes a vida de John Wesley, o fato é que sua biografia está intimamente relacionada com os movimentos avivalistas iniciados a partir do século XVIII. O Metodismo, surgido a partir de seu labor evangelístico²²² confunde-se com o próprio avivamento inglês deste século. Antônio Gouvêa Mendonça assim se refere ao Metodismo:

[...] ênfase mais na conversão do que no batismo, mais na experiência religiosa do que simplesmente pertencer a uma instituição religiosa. (...) A certeza da conversão se dava pela capacidade de renúncia aos prazeres sociais: jogo de cartas, jogos de azar, dança, freqüência a teatros e assim por diante. A moralidade metodista irá exercer grande influência nas concepções protestantes na América e nas suas áreas de missão.²²³

Vemos, portanto, que no movimento metodista havia um critério para avaliação do verdadeiro convertido: a negação do mundo demonstrada pela abdicação aos prazeres desta vida. Além disso, o Metodismo consolida de forma definitiva a exigência pela experiência emocional de conversão como marca de um verdadeiro cristão, exigência esta que remonta aos primeiros anabatistas. Aliás, aqui também se consolida a idéia do ser evangélico. Assumindo que existem opiniões divergentes neste ponto²²⁴, nesse trabalho optamos por entender que o evangélico é um tipo específico de protestante, sendo que este termo torna-se consistente com o advento do Metodismo. Deste ponto de vista, quem é o evangélico? Em primeiro lugar ele é anti-católico na linha puritano-pietista. Por conseguinte, identifica tudo o que se relaciona com o catolicismo com o diabo, a heresia, a blasfêmia e o pecado. Mas, ele também é anti um certo tipo de protestantismo, qual seja, o protestantismo

²²² Tão importante quanto Wesley para o surgimento do Metodismo foi George Whitefield, provavelmente o mais brilhante pregador deste século. Além dele, Charles Wesley irmão mais novo de John desempenhou relevante papel, mormente, como o compositor do movimento tendo deixado cerca de 6 mil hinos ao final de sua vida.

²²³ MENDONÇA, A. Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Pendão Real/ASTE/Ciências da Religião, 1995. p. 55.

²²⁴ Cf. BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003. p. 31. Conferir especialmente o conteúdo da nota 1. e Cf. MENDONÇA, Antônio G. e VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990. p. 81-82.

não conversionista, não purificado o suficiente de elementos católicos romanos, representado notadamente por luteranos e anglicanos. Esta é uma tendência que verificamos ainda hoje entre os evangélicos brasileiros que, grosso modo, olham de soslaio para os membros dessas denominações considerando-os não convertidos ou, quando muito, irmãos menores.

O Metodismo também pode ser entendido como uma espécie de síntese do puritanismo e do Pietismo. Sendo ministro anglicano, Wesley foi influenciado por idéias puritanas que perduravam (e perduram) na Igreja da Inglaterra. Além disso, sua experiência de conversão imprimiu o subjetivismo típico do Pietismo no Metodismo. John Wesley embarcou, em 1735, rumo à colônia da Geórgia com o objetivo de servir como missionário entre os índios. Durante a viagem uma terrível tempestade acometeu o navio e Wesley foi profundamente impactado por um grupo de irmãos morávios também embarcados, os quais demonstraram grande coragem e destemor ante a iminência da morte. Pouco depois de desembarcar ele foi confrontado pelo líder local dos irmãos morávios. Ele registraria em seu diário:

Ele disse: “Meu irmão, [...] você tem o testemunho dentro de si? O Espírito de Deus testifica com seu espírito que você é um filho de Deus?” Eu fiquei surpreso e não sabia o que responder. Ele observou isto e perguntou: “Você conhece Jesus Cristo?” Hesitei e disse: “Eu sei que Ele é o Salvador do mundo”. “Verdade”, replicou ele, “mas você sabe que Ele o salvou?” Eu respondi: “Eu espero que Ele tenha morrido para me salvar”. Ele apenas acrescentou: “Você conhece a si mesmo?” Eu disse: “Conheço”. Mas temo que elas tenham sido palavras vãs.²²⁵

Em 1738, já de volta à Inglaterra e passando por um período de profundos questionamentos, foi ele convidado para participar de um culto quando, finalmente, encontrou o que procurava:

Ao anoitecer fui muito sem vontade a uma congregação religiosa na Rua Aldersgate, onde alguém estava lendo o prefácio de Lutero à Epístola de Romanos. Cerca de quinze para as nove, quando ele estava descrevendo a transformação que Deus opera no coração através da fé em Cristo, senti meu coração estranhamente aquecido. Eu senti que confiava em Cristo, Cristo somente, para a salvação. E uma certeza me foi dada que Ele havia tirado os meus pecados, os meus mesmo, e me salvado da lei do pecado e da morte.²²⁶

²²⁵ LANE, vol. 2, 2000, p. 59.

²²⁶ LANE, vol. 2, 2000, p. 60.

Esta experiência de conversão quando Wesley sentiu seu coração “estranhamente aquecido” daria a tônica pietista em seu ministério daí até a sua morte em 1791: “conversão, fé confiante, vida religiosa demonstrada em obras ativas a favor dos outros”.²²⁷ Sua adesão ao arminianismo pavimentou o caminho para os evangelistas metodistas que no século XIX conquistariam o oeste americano. A pregação calvinista em comparação soava um tanto elitista aos ouvidos do povo. “quando o pregador metodista pregava, ele convidava ‘todo aquele que quer’; o calvinismo oferecia salvação só aos eleitos”.²²⁸ Sua defesa da santificação pessoal foi rigorosa. Chegou mesmo a ponderar a possibilidade da real perfeição ainda nesta vida na busca pela santidade²²⁹. Embora não tivesse superado o dualismo, Wesley demonstrou séria preocupação com as opressões sociais de seu tempo. Não pode ser rotulado de fundamentalista. Ao contrário, repudiou o obscurantismo intelectual e a alienação cultural²³⁰. Advogou a abolição da escravidão e manteve vínculos de amizade com os primeiros abolicionistas ingleses. Seus interesses estenderam-se ao campo da medicina criando em 1746 um dispensário médico para atendimento aos pobres.

Esses movimentos avivalistas não se restringiram à Inglaterra. Nas colônias americanas, e por influência de homens como Zinzendorf e Whitefield, os ventos do avivamento sopraram com força. O principal nome deste período em terras americanas é do pastor congregacional Jonathan Edwards. Edwards é considerado por muitos o último grande pregador puritano²³¹. Embora tenha sido além de teólogo um insigne filósofo, Edwards acabou sendo conhecido mais pelo seu famoso sermão “Pecadores nas Mãos de um Deus Irado”. Calvinista convicto, rigoroso em seus sermões, Edwards foi expulso de sua congregação em Northampton por recusar a Ceia aos freqüentadores da igreja que ele considerava não convertidos²³². Ele cria que somente os santos poderiam estar em verdadeira comunhão, estes eram os eleitos de Deus²³³. Além dele, muitos outros pregadores avivalistas percorreram as colônias americanas. Não faltaram excessos e exploração das emoções das massas

²²⁷ WALKER, vol. 2, 2006, p. 213.

²²⁸ REILY, DUNCAN A., 1977 apud MENDONÇA, 1995, p. 56.

²²⁹ Cf. OLSON, 2001, p. 526-527.

²³⁰ Cf. OLSON, 2001, p. 529.

²³¹ Cf. OLSON, 2001, p. 507.

²³² Sua expulsão também se deu por defender tratamento equânime para os índios. Cf. OLSON, 2001, p. 517.

²³³ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 220.

o que foi denunciado por Edwards em seu “Tratado a Respeito das Emoções Religiosas” de 1746.

Como já era de se esperar, esses avivamentos causaram tensões e fissuras no ambiente protestante conservador típico das colônias. Poderíamos dizer que a partir do século XVIII teremos, nessas colônias, os conservadores puritano-pietistas partidários dos avivamentos²³⁴ e os conservadores puritano-pietistas contrários a qualquer indício de pregação avivalista. O teólogo neo-ortodoxo H. Richard Niebuhr cita vários casos envolvendo conflitos entre esses dois grupos em seu livro *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. Sobre as divisões entre os congregacionais da Nova Inglaterra ele afirma:

O clero das antigas colônias – especialmente de Boston e vizinhanças, mas também de antigas cidades de Connecticut – escandalizava-se com as grosserias emotivas dos convertidos e o ardor indiscreto dos pregadores. A divisão entre Velhas Luzes e Novas Luzes, como eram chamados os partidos de apoio ou de oposição ao reavivamento foi agravada mas não causada pelo calvinismo dos pregadores reavivalistas da fronteira sob a liderança de Jonathan Edwards e pelas acusações feitas ao clero do Leste conservador. Na Associação Geral de 1741 [...] pastores testemunharam contra os que “levam em consideração os chamados impulsos secretos de suas mentes sem o devido respeito à palavra escrita, às regras de conduta, que nenhum é convertido a não ser aqueles que se sabe que se converteram e quando” e condenaram as “paixões desenfreadas”, “os tumultos desordenados e os comportamentos inconvenientes” dos reavivamentos.²³⁵

Esses pregadores avivalistas radicais itinerantes provocavam divisões nas igrejas. Assim, eram acusados de “abominável invasão do ofício ministerial” e de “espírito e prática divisionista nos rebanhos particulares aos quais as pessoas pertencem para se juntarem a eles”.²³⁶ Diante disso, os pastores dessas congregações clamavam por “uma lei para moderar os abusos e corrigir as desordens nos assuntos eclesiásticos” contra aqueles que “não têm legitimação eclesiástica ou licença para pregar”.²³⁷ Niebuhr também discorre sobre as tensões no ambiente presbiteriano. Dessa forma ele descreve a posição daqueles que eram

²³⁴ Aqui poderíamos fazer uma subdivisão entre os avivalistas moderados, caso de Jonathan Edwards e os avivalistas radicais-separatistas, como James Davenport o qual atacava os ministros que ele considerava como não convertidos citando seus nomes do púlpito. Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 218.

²³⁵ NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo: Ciências da Religião/ASTE, 1992. p. 95-96.

²³⁶ NIEBUHR, 1992, p. 96.

²³⁷ NIEBUHR, 1992, p. 96.

contrários ao avivamentismo os quais acusavam seus adversários:

[...] de sustentar “princípios heterodoxos e anárquicos” negando a autoridade dos presbitérios “para forçar seus membros dissidentes”, de “fazer intervenções irregulares nas congregações com as quais não têm imediata relação” de acreditar que o chamado ministerial não é transmitido pela ordenação, mas por “certo impulso invisível, obra do espírito, que não pode ser consciente ou perceptível a não ser pela própria pessoa”, e “industriosamente levar as pessoas de mente fraca a paixões e emoções que as fazem gritar de maneira chocante e cair em convulsões espasmódicas”.²³⁸

Os movimentos de despertar espiritual adentraram o século XIX nos Estados Unidos. Neste período conhecido como a “Era Metodista”²³⁹, consolidaram-se os vários fios desta longa trama na formação do protestantismo norte-americano. O homem do meio-oeste, desbravador, individualista, empreendedor representava à perfeição o espírito americano. Como afirmado anteriormente, o calvinismo com sua defesa da soberania de Deus e da incapacidade do ser humano não se coadunava bem com este espírito. O arminianismo metodista com sua ênfase na capacidade humana de realização e no amor de Deus por todos era mais compatível com a formação desta nova nação²⁴⁰. No ano de 1858, o *Annus Mirabilis*, eclodiu novo grande despertar. Grandes cruzadas evangelísticas foram organizadas. “A ênfase era na ‘descida do Espírito Santo’ e na guerra contra os vícios em gigantescas reuniões de conversão e santificação”.²⁴¹ Se a resposta ao amor de Deus era o empenho humano em servi-lo, isto involucrado por uma idéia de santificação sob o influxo do dualismo platônico, o resultado era uma moral que privilegiava as “coisas espirituais” e relegava os prazeres do corpo ao mundo do pecado. A consequência foi que este novo despertar trouxe consigo o ensino do perfeccionismo, o qual já estava presente nas doutrinas metodistas. Mendonça assim explica o perfeccionismo: “todo crente é santificado na medida em que, tendo aceito a Cristo e dado a Ele integralmente seu coração, renuncia totalmente ao pecado”.²⁴²

Talvez o melhor exemplo da influência do dualismo no tipo de teologia que

²³⁸ NIEBUHR, 1992, p. 100-101.

²³⁹ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 56.

²⁴⁰ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 57.

²⁴¹ MENDONÇA, 1995, p. 57.

²⁴² MENDONÇA, 1995, p. 58.

se cultivou na formação do pensamento protestante norte-americano tenha sido aquele que pode ser formulado como a “Doutrina da Igreja Espiritual”. Surgida entre os presbiterianos mais conservadores esta doutrina configurou-se em função do desconforto causado pela questão da escravidão na sociedade americana. Como poderia a nação que se propunha ser a Nova Canaã, o povo cristão por excelência, exemplo para os demais povos manter sob o jugo da escravidão os negros africanos? A “Doutrina da Igreja Espiritual” resolvia o problema propondo que a dimensão civil “pertence a César” e a dimensão espiritual “pertence à Igreja”. Sendo a escravidão de cunho civil, a Igreja não deveria ser intrometer nesta questão²⁴³. Mendonça cita uma frase do pastor sulista presbiteriano James Thornwell, o qual afirmou que “as Escrituras não apenas deixam de condenar a escravidão, mas claramente a sancionam como qualquer outra condição social do homem”.²⁴⁴ Eis um flagrante impulso platonista na teologia dos avivamentos com sua tendência em separar o espiritual do temporal e assim justificar verdadeiras atrocidades²⁴⁵. Neste ponto, a história da colonização católica na América Latina e a colonização protestante na América do Norte são bastante parecidas.

Encontramos também esta dicotomia entre o espiritual e o temporal nos diversos movimentos milenaristas que borbulhavam na América do Norte no século XIX. O surgimento em 1831 dos Adventistas liderados pelo ex-batista William Miller talvez seja o exemplo mais conhecido. Miller, baseado em estudos feitos no livro de Daniel afirmou que a segunda vinda de Cristo se daria em 1843-44 e o Reino milenar seria inaugurado com o estabelecimento de uma sociedade teocrática, na qual não haveria nem pecado nem sofrimento. Um desenvolvimento posterior dos Adventistas foi aquele criado por Charles Russel em 1870, as Testemunhas de Jeová. Outro movimento milenarista bastante conhecido são os Mórmons – a Igreja dos Santos dos Últimos Dias fundada em 1830 por Joseph Smith. Esses são apenas

²⁴³ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 58-59.

²⁴⁴ MENDONÇA, 1995, p. 59.

²⁴⁵ É bem verdade que no norte muitos evangélicos avivalistas eram abolicionistas com a organização inclusive de uma Sociedade Americana contra a Escravidão em 1833. Dentre estes avivalistas abolicionistas destacam-se Charles Finney e Teodoro Dwight Weld. Também é digno de nota a formação da Igreja Metodista Wesleyana da América em 1843 composta exclusivamente de membros não escravocratas. A maioria das grandes denominações se dividiu em função da controvérsia em torno da questão da escravidão. Em geral, os cristãos do norte eram abolicionistas e os do sul escravocratas. Essas divergências, dentre várias outras causas, acabaram culminando na Guerra Civil Americana em 1861. Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 273, 277.

os mais conhecidos dentre, literalmente, dezenas de outros grupos²⁴⁶. Todos esses movimentos demonstravam forte influência dualista em sua teologia e moral²⁴⁷.

Essencial também para se entender o pensamento protestante norte-americano é a compreensão daquilo que se chamou de “Destino Manifesto”. Essa ideologia, já presente na mentalidade dos “Pais Peregrinos” do *Mayflower*, afirmava serem os colonos puritanos da Nova Inglaterra o novo povo escolhido de Deus. Esses novos israelitas construiriam nessas terras a América cristã, nação esta que seria instrumento de salvação para o restante do mundo perdido. Eles eram os eleitos.

Para muitos líderes e pensadores eclesiásticos, a vinda do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso, a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus. Sendo a vinda do Reino não algo particular para os americanos, mas um evento cósmico, [era necessário se conquistar o mundo para a fé cristã conforme a concebia o protestantismo americano].²⁴⁸

Antônio Gouvêa Mendonça ainda cita uma pérola da ideologia do Destino Manifesto produzida por um pastor metodista bastante em sintonia com o ideal de um povo escolhido por Deus:

Deus está usando os anglo-saxões para conquistar o mundo para Cristo a fim de despojar as raças fracas e assimilar e moldar outras. O destino religioso do mundo está nas mãos dos povos de fala inglesa. À raça anglo-saxã, Deus parece ter entregue a empresa de salvação do mundo.

Portanto, uma cultura genuinamente cristã precisava ser forjada. O ideal puritano-pietista de santidade se impôs com vigor. Comportamentos incompatíveis com a moral puritana não seriam tolerados. Campanhas de combate ao fumo, à bebida alcoólica, aos jogos de azar, pela guarda do domingo foram organizadas. Religião e civilização se confundiam nesse programa. A partir dessa mentalidade, a pregação do evangelho pelos missionários e a pregação do *American Way of Life* se embaralhavam numa única coisa. Ser cristão era viver o estilo de vida do protestante

²⁴⁶ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 60.

²⁴⁷ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 279.

²⁴⁸ MENDONÇA, 1995, p. 60.

americano²⁴⁹. O canal privilegiado para a difusão dos ideais do Destino Manifesto era a religião. Ou seja, a expansão da influência norte-americana no mundo e a propagação da fé cristã protestante eram os dois lados de uma mesma moeda²⁵⁰. A resposta dos ouvintes a tais pregações gerou um tipo de Cristianismo com ética fortemente individualista, ascética e negadora do mundo. A insistente ênfase na vida celeste em detrimento da vida neste mundo era influência da teologia platonizada. Foi nesse contexto que se formaram os grandes empreendimentos missionários norte-americanos cujo vigor é inigualável na história das missões cristãs de qualquer época. Em sua bagagem, os missionários e missionárias levariam a religião e a política americanas até os confins da terra²⁵¹, incluindo o Brasil.

Finalmente, queremos fazer breve referência à Teologia Liberal surgida no início do século XIX e à reação ortodoxa que se seguiu. Diversos fatores como a Renascença Italiana, o Humanismo, a Reforma Protestante, a Revolução Científica do século XVII, o Iluminismo e a Revolução Francesa, dentre outras causas, configuraram o que chamamos de Modernidade. Esta se caracterizou pela secularização da consciência em substituição aos dogmas, pela razão em substituição às crenças cristãs, pelo antropocentrismo em substituição ao teocentrismo e pelo saber técnico-prático em substituição ao saber teológico, metafísico e contemplativo. Sem perguntarmos por todos os nomes, fatos históricos, enunciados e princípios engendrados nessa trama, é importante entendermos que a Modernidade representou em termos práticos o surgimento de um Estado neutro em questões religiosas e da evolução científica sem precedentes na história da humanidade. A este respeito, Richard Tarnas se expressa da seguinte maneira:

Entre os séculos XV e XVI, o Ocidente presenciou a emergência de um ser humano autônomo e dotado de uma consciência de si mesmo – curioso em relação ao mundo, confiante em sua capacidade de discernimento, cético quanto às ortodoxias, rebelde contra a autoridade, responsável por suas crenças e ações, apaixonado pelo passado clássico e ainda mais empenhado num futuro maior, orgulhoso de sua humanidade, consciente de sua distinção, ciente de sua força artística e individualidade criativa, seguro de sua capacidade intelectual para compreender e controlar a Natureza e

²⁴⁹ Daí a formulação do acrônimo W.A.S.P. – White Anglo-Saxon Protestant (branco, anglo-saxão e protestante).

²⁵⁰ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 63.

²⁵¹ Isto também lembra, em parte, a colonização católica na América Latina. Os missionários jesuítas estavam à serviço de Sua Santidade e de Sua Majestade ao mesmo tempo, assim como os missionários protestantes estavam à serviço do protestantismo e do *american way of life* simultaneamente.

bem menos dependente de um Deus onipresente.²⁵²

Interessam-nos, sobretudo, as conseqüências dessa nova era da humanidade sobre o labor teológico uma vez que, a razão passou a ser o critério através do qual determinado enunciado seria aceitável ou não. A última palavra estava com a razão e não mais com a Igreja institucional. Essa nova forma de elaboração do saber provocou o surgimento de uma nova teologia: a teologia natural ou Deísmo. O ideal dos deístas era a criação de uma religião que pudesse ser aceita em termos universais posto que baseada na razão e não na revelação ou em superstições. Embora afirmando a crença em um Deus criador e bondoso, os deístas rejeitavam os milagres. Para eles, a crença em milagres tirava a dignidade de Deus que teria criado todas as coisas de forma perfeita sem a necessidade de intervenções sobrenaturais. Assim, acabaram colocando em xeque a base sobre a qual se sustentava a fé protestante: a Bíblia. Para eles a Bíblia era passível de erros e, por conseguinte, poderia ser questionada. Também afirmavam que outras religiões são tão válidas para a humanidade quanto o Cristianismo. O objetivo final das religiões era gerar comportamentos éticos em benefício de toda a sociedade; este seria o crivo pelo qual a relevância de uma religião seria avaliada²⁵³.

Os deístas são os precursores dos teólogos liberais. Roger Olson afirma que a Teologia Liberal propunha “a necessidade de reconstruir o pensamento tradicional cristão à luz da cultura, filosofia e ciência modernas e, segundo, a necessidade de descobrir a verdadeira essência do Cristianismo, destituído dos dogmas tradicionais”, isto porque esses dogmas “não eram mais relevantes, nem passíveis de serem cridos à luz do pensamento moderno”.²⁵⁴ Em outras palavras, os liberais desejavam manter um canal de diálogo permanentemente aberto com o mundo moderno. Imediatamente, isto ocasionou a reação do conservadorismo ortodoxo protestante. Nos Estados Unidos daquele tempo, a ortodoxia era representada principalmente pelos teólogos da Faculdade de Teologia de Princeton. Curiosamente, ao se levantarem contra o domínio da razão propugnada pelos liberais, os ortodoxos utilizaram do mesmo instrumental teórico e racional para

²⁵² TARNAS, Richard. **A Epopéia do Pensamento Ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 305.

²⁵³ Cf. OLSON, 2001, p. 531-546.

²⁵⁴ OLSON, 2001, p. 547.

defenderem suas posições. Charles Hodge, professor de Princeton e o principal representante daquele período afirmou em sua Teologia Sistemática: “A Bíblia é para o teólogo o que a natureza é para o cientista. É seu armazém de fatos e o método de verificar o que a Bíblia ensina é o mesmo que o filósofo natural adota para verificar o que a natureza ensina”.²⁵⁵ Na luta contra o liberalismo, um novo surto de escolasticismo teológico surgiu. Assim como o cientista natural buscava a superação da subjetividade no estudo de determinado fenômeno, o teólogo ortodoxo buscava o estudo objetivo da Bíblia, com formulações racionalmente coerentes e verificáveis. Esse era o método que eles utilizavam para a formulação de suas teologias sistemáticas. Além disso, os teólogos de Princeton acreditavam que Calvino havia redescoberto a verdadeira doutrina. Por essa razão inovações ou desenvolvimentos teológicos eram prescindíveis. Ao teólogo restava apenas “garantir e defender a ‘verdade transmitida de uma vez por todas’ na ortodoxia protestante e evitar a inovação ou experimentação teológica.”²⁵⁶ Esse dogmatismo ia em sentido radicalmente contrário ao do espírito da Reforma aberto ao livre exame e às novas descobertas em teologia. Nesse caso, os teólogos ortodoxos estavam mais consoantes com o catolicismo medieval do que com a mentalidade e a experiência pessoal de Lutero.

De volta ao ambiente liberal, vale aqui destacar a figura de Walter Rauschenbusch líder do movimento chamado “evangelho social”. Rauschenbusch era pastor batista em Nova Iorque e lá foi impactado pelas deploráveis condições econômicas e sociais vividas pela comunidade que pastoreava. O local era chamado pelos próprios moradores de “cozinha do diabo”²⁵⁷. Sua teologia e prática pastoral nasceram, assim, da reflexão teológica a partir das condições de sofrimento do povo. Rauschenbusch baseava suas convicções na Bíblia, sobretudo, na leitura dos profetas do Antigo Testamento e no anúncio do Reino de Deus feito por Jesus e registrado nos evangelhos. Para ele santidade tinha a ver com as ações em favor da justiça social.

A mística parece o caminho mais rápido para a comunhão com Deus. Sem

²⁵⁵ HODGE, apud OLSON, 2001, p. 573.

²⁵⁶ OLSON, 2001, p. 574.

²⁵⁷ Cf. HENDERS, Helmut. “É a Tarefa da Igreja Motivar a Sociedade para a Ação”: Do contínuo significado de Walter Rauschenbusch. In: **Simpósio 48**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 101.

dúvida nasceram dela sobre condições favoráveis, um espírito de serviço, humildade e coragem. O seu perigo é que ela pode isolar. [...] só que Deus [...] nos criou como seres comunitários e a forma mais alta de perfeição não nasce do isolamento, mas do amor [...] o misticismo não representa a forma mais madura da santificação [...] mas o aspecto eternamente jovem, infantil e na sua essência imatura da vida religiosa. [...] Eu acredito na oração e na meditação na presença de Deus. Quando a alma fica perceptiva por Deus perdem-se o medo, a vontade de acumular riquezas e quaisquer ambições egoístas [...]. Quando o homem tem que enfrentar trabalho duro ele necessita receber dessa fonte silenciosa. Mas o que ele recebeu dessa fonte deve ser investido. A santificação pessoal deve servir o Reino de Deus.²⁵⁸

Com tal conceito de espiritualidade integral, não havia espaço no pensamento de W. Rauschenbusch para o dualismo platônico. Ele afirmava que Jesus, em seu ministério e pregação do Reino de Deus, superou as tentações de uma santidade baseada em misticismo, ascetismo e transcendentalismo²⁵⁹.

O teólogo do Evangelho Social convenceu-se que os graves problemas sociais não seriam resolvidos simplesmente pela conversão de indivíduos um após o outro. Era necessária uma mudança na própria estrutura da sociedade²⁶⁰. A pregação do evangelho não deveria visar tão-somente a conversão individual e a moralidade individualista, mas, seu foco deveria ser a proclamação e implantação do Reino de Deus, um Reino de justiça para todos²⁶¹. Em resposta, “fundou um movimento denominado [...] Fraternidade do Reino. [...] Posicionava-se contra o capitalismo tipo *laissez-faire*, preconizando uma democracia não somente política, mas também econômica; [...] participação dos trabalhadores no lucro das empresas; fortalecimento dos sindicatos etc”.²⁶² Muitos avanços foram feitos como consequência das influências do Evangelho Social sendo incorporado ao trabalho missionário de muitos a preocupação com melhorias nas áreas agrícolas, médicas e educacionais do povo²⁶³. Semelhantemente à Teologia da Libertação na América Latina, esta Teologia do Evangelho Social demonstrou profunda preocupação com a questão dos marginalizados e o papel dos cristãos na implantação do Reino de Deus. Rubem Alves se referiu ao movimento de Walter Rauschenbusch como o

²⁵⁸ RAUSCHENBUSCH, apud HENDERS, 2008, p. 106.

²⁵⁹ HENDERS, 2008, p. 107.

²⁶⁰ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 389.

²⁶¹ Cf. GONZALEZ, 2004, p. 390.

²⁶² KLEIN, Carlos Jeremias. A Teologia Liberal e a Modernidade. In: Etienne Alfred Higuier (org.). **Teologia e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 53-54.

²⁶³ Cf. WALKER, vol. 2, 2006, p. 282.

verdadeiro precursor da Teologia da Libertação²⁶⁴. Encontramos no “evangelho social” proposto por Rauschenbusch uma proposta de superação da divisão dualística entre o espiritual e o temporal.

A tensão entre liberais e ortodoxos nos parece uma nova versão da situação vivenciada pelos teólogos de fins do segundo século e primeira metade do século terceiro. Assim como Tertuliano foi arremido ao seu mundo cultural, mas, sem o perceber, foi por ele influenciado em sua teologia que acabou platonizada, assim também os teólogos ortodoxos do século XIX (e de hoje) reagiram negativamente ao mundo moderno, porém utilizaram-se de seu ferramental teórico para construir sua teologia, como podemos ver, por exemplo, na teologia racionalista de Princeton. Da mesma forma, temos em Clemente de Alexandria um bom exemplo de “teólogo liberal” do terceiro século desejoso de manter diálogo com o mundo helênico de então e com este estabelecer pontes de interlocução. Como vimos, seu desafio foi não sucumbir ao pensamento helênico platônico e, assim, perder a marca identitária característica da mensagem cristã. O que, de fato, ele não conseguiu evitar. Este também parece ter sido o dilema do teólogo liberal moderno. Seu desejo pelo diálogo com a Modernidade levou-o a, em certo sentido, se curvar às exigências positivas pelo empirismo e pela racionalidade como se somente um saber construído a partir desses pressupostos tivesse validade para a construção da sociedade.

3.4 Fundamentalistas e pentecostais – radicalizações e rompimentos

A mais virulenta reação à Teologia Liberal foi o movimento conhecido como Fundamentalismo. Herdeiro direto da ortodoxia protestante, diferia desta na incorporação de novos elementos teológicos, na exacerbação de seu dogmatismo e no obscurantismo intelectual. O fundamentalismo apresentou-se como o Cristianismo verdadeiro, incondicionalmente fiel às Escrituras as quais interpretava de forma literalista sem admitir quaisquer métodos de investigação exteriores a ela.

Parece que o marco inaugural do Fundamentalismo foram duas importantes

²⁶⁴ ALVES, apud HENDERS, 2008, p. 100.

publicações do início do século XX: a *Bíblia de Scofield* (1909) e uma série de livretos conhecidos como *Os Fundamentos* (1909-1915). A Bíblia de Scofield popularizou a teoria pré-milenista dispensacionalista de John N. Darby, também conhecida como *darbyismo*. O dispensacionalismo sustenta a existência de sete dispensações, ou formas diferentes de Deus se relacionar com a história humana. Esta teoria estava em profunda sintonia com os apocalipsismos que percorreram todo o século XIX. A crença no retorno imediato de Cristo teve nesses apocalipsismos duas interpretações o Pós-Milenismo e o Pré-milenismo²⁶⁵. O Pós-milenismo teve o mérito de produzir uma mentalidade de ação social na Igreja visando a implantação do Reino na terra. O movimento do Evangelho Social foi uma dessas expressões. Quanto ao pré-milenismo, uma de suas nefastas conseqüências, foi o distanciamento ainda maior entre a Igreja e o mundo. “O pré-milenismo incompatibilizou a Igreja com qualquer atividade de melhoria social”.²⁶⁶ Sua tarefa deveria ser somente a de salvar almas.

A publicação de *Os Fundamentos* visava marcar posição clara contra a teologia liberal. Financiado por cristãos fundamentalistas ligados ao setor do petróleo, milhares de cópias foram enviadas gratuitamente para os principais seminários teológicos, pastores, líderes denominacionais e professores de teologia. Os fundamentalistas de primeira hora sustentavam cinco pontos inegociáveis em matéria de crença cristã: a inerrância das Escrituras, o nascimento virginal, a morte vicária, a ressurreição física de Jesus e a volta de Cristo²⁶⁷. Associações de fundamentalistas foram organizadas²⁶⁸. A Associação Cristã Mundial dos Fundamentos fundada em 1919 pelo ministro W.B. Riley acrescentou à lista de fundamentos o pré-milenismo dispensacionalista e o antievolucionismo. Esses acréscimos e o acirramento de posições acabaram provocando um racha dentro do próprio movimento²⁶⁹. É digno de nota que nem Hodge nem Warfield, os antigos professores da teologia ortodoxa de Princeton, viam no Evolucionismo uma ameaça

²⁶⁵ O pós-milenismo afirma que a volta de Jesus se dará após o milênio, o qual será implantado pela ação da Igreja na história e o pré-milenismo afirma que a vinda de Jesus inaugurará o milênio.

²⁶⁶ MENDONÇA, 1995, p. 68.

²⁶⁷ É bem verdade que esta lista não encontrava unanimidade nem no ambiente conservador, sofrendo variações que podiam incluir a Trindade e a queda da humanidade no pecado, dentre outros pontos. Mas, a questão central para todos era a inerrância das Escrituras.

²⁶⁸ Como por exemplo, a Associação Cristã Mundial dos Fundamentos (1919) liderada por W.B. Riley e a Associação dos Fundamentos (1920) de Curtis Lee Lewis. Cf. OLSON, 2001, p. 576-577.

²⁶⁹ Cf. OLSON, 2001, p. 576-579.

à fé cristã. Eles estariam mais próximos do que hoje chamamos de evolucionismo teísta; idéia segundo a qual Deus usou o processo evolutivo na criação do mundo. Na década de 1920 J. Gresham Machen, o principal porta-voz do movimento fundamentalista, acabou se afastando deste exatamente porque sua posição quanto ao evolucionismo se aproximava mais de Hodge e Warfield e, além disso, ele era terminantemente contrário ao pré-milenarismo. Neste ponto, o historiador Roger Olson afirma:

Muitos estudiosos [...] acreditam que, ao adotar o antievolucionismo como bandeira e ao incluir opiniões relativamente secundárias, como o pré-milenarismo, à sua agenda política e insistir na inerrância absoluta e aliada à uma hermenêutica literalista, o fundamentalismo condenou-se à obscuridade teológica.²⁷⁰

A radicalização fundamentalista foi tão longe que nas décadas de 1940 e 1950, liderados por Carl McIntire, os fundamentalistas chegaram a repudiar o conservador evangelista Billy Graham por sua relação com protestantes não fundamentalistas e com católicos. Várias posições foram assumidas pelo movimento como a crença na semana da criação literalmente em sete dias aliada à crença na Terra jovem; o separatismo bíblico considerando todos os não fundamentalistas como hereges, apóstatas ou simplesmente filhos do demônio; apoio incondicional ao sionismo; anticomunismo com apoio na década de 1950 ao Macarthismo. Prócoro Velasques Filho faz dura crítica ao fundamentalismo ao afirmar:

Autoritário, dogmático e sectário, o fundamentalismo protestante – que exerceu e exerce significativa influência no protestantismo brasileiro – apresenta-se como defensor e hermeneuta exclusivo da Bíblia e herdeiro da fidelidade ao espírito da Reforma protestante. As duas reivindicações são enganosas e constituem atitudes de desonestidade intelectual. O máximo que o fundamentalismo pode exigir para si é ser o resultado de uma reação estéril aos desenvolvimentos da teologia moderna, fundada numa corrente filosófica de importância secundária.²⁷¹

Também o historiador Martin Dreher analisa o fundamentalismo:

O fundamentalista não pretende a modernização da religião, mas a

²⁷⁰ OLSON, 2001, p. 579.

²⁷¹ MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 111. A corrente filosófica que ele se refere é a Filosofia do Senso Comum de Thomas Reid.

fundamentação religiosa, explícita, da Modernidade. [...] Não se busca, por exemplo, uma modernização do Islã, mas a reislamização do mundo islâmico. Não se busca uma concepção secular do Estado de Israel, mas uma fundamentação teocrática-religiosa. Não se busca uma secularização do Cristianismo, mas a recristianização do mundo ocidental. [...] Os adeptos do movimento fundamentalista cristão estão convictos, desde o início, de que a política deveria ser cristã: o mundo ocidental tem que voltar a ser cristão. [...] Exigiam que o Estado defendesse, nas escolas públicas, sua concepção bíblico-fundamentalista do ser humano.²⁷²

Para os fundamentalistas, a verdade religiosa é pressuposto para a ação política. Seu alvo é a sociedade perfeita. Esta só se estabelece quando todos se submetem à verdade religiosa, assim como ditada pelo Espírito Santo e fixada nas páginas inerrantes, incapazes de erro, do texto bíblico. Concluímos que o fundamentalismo, mais do que algumas radicalizações da ortodoxia protestante, vai contra o espírito da Reforma Protestante no que tem de intolerante, rígido e fechado. No universo fundamentalista tudo já está decidido gerando estagnação intelectual e esterilização da criatividade humana. “Parece que essa ambigüidade está no cerne do protestantismo: ao mesmo tempo que conduz idéias libertárias e proclama o livre exame, tende a enrijecer-se no dogmatismo”.²⁷³ Ainda que se apresente como o supra-sumo do Cristianismo, o fundamentalismo sustenta a dicotomia platônica entre corpo e alma provocando um reducionismo na tarefa da Igreja. Esta passa a se restringir à tarefa espiritual de salvação das almas. A Igreja torna-se a-histórica sem abertura para o social. Sua idéia de santidade é negativa, sinônimo de separação do mundo. Sua discriminação daqueles que não pensam em termos fundamentalistas é anti-cristã e nega a ética do Reino baseada no amor.

O século XX também viu o surgimento da mais extraordinária força religiosa dentro da história do protestantismo: o movimento pentecostal. O pentecostalismo pode ser alinhado numa longa tradição de “reações do Espírito” na história do Cristianismo que remonta a Montano, no segundo século. Essas “reações do Espírito” aconteceram, geralmente, quando o processo de institucionalização eclesiástica se enrijeceu em determinada época da história. Outras causas são o dogmatismo, a clericalização e também grandes calamidades nacionais fossem elas naturais – como a Peste Negra – ou fabricadas, como guerras e depressões econômicas e sociais. O pentecostalismo do século XX foi uma verdadeira revolução

²⁷² DREHER, Martin N. **Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 84-84.

²⁷³ MENDONÇA, 1995, p. 54.

do Espírito. Ora, esta mesma revolução já estava presente na experiência pessoal de Lutero. Ele também se rebelou contra o objetivismo da Igreja Católica privilegiando a experiência do Espírito Santo que fala através da Bíblia. Segundo Tillich, seu rompimento não se deu, em primeiro lugar, em função de críticas dogmáticas. Muitas das formulações dogmáticas de Lutero já estavam prontas antes dele, por exemplo, na época dos pré-reformadores. Seu rompimento se deu, antes de tudo, em função de sua experiência pessoal de ter sido perdoado por Deus. Havia nesta experiência algo místico. Aliás, o elemento místico desempenhou importante papel na trajetória de Lutero. Lembremos também que os anabatistas já se referiam ao seu batismo como “batismo no Espírito”, alguns eram apocalipsistas, já criticavam o sacerdotalismo, outros eram contrários ao estudo teológico, propunham uma santidade moralista, eram ascéticos, advogando uma separação total do mundo. Daí, passando pelo Pietismo alemão, pelo Metodismo wesleyano e os diversos movimentos avivalistas norte-americanos, temos uma linha que nos leva até o pentecostalismo.²⁷⁴

Mas, o antecedente mais imediato do movimento foi o Segundo Grande Avivamento ocorrido no século XIX nos Estados Unidos. Acerca deste período de preparação para a explosão pentecostal, Leonildo Silveira Campos afirma que “as águas que iriam desaguar no “rio pentecostal” já se avolumavam, e aqui ou ali apareciam episódios em que línguas estranhas eram apresentadas como manifestações dos dons da cristandade primitiva”,²⁷⁵ e ele continua esclarecendo que “nos Estados Unidos, após 150 anos de avivamentos, acumularam-se no campo religioso camadas sedimentadas de teologia, ensinamentos e traços, que iriam moldar o pentecostalismo no século 20”.²⁷⁶

O pentecostalismo iniciou acusando setores do protestantismo da época de depender em excesso da razão e da filosofia. Os pentecostais vangloriavam-se de depender tão-somente do Espírito Santo. Não hesitavam em vincular seu movimento com o próprio Jesus e com a Igreja Primitiva²⁷⁷. Todas as denominações protestantes históricas eram herdeiras das deformações do catolicismo medieval. O

²⁷⁴ Cf. TILLICH, 1999, p. 48-49.

²⁷⁵ CAMPOS, Leonildo S. Raízes Históricas, Sociais e Teológicas do Movimento Pentecostal. In: **Simpósio 48**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 44.

²⁷⁶ CAMPOS, 2008, p. 47.

²⁷⁷ Cf. CAMPOS, 2008, p. 48.

pentecostalismo não. Era um salto de volta à essência do Cristianismo, o verdadeiro Cristianismo vivido pelos primeiros cristãos. No entanto, sem perceberem eles também estavam desenvolvendo uma teologia e, como disse Paul Tillich “pode-se demonstrar facilmente de que ‘patriarcas hereges’, isto é, de que filósofos, tomam sua categoria”.²⁷⁸ Quase invariavelmente esse filósofo foi Platão, ou melhor dizendo, os neo-platônicos com seu dualismo espírito-matéria e o característico desprezo pelo corpo e seus desejos, a separação entre razão e revelação e assim por diante.

Em face do exposto, podemos afirmar que o pentecostalismo não inaugurou algo novo na história cristã, mas, deu continuidade a uma tendência do século precursor (para não falar dos vários séculos anteriores) com algumas amarrações teológicas novas. O que já havia em profusão no cenário religioso norte-americano eram os movimentos *holiness* que enfatizavam a busca pela santidade e pela perfeição cristã, encontros de reavivamento espiritual em acampamentos com muitas manifestações emocionais, ênfase no batismo com o Espírito Santo como condição para a santidade. Acrescentando a esses ingredientes a teologia fundamentalista, o pré-milenarismo e, marco dos marcos, o falar em línguas como comprovação do batismo com o Espírito Santo, surgiu, com grande ímpeto missionário a “era pentecostal”.

Dois acontecimentos podem ser tomados como o “marco zero” da era pentecostal: um ocorrido em 1901 na cidade de Topeka (Texas) e outro em 1906 na cidade de Los Angeles (Califórnia). Charles Parham foi o primeiro pregador a vincular experiências extáticas e glossolalia (falar em línguas estranhas), o que ele chamou de “batismo com o Espírito Santo”²⁷⁹. Na virada do ano de 1900 para 1901, Parham promoveu uma vigília de oração com seus alunos do Seminário Bíblico Betel na cidade de Topeka. Uma de suas alunas entrou em transe e passou a falar em línguas estranhas. Depois dela um a um dos presentes e, finalmente, o professor Parham foram batizados com o Espírito Santo. Acusações de homossexualismo que acabaram levando-o à prisão, notórias inclinações racistas e simpatias com a Ku Klux Klan acabaram por diminuir a influência de Charles Parham sobre o movimento Pentecostal²⁸⁰.

²⁷⁸ TILLICH, 2000, p. 274.

²⁷⁹ Cf. CAMPOS, 2008, p. 52.

²⁸⁰ Cf. CAMPOS, 2008, p. 53.

A figura mais emblemática da origem do pentecostalismo é, sem dúvida, a do pastor negro William Joseph Seymour. Seymour chegou a estudar por um tempo no Seminário de Parham onde se convenceu da doutrina do batismo com o Espírito Santo. Mas, pelo tratamento racista recebido deste, interrompeu os estudos e se dirigiu para a cidade de Los Angeles. Lá, inaugurou em 1906 num velho galpão abandonado da Rua Azusa a Missão da Fé Apostólica. Em 14 de abril daquele ano começaram as primeiras manifestações de batismo com o Espírito Santo seguido do falar em línguas²⁸¹. A repercussão foi imediata. As manifestações extáticas seguidas de gritos, convulsões, curas, milagres, profecias e glossolalias atraíram grande número de pessoas. A “era pentecostal” estava inaugurada. A Missão da Rua Azusa sob a liderança carismática de Seymour teve a capacidade de aglutinar e entender os anseios das massas pobres da periferia de Los Angeles e se tornou o principal centro irradiador do pentecostalismo. Importante também foi o movimento pentecostal inaugurado pelo ex-pastor batista William Durham em Chicago. De Chicago, sob influências diretas de Durham vieram os primeiros missionários pentecostais para o Brasil, o italiano Luigi Francescon, e os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg.

Em 1914 cerca de 300 ministros pentecostais se reuniram para fundar o Concílio Geral das Assembléias de Deus. Seu primeiro líder, o ex-pastor batista, E. N. Bell, deixava clara a posição pentecostal em relação à ortodoxia bíblica e ao mundo moderno: “Essas Assembléias opõem-se a toda Alta Crítica radical da Bíblia, a todo o modernismo, a toda a incredulidade na igreja e à filiação a ela de pessoas não-salvas, cheias de pecado e de mundanismo”, e concluía ele “e acreditam em todas as verdades bíblicas genuínas sustentadas por todas as igrejas verdadeiramente evangélicas”²⁸².

Vemos nessa primeira declaração do primeiro presidente da Convenção Geral das Assembléias de Deus a opção pelo predomínio da religião sobre a razão. A santificação significa separação radical do mundo. Se o protestantismo não superou totalmente a antropologia dualista, o fundamentalismo e o pentecostalismo exacerbaram o ascetismo evangélico. Para o pentecostalismo clássico e também

²⁸¹ Cf. CAMPOS, 2008, p. 55.

²⁸² Cf. DANIEL, Silas. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. p. 10.

para o fundamentalismo, o ideal cristão passava pelo misticismo, pelo ascetismo e pelo transcendentalismo. Segundo o pensamento de W. Rauschenbusch, como vimos, foi exatamente isso que Jesus superou em sua pregação do Reino de Deus. A mística de Jesus não era uma fuga da realidade, mas estava a serviço da justiça; contra o ascetismo dos fariseus, Jesus proclamava estar mais perto de Deus tanto mais perto estivesse do povo; em sua *kenosis*²⁸³ Ele nos apontou um caminho diferente do transcendentalismo, o caminho da encarnação. É curioso que o mesmo Espírito Santo que une todos os movimentos pentecostais, paradoxalmente, também é a causa de suas profundas divisões desde o início. A propalada liberdade do Espírito deu lugar para a criação de milhares de movimentos, comunidades e ministérios, todos requisitando para si a plenitude do Espírito, o chamado profético e, contraditoriamente a essa liberdade do Espírito, se constituíram em denominações fortemente hierárquicas e com aguda centralização de poder, dando origem inclusive a um fenômeno novo na história protestante: o surgimento de igrejas familiares.

Tudo o que se escreveu até aqui neste capítulo teve por objetivo respondermos a uma pergunta: que tipo de evangelho os missionários protestantes trouxeram para o Brasil? Ou, colocando de outra forma, quem foi o missionário protestante que chegou ao Brasil em meados do século XIX? Em resumo, creio que poderíamos afirmar que o missionário de primeira hora era um evangélico conservador, portanto, com perfil puritano-pietista, conversionista na linha metodista, com traços tanto ortodoxos quanto avivalistas refletindo o *spectrum* do protestantismo norte-americano forjado entre os séculos XVIII e XIX, com uma visão de santidade perfeccionista e imbuído de uma convicção de ter sido escolhido por Deus para pregar o verdadeiro Cristianismo ao estilo americano. Acrescente-se a isso que, o missionário de segunda hora, chegando por aqui na primeira metade do século XX, somou a este caldeirão a rigidez e intolerância fundamentalista e as doutrinas básicas do pentecostalismo com sua moral ascética extrema. Não devemos desconsiderar o trajeto geográfico feito pelo protestantismo missionário até chegar ao Brasil. Partindo do continente europeu, ele primeiro foi remodelado na Inglaterra, recebeu influências pietistas, reconfigurado em quase 250 anos de

²⁸³ Palavra grega que significa esvaziamento e tem por base escriturística a passagem da carta do apóstolo Paulo aos Filipenses 2:5-11, sobretudo, o versículo 7.

história nos Estados Unidos e então veio para o Brasil²⁸⁴. Esta é a história na qual nos concentraremos agora.

3.5 A Inserção do Protestantismo no Brasil

3.5.1 Protestantismo de imigração e de missão no Brasil²⁸⁵

A conquista da hegemonia marítima pela Inglaterra e a vinda da família real portuguesa para o Brasil em 1808 deram início a uma radical mudança no cenário religioso brasileiro. Em 1810 o Tratado de Aliança e Amizade, de Comércio e Navegação firmado com a Inglaterra abriu o Brasil à entrada do Protestantismo. O artigo 9º do Tratado de Aliança dispunha, em nome de Sua Alteza Real que a Inquisição não seria, para o futuro, estabelecida nos domínios americanos de Portugal e os artigos 12 e 13 do Tratado de Comércio e Navegação declaravam que os vassallos de Sua Majestade Britânica teriam perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem culto dentro de suas casas ou de suas igrejas ou capelas sob as condições de que estas tivessem a aparência exterior de habitação comum, estendendo aos demais estrangeiros a garantia de não serem perseguidos por matéria de consciência, sendo-lhes proibido pregar publicamente contra a religião católica ou fazer prosélitos²⁸⁶. Ato contínuo, a Constituição de 1824 assegurou a presença de não-católicos na vida nacional, mas limitou sua liberdade de culto assim como a participação na vida política, atendendo em parte o partido contrário à liberdade religiosa. Estabelecia o artigo 5º da Constituição: “A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras

²⁸⁴ MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 16-17.

²⁸⁵ Os termos aqui utilizados não são uma unanimidade. Alguns autores preferem “protestantismo étnico” ao invés de protestantismo de imigração, como é o caso de Miguez Bonino. Além disso, eles não traduzem plenamente a realidade desses grupos. Por exemplo, pastores batistas foram enviados ao Brasil para atender comunidades batistas de americanos que se instalaram na região de Santa Bárbara D’Oeste o que constituiria um protestantismo de imigração e não de missão. Optamos pelos termos pela sua larga utilização e fácil identificação por parte do leitor.

²⁸⁶ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 26-27.

religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma exterior de templo”.

A par disso, José Bittencourt Filho lembra que havia no século XIX uma conjuntura favorável à implantação do Protestantismo no Brasil uma vez que, nos setores pensantes da sociedade era crescente a mentalidade que identificava o atraso político-econômico-cultural com o Catolicismo e a modernidade e prosperidade econômica e social com o Protestantismo²⁸⁷. Assim ele afirma:

Por essa razão alguns estudiosos sublinham a aliança ideológica [...] entre o liberalismo radical, a Maçonaria e o Protestantismo. Os segmentos sociais interessados em mudanças sociais substantivas, viam na implantação do Protestantismo, a oportunidade de sacudir o jugo do poderio religioso católico, no qual as classes dominantes e dirigentes estribavam-se à época.²⁸⁸

Esse apoio dado pela Maçonaria no início da implantação do protestantismo no Brasil deveu-se ao fato dessa Ordem apresentar-se como “porta-voz da modernidade, do liberalismo e das idéias iluministas”.²⁸⁹ Esta posição colocou-a em franca oposição à Igreja Católica. Aliás, a Maçonaria esteve no centro do conflito entre o Império e a Igreja na década de 1870 conhecido como “A Questão Religiosa”²⁹⁰. Dessa forma, o Tratado de Comércio seguido da Constituição de 1824, garantindo a liberdade de culto; os anseios liberais de políticos, intelectuais e boa parte do clero, com uma crescente admiração pelo mundo anglo-saxão; a força da Maçonaria, com sua simpatia pelo espírito protestante; e a Questão Religiosa, com a conseqüente diminuição da influência da Igreja Católica, contribuíram para a inserção do Protestantismo no Brasil. Da parte dos missionários, obviamente esses apoios todos eram bem vindos. Apresentar-se como instrumento desse projeto

²⁸⁷ Cf. BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**. Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 102-103.

²⁸⁸ BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 103.

²⁸⁹ BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 103.

²⁹⁰ A Questão Religiosa foi a culminância de um processo de tensão entre o Estado Imperial brasileiro, notoriamente liberal, e a Igreja Católica, antiliberal e antimodernizante. Baseados na Bula *Quanta Cura* do Papa Pio IX que condenava a Maçonaria, e na *Syllabus*, que condenava a Modernidade, dois Bispos brasileiros conservadores, D. Vital, de Olinda, e D. Macedo Costa, do Pará tomaram ações contra membros do clero católico que eram maçons e contra a própria Maçonaria. Como essas duas Bulas não haviam recebido a aprovação de D. Pedro II, o Imperador considerou a atitude dos Bispos como desobediência civil e ordenou que eles fossem presos. Cf. MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 71-72.

liberal-modernizador²⁹¹ poderia render frutos com a laicização do Estado e a quebra do monopólio católico no campo religioso. Dado curioso esse: os missionários evangélicos que vieram para o nosso País eram representantes do conservadorismo protestante norte-americano. Conservadores do ponto de vista teológico e moral, com posições declaradas contra o racionalismo iluminista e a Teologia que daí nasceu. Aqui no Brasil, quem reagia aos ventos iluministas do mundo moderno era o lado mais romanista da Igreja Católica. Contudo, nesse ambiente, os missionários foram recebidos pelas elites brasileiras como força modernizadora liberal. Verdadeiramente, se não eram modernos do ponto de vista teológico e moral, o eram do ponto de vista sócio-político-econômico: eram democratas, economicamente liberais, defendiam a autonomia humana, a liberdade de consciência, a liberdade religiosa e, além disso, estavam na vanguarda dos novos métodos pedagógicos e no estudo das novas ciências. Mas, tudo isso untado na ideologia do Destino Manifesto.

Enfim, a conclusão de Antônio Gouvêa Mendonça sobre os fatores citados acima, consoante com Bittencourt Filho, é que os mesmos geraram um contexto extremamente favorável à inserção do Protestantismo no Brasil.

Num dado momento, portanto, houve na história brasileira um vácuo religioso: de um lado, um Estado em busca de uma religião civil aberta para a modernidade e, de outro, uma Igreja que, à beira de perder suas prerrogativas históricas, volta-se para si mesma no intento de reforçar-se institucionalmente, mas nos marcos do conservadorismo. No meio, um espaço aberto a quem quiser entrar. Foi nesse espaço que o protestantismo penetrou.²⁹²

A imigração trouxe os primeiros protestantes. Em 1823, D. Pedro I enviou o Major Schaeffer à Europa para promover a vinda de imigrantes sem a exigência de serem católicos romanos e contratou-se um pastor protestante para acompanhá-los, com sustento garantido pelo governo. Em 3 de maio de 1824, realizou-se o primeiro culto da igreja evangélica luterana de Nova Friburgo pelo pastor Friedrich Sauerbronn. Em 6 de novembro de 1824, foi celebrado o primeiro culto evangélico em São Leopoldo, no Vale do Rio dos Sinos/RS²⁹³. A implantação dessas primeiras

²⁹¹ BONINO, 2003, p. 9-29.

²⁹² Cf. MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 72.

²⁹³ Cf. MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 27.

congregações luteranas visava atender às necessidades espirituais dos imigrantes. Trouxeram consigo costumes e culturas próprias bem como uma compreensão da fé tipicamente européia, alemã, luterana. De modo geral, essas congregações se configuravam por uma mesma língua, constituindo-se em igrejas nacionais, de Estado, trabalhando a favor da identificação de um determinado povo ou grupo étnico. Os fiéis, através delas, mantinham um vínculo com a 'mãe pátria'. Essa necessidade psicológica e existencial dos imigrantes gerou inicialmente uma tendência ao isolamento cultural e uma prática pastoral e diaconal 'para dentro'.

Entre os assim chamados protestantismo de imigração e protestantismo de missão, chegaram ao Brasil missionários norte-americanos com o objetivo de fazer uma análise das condições 'espirituais' do país e a necessidade de envio de missionários para estas terras. Podemos citar entre esses missionários pioneiros, geralmente conhecidos como colportores (distribuidores de Bíblia), os metodistas americanos Justin Spaulding e Daniel Kidder e o presbiteriano James Fletcher. O trabalho realizado por Kidder, produzindo um amplo relatório onde descreveu detalhes da vida religiosa e social do Brasil influenciou todas as ações posteriores de envio de missões americanas ao Brasil.

A partir da década de 1850 chegaram os primeiros missionários com o objetivo de implantar igrejas entre o povo brasileiro: congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas. O choque cultural não se limitou à sociedade brasileira. Houve também um estranhamento mútuo entre os protestantes de imigração e os protestantes evangélicos de missão.

Os estereótipos mútuos podem ser marcados com facilidade. Aos olhos das igrejas de missão, as étnicas pareciam como catolizantes, igrejas de estado, formalistas e 'mundanas'. [...] A ordem litúrgica, o uso de uma língua estrangeira e a renúncia a fazer 'proselitismo' eram incompreensíveis e escandalosos para a mentalidade missionária e evangelizadora dos 'evangélicos'. E o consumo de bebidas alcoólicas ou tabaco, a dança e outras atividades sociais de algumas dessas igrejas chocavam a ética puritana da maioria das igrejas de missão. [...] As igrejas de imigração, por sua vez, traziam desde sua origem uma forte desconfiança para com as 'igrejas livres', que em muitos casos se apresentavam, nos países de origem, como proselitistas em detrimento da 'igreja do povo' (*Volkskirche*). Sua piedade parecia desordenada, fanática ou 'entusiasta', própria de 'seitas' [...]. E sua pregação inflamada e repetitiva lhes parecia superficial, carente de sólida base confessional ou doutrinária.²⁹⁴

²⁹⁴ BONINO, 2002, p. 79-80.

Miguez Bonino ao apontar para as diferenças teológicas entre umas e outras afirma que:

A tendência se percebe, antes nas referências a uma piedade mais subjetiva nas primeiras [igrejas de missão] e mais ligada aos símbolos e às formas objetivas nas segundas [igrejas de imigração] [...]; a uma interpretação mais livre, circunstancial e exortativa da Escritura frente a outra mais exegética e docente.²⁹⁵

Podemos ver os antigos antagonismos entre puritanos e anglicanos do século XVI ainda vivos e presentes entre esses grupos no Brasil do século XIX.

O primeiro missionário evangélico a implantar uma igreja no Brasil foi o médico e pastor congregacional escocês Dr. Robert R. Kalley. Ele chegou ao Brasil em 1855 fugindo de perseguição religiosa na Ilha da Madeira, e fundou a Igreja Evangélica Fluminense em 1858. O Dr. Kalley era um legítimo representante do puritanismo escocês já mesclado de wesleyanismo-metodista. Sua mensagem proclamava o conversionismo individual e a resposta voluntária da pessoa ao amor de Deus; como esta aceitação não é definitiva, mas sujeita à 'recaída', mediante tentações do mundo, daí a necessidade de uma ética rigorosa que mantenha bem nítida a linha divisória que separa o fiel do mundo. Traduziu para o português e publicou em série em um jornal *O Peregrino* de John Bunyan. Isto reflete bem sua teologia, individualista, dualista e negadora do mundo²⁹⁶.

Em 12 de agosto de 1859, chegou ao Rio de Janeiro o pastor americano presbiteriano Ashbel G. Simonton. O Rev. Simonton formou-se no Seminário de Princeton. Sua teologia trazia a ambigüidade da época: a marca do conservadorismo dos puritanos e a influência religiosa dos avivamentos. Em seu Diário, há vários registros que demonstram uma teologia fortemente platônica, dualística:

Quando olho para dentro, a fim de avaliar o progresso que tenho feito a caminho do céu, no cultivo das graças espirituais, na mortificação do pecado e no desenvolvimento da aptidão para o trabalho, tenho profundas razões para dúvidas e acabrunhamentos. O que me afeta mais é que todos os estrangeiros que vivem aqui, protestantes nominais, rejeitam o evangelho e descrêem dele. Deus existe e sua lei moral deve ser obedecida como for possível, mas a divindade de Cristo, o sacrifício e a salvação continuam a ser negados universalmente. Não há esperanças para o Brasil, com os estrangeiros que ora se misturam aos seus habitantes. Uma crença

²⁹⁵ BONINO, 2002, p. 89.

²⁹⁶ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 177.

superficial, irrefletida, desarrazoada, os afeta a todos. O mundo apela para o que é sensual. Um outro jovem, que tem assistido aos cultos, parece ávido e persuadido da verdade e da importância de *uma religião espiritual* (grifo nosso).²⁹⁷

E Mendonça conclui: “Simonton está preocupado com um outro mundo, distante das preocupações humanas. O ‘sensual’ para ele é o oposto do mundo platônico para qual a Igreja devia transportar-se”.²⁹⁸ Sua visão de vida cristã era espiritualista. A vida aqui é transitória. Devemos viver com os olhos voltados para o mundo espiritual.

Depois de algumas tentativas frustradas, os metodistas implantaram definitivamente seu trabalho no Brasil a partir da década de 1870 ou 1880²⁹⁹. Foi intensa a cooperação entre eles e os presbiterianos no início do trabalho³⁰⁰. A teologia dos metodistas também enfatizava o milenarismo, o conversionismo individualista, a moral ascética.

Em 1881 embarcou para o Brasil uma família de missionários batistas, o Pr. William Bagby e sua esposa, e em 1882 outra, o Pr. Zacarias Taylor e esposa. Neste ano inauguraram a primeira Igreja Batista no Brasil em Salvador, Bahia³⁰¹. Os batistas destoaram em um ponto dos outros protestantes que aqui implantavam seus trabalhos pela sua postura algo arredia. Isto aconteceu em decorrência de uma determinada teologia adotada pelo Rev. Taylor conhecida como “landmarkismo”, segundo a qual a Igreja Batista é anterior a Reforma Protestante e a única realmente neotestamentária. O historiador batista A. R. Crabtree segue a mesma linha:

O povo desta fé é mais antigo do que o seu nome histórico, porque é da mesma fé e ordem dos cristãos do Novo Testamento. As igrejas apostólicas eram verdadeiramente batistas porque constavam somente de crentes batizados, porque eram democráticas, e porque respeitavam a consciência e a responsabilidade pessoal. [...] Um estudo cuidadoso e livre de preconceitos das igrejas apostólicas convencerá qualquer pessoa de que elas eram essencialmente da mesma fé e ordem das igrejas batistas de

²⁹⁷ SIMONTON, apud MENDONÇA, 1995, p. 183.

²⁹⁸ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 181. Mendonça também cita as seguintes palavras de Simonton: “[...] Para viver é necessário elevar-se a outra atmosfera, absorvendo todo o poder de um mundo desconhecido da vista, e de Jesus, o Salvador invisível”. Cf. MENDONÇA, 1995, p. 180.

²⁹⁹ Cf. MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 40; Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 111.

³⁰⁰ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 194.

³⁰¹ Esta foi a primeira Igreja Batista para brasileiros. Portanto, uma Igreja Batista fruto de labor missionário. Antes dela, já havia igrejas batistas em Santa Bárbara D’Oeste, no interior de São Paulo, que atendiam imigrantes americanos confederados, vindos para cá após o término da Guerra Civil.

nossos dias.³⁰²

Nem seria preciso dizer que esta teologia gerou ainda mais isolacionismo, pregação de uma santidade moralista e antropologia dualista.

Grosso modo, os protestantes de missão seguiram muito próximos por décadas. Ainda que em denominações distintas, cada uma com suas peculiaridades, os evangélicos eram muito parecidos em sua teologia, usavam a mesma hinódia, e advogavam a mesma ética³⁰³. Assim prosseguiram com seus trabalhos evangelísticos com significativo crescimento, sobretudo dos batistas. A situação começou a mudar na década de 1960. O Brasil passava por profundas transformações no campo social e econômico com o processo de industrialização e a conseqüente transição da vida rural para a urbana. No campo político, a situação se agravou com o golpe militar de 1964. Mendonça argumenta que apesar de o Protestantismo ter chegado ao Brasil como portador do liberalismo e da modernidade, mostrou-se incapaz de acompanhar as transformações da sociedade brasileira.

A mentalidade conservadora e individualista do protestantismo, condicionada e alimentada pelo tripé escolasticismo-Pietismo-apocaliptismo, afastou-se dos movimentos sociais que, ao longo de um século, mudaram a fisionomia do Brasil. Daí, sua quase nula presença na política, na cultura e na participação efetiva dos movimentos de mudança social.³⁰⁴

O certo grau de sucesso em sua chegada ao Brasil no século XIX em função de representar naquele momento uma alternativa cultural, liberal e modernizante ao modelo católico conservador, deu lugar à estagnação e isolamento da sociedade brasileira. O que outrora era um sopro renovador de cultura, agora não passava de conservadorismo religioso sem relevância social; tornou-se uma subcultura. O protestantismo brasileiro não acompanhara as mudanças nacionais e nem as mundiais com a nova configuração geopolítica do pós-guerra. Para esta nova conjuntura global, era necessário uma nova teologia, ou uma nova hermenêutica que desse conta dos desafios contemporâneos. Na Europa essa nova hermenêutica

³⁰² CRABTREE, apud MENDONÇA, 1995, p. 197.

³⁰³ Cf. MENDONÇA, 1995, p. 190ss. Mesmo que oficialmente os Presbiterianos e os Congregacionais fossem calvinistas, na prática todos aderiram ao voluntarismo da conversão individual típico do Metodismo wesleyano.

³⁰⁴ MENDONÇA, 1995, p. 243.

estava sendo articulada por alguns importantes teólogos como Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer (morto pelos nazistas em 1945, após participar da organização de um frustrado atentado para matar Adolf Hitler e acabar sendo preso), Paul Tillich (mais tarde transferido para os EUA), Jürgen Moltmann³⁰⁵, dentre outros. Nos Estados Unidos devemos destacar o papel desempenhado pelos irmãos Niebuhr e Harvey Cox.

José Bittencourt Filho aponta para os caminhos percorridos a partir dessa encruzilhada existencial na qual os protestantes se encontraram em fins da década de 1950. Segundo ele, uma parte dos evangélicos brasileiros percebeu a necessidade de reconfigurar o protestantismo para além do denominacionalismo e colocá-lo a serviço da sociedade brasileira ultrapassando suas funções meramente religiosas³⁰⁶. Surgiu a partir daí um protestantismo ecumênico. Outra parte entendeu que o melhor era renovar seus antigos princípios pietistas, reafirmar sua ética individual e não social, investir contra o liberalismo teológico nos seminários, emparelhar-se com as elites conservadoras brasileiras, e incorporar o fundamentalismo teológico à sua agenda. Bittencourt Filho nos lembra que importantes lideranças fundamentalistas norte-americanas visitaram o Brasil na década de 1950³⁰⁷. Muito dinheiro de setores fundamentalistas dos Estados Unidos foi enviado para cá resultando na fundação de editoras, como a Betânia, e seminários como o Palavra da Vida. Esse ramo do protestantismo brasileiro embarcou alegremente no trem da Ditadura Militar, implantando uma espécie de Ditadura Eclesiástica nas principais denominações brasileiras àquela época³⁰⁸. E, finalmente, um terceiro grupo optou pelo caminho do reavivamento espiritual como solução para as mazelas nacionais. Foi este grupo que deu origem às igrejas carismáticas (Batista Renovada, Presbiteriana Renovada etc), rompimentos das antigas igrejas históricas.

Rubem Alves, partidário do grupo progressista ecumênico afirma que a consciência desse setor se forjou a partir de três fontes: (a) influência da nova

³⁰⁵ Talvez Moltmann seja o teólogo europeu mais “latino-americano”. Suas freqüentes viagens à América Latina, sobretudo, à América Central deram a ele uma nova perspectiva em teologia. Isto fez com que ele tivesse relevante influência sobre os futuros formuladores da Teologia da Libertação.

³⁰⁶ Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 125-126.

³⁰⁷ Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 126.

³⁰⁸ Cf. ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

teologia europeia (Karl Barth, Brunner, Moltmann etc); (b) a teologia bíblica deu a eles uma nova hermenêutica que se valia das ciências sociais e antropológicas e estudava o texto a partir de seu contexto; (c) o movimento ecumênico mundial e a nova consciência histórica que ele gerou³⁰⁹. Foi importante para esse grupo a criação da Confederação Evangélica Brasileira já em atuação desde 1934. A Confederação tornou-se uma espécie de reduto dos protestantes libertários e progressistas³¹⁰. Sobre a Confederação, creio que vale à pena transcrever um trecho da obra de Bittencourt Filho, uma vez que esta Organização se apresenta provavelmente como a melhor tentativa de contextualização cultural e política do protestantismo nacional.

Em função dos projetos de cada um dos setores vinculados à Comissão [de Igreja e Sociedade], a Confederação chegou a possuir escritórios e funcionários em todo País. Ministrava cursos de formação de quadros de liderança, contemplando aspectos da realidade brasileira tais como a educação de adultos, questões fundiárias e administração de obras sociais. Chegou mesmo a cadastrar todas as organizações de assistência social das igrejas evangélicas no Brasil. [...] Ministrava cursos sobre “Responsabilidade Social”; programas de assistência social e promoção humana; apoiava e executava projetos, ao mesmo tempo em que [...] questionava o modelo assistencialista adotado pelas igrejas e sugeria debates de cunho teológico, científico e político. Em 1957 convocou [...] a Segunda Consulta, com um tema que se pretendia mais comprometido com a conjuntura nacional: “A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais”. O ápice desse processo deu-se com a convocação da Conferência do Nordeste (1962), com o lema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. [...] A realização do evento na cidade de Recife, a cobertura da imprensa secular e religiosa, a presença de cientistas sociais renomados (entre outros, Gilberto Freyre e Celso Furtado), as recomendações dos grupos de estudos, a publicação de manifestos e a abordagem bíblico-teológica inovadora, foram alguns dos ingredientes que fizeram da Conferência o mais importante evento ecumênico que o Protestantismo Histórico já pôde promover.³¹¹

O sociólogo protestante Waldo César assim se referiu à importância que teve a Conferência do Nordeste e o que ela representava na história protestante brasileira:

O movimento Igreja e Sociedade superou, de certa forma, o nível teológico, ideológico e institucional em que se movia, timidamente, o protestantismo brasileiro. Foi, portanto, um rompimento. O compromisso da fé tinha uma

³⁰⁹ Cf. ALVES, 2005, p. 258-259.

³¹⁰ Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 141.

³¹¹ Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 141-142.

nova referência, criava um vocabulário novo, outra leitura da Bíblia – e da realidade social na qual vivíamos, mais como vítimas do que participantes. O projeto Igreja e Sociedade foi uma forma de inserção na conjuntura nacional e a revelação das contradições do protestantismo no país, das coisas velhas e novas que se produziam nas igrejas e na cultura brasileira.³¹²

Contudo, a CEB não foi a única experiência ecumênica e com forte consciência social promovida pelos protestantes. Vale destacar também a criação de outro Fórum em 1961, o ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina. A idéia também era estabelecer reflexões teológicas inusitadas a partir do novo contexto industrial e urbano brasileiro, reunindo em seu corpo não apenas teólogos, mas também, cientistas sociais e políticos, antropólogos, filósofos etc, de várias partes da América Latina.

O projeto de ISAL, interdisciplinar, ecumênico e extremamente de vanguarda, vai atrair especialmente uma liderança jovem com profundas inquietações sobre a sociedade latino-americana, a natureza missionária da Igreja e a atuação do cristão no mundo. Esse foi o berço, primeiramente protestante e mais tarde também ecumênico, onde nasceu a teologia da libertação.³¹³

Ao falarmos de ISAL, não podemos deixar de destacar a relevância teológica de dois protestantes: o missionário norte-americano Richard Shaull e Rubem Alves. Richard Shaull é uma espécie de mentor intelectual de vários teólogos protestantes brasileiros alinhados com as teologias libertárias. Foi ele um dos palestrantes da Conferência do Nordeste. Deixou um legado de reflexão teológica a partir da situação de exclusão das maiorias empobrecidas na América Latina. Para ele a “fé deveria conjugar seus esforços com os movimentos revolucionários [...], interpretando a luta contra todas as formas de injustiça através do testemunho da fé no Reino de Deus. O encontro da fé com a pobreza e a opressão era expressão do compromisso cristão”.³¹⁴ Shaull acabaria sendo expulso do País em 1965.

Rubem Alves, discípulo de Richard Shaull, é o verdadeiro mentor da expressão Teologia da Libertação. Pelo menos esta é a opinião de alguns

³¹² CESAR, apud DASILIO, Derval. **A Teologia da Libertação e o Protestantismo Brasileiro**. p. 4. Trabalho não publicado.

³¹³ LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americana**. Viçosa: Ultimato, 2002. p. 139-140.

³¹⁴ DASILIO, Derval. **A Teologia da Libertação e o Protestantismo Brasileiro**. p. 7. Trabalho não publicado.

pensadores protestantes brasileiros³¹⁵. De fato, o título de sua tese de doutoramento feita em Princeton e concluída em 1967 era *Toward a Theology of Liberation* (Por uma Teologia da Libertação), mas o título foi modificado pelos editores para Teologia da Esperança Humana. Alves fala de um futuro utópico do Reino de Deus como fator de transformação da ordem injusta vigente. Sua teologia teve enorme influência sobre o lado mais à esquerda do protestantismo brasileiro. Em conversa amigável com José Bittencourt Filho, ele confidenciou-me que o considera o maior teólogo que o Brasil já produziu.

Com o golpe militar de 1964, e a instalação de um regime ditatorial em algumas denominações evangélicas, os funcionários do Setor de Estudos e Responsabilidade Social da Confederação Evangélica Brasileira foram demitidos, um dos escritórios da Confederação foi invadido por agentes da repressão, documentos da Conferência do Nordeste foram destruídos, e a CEB teve um fim melancólico³¹⁶. O ISAL também se desarticulou e acabou desaparecendo. A década de 1970 foi de terror para pastores e líderes progressistas com perseguições, cassações, prisão, exílio e até morte. Não obstante, a militância deles deu frutos.

A cooperação proporcionada pela CEB, ISAL e UCEB resultou nas experiências mais importantes do engajamento social do protestantismo brasileiro refletido na criação, anos depois, das chamadas “entidades ecumênicas de serviço”, como o Centro Ecumênico de Informação (CEI), criado em 1965, que viria a se chamar posteriormente Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) que surgiu em 1973.³¹⁷

Poderíamos acrescentar a criação do CLAI – Conselho Latino-Americano de Igrejas e do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, ambos ligados ao CMI – Conselho Mundial de Igrejas. Enquanto isso, as denominações históricas e pentecostais, grosso modo, permaneceram com a mesma ideologia dos missionários do século XIX, professando uma cultura muito mais anglo-saxônica do que brasileira. A década de 1970 também foi a década de estagnação no crescimento das denominações históricas. Diante dos fatos, “o protestantismo histórico se divide

³¹⁵ Cf. DASILIO, Derval. **A Teologia da Libertação e o Protestantismo Brasileiro**. p. 7. Trabalho não publicado.

³¹⁶ Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 144-145.

³¹⁷ CONRADO, Flávio. **Igreja e sociedade em meio às rápidas transformações sociais**. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/?pg=show_artigos&secMestre=2082&sec=2110&num_edicao=310>. Acesso em: 13 de janeiro de 2010.

entre a opção 'ecumênica', a opção 'pentecostal-carismática', a opção 'tradicional-fundamentalista' ou a opção 'evangelical-progressista'".³¹⁸ Uma alternativa de articulação entre Evangelho e Responsabilidade Social mais à direita da posição ecumênica foi a representada pelos evangélicos com a elaboração da Teologia da Missão Integral pelo teólogo equatoriano C. Renné Padilla. A Missão Integral, articulada a partir dos Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADE) e inspirada no Pacto de Lausanne girava em torno do eixo "o evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens". Continua ainda hoje atuante em várias partes da América Latina.

Concluindo: a cultura brasileira, por motivos distintos, foi rejeitada tanto pelo protestantismo de imigração quanto pelo protestantismo de missão. No caso das igrejas de imigração pelos fortes laços que estas mantiveram com suas pátrias de origem como caminho de preservação da própria identidade. Já as igrejas de missão, pelo viés puritano-pietista. Desse modo, não podemos falar de uma teologia brasileira nas primeiras décadas de presença protestante no País. O que aconteceu foi o transplante de teologias estrangeiras, européia e norte-americana, para as terras brasileiras. E, quando se tentou articular, no ambiente protestante, uma teologia brasileira, ou seja, uma teologia a partir da realidade nacional e que contribuísse de alguma forma para a melhoria de condições de vida do povo, Seminários foram fechados, os mentores foram cassados, demitidos e expulsos de suas denominações. Em alguns casos ocorreram prisões de pastores, outros tiveram que partir para o exílio e também aconteceram casos de assassinato pela Ditadura, como a de Paulo Wright deputado cassado, irmão do Pr. Jaime Wright, desaparecido em 1973.

O que permaneceu quase que de forma monolítica, foi a velha teologia puritano-pietista já nossa conhecida. Essa teologia evangélica é assim caracterizada pelo teólogo metodista Albert Outler:

O traço mais destacado [...] é seu fervor emocional, concentrado sempre nestes dois pontos, e quase só neles: 1) a salvação: libertação do pecado e da culpa (do inferno e da condenação) e 2) uma moralidade pessoal "auto-inibidora", [Este é] o triunfo efetivo no Novo Mundo do "protestantismo

³¹⁸ CONRADO, Flávio. **Igreja e sociedade em meio às rápidas transformações sociais**. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/?pg=show_artigos&secMestre=2082&sec=2110&num_edicao=310>. Acesso em: 13 de janeiro de 2010.

radical” tão severamente reprimido na Europa [...]. Essa tradição protestante era majoritariamente “montanista” em sua eclesiologia (igreja “baixa”, igreja “livre”): anti-sacerdotal, anti-sacramental, antiintelectualista. Ela fazia uma distinção pejorativa entre teologia especulativa e fé existencial. Suspeitava de um clero erudito. Considerava a conversão, e não a iniciação, o clímax da experiência cristã. Insistia na religião pessoal como a única essência verdadeira do Cristianismo.³¹⁹

Ao apontarmos para a tendência isolacionista do protestantismo de imigração não significa desconsiderar a necessidade e a liberdade de determinados grupos cultivarem suas raízes culturais, seus símbolos e sua origem histórica. Significa, isto sim, alertarmos para o perigo de, na celebração étnica, esses grupos estabelecerem com o restante da sociedade uma relação de domínio (vide o *apartheid* na África do Sul) ou, pelo menos, de fechamento em sua própria cultura, numa atitude auto-satisfatória.

A universalidade da história da salvação não é a dissolução dos espaços específicos, étnicos e diferenciados. Não é uma negação da etnicidade como criação de Deus, como espaço de encarnação do evangelho de Jesus Cristo. *É, isso sim, a negação do espaço fechado sobre si mesmo. O que o apóstolo Paulo rejeita é “a etnicidade como mérito”.* A universalidade da graça não é a eliminação de raça, sexo ou condição social, e sim sua libertação para o exercício do amor. (grifo nosso)³²⁰

E, ao apontarmos para as marcas puritano-pietistas, tipicamente norte-americanas, do protestantismo de missão, não significa afirmar que isto por si só representa irrelevância social e histórica. As marcas do evangelicalismo norte-americano não desembocam necessariamente nem tão-somente em equívocos e preconceitos culturais. Entretanto, quando tal referencial torna-se um fim em si mesmo, não há espaço para o reconhecimento do outro em sua alteridade, do seu valor intrínseco e da beleza de sua cultura. Neste ponto, a chegada das missões protestantes ao Brasil lembra a mesma relação mantida pelos missionários católicos no século XVI com os ameríndios. Ambos não reconheceram a alteridade do povo que aqui se encontrava. O projeto colonialista estava presente em ambos: nestes um colonialismo geográfico, físico e econômico; naqueles um colonialismo cultural. O setor ecumênico do protestantismo brasileiro representou uma saudável alternativa de superação da antropologia dualista platônica com a articulação entre

³¹⁹ BONINO, 2002, p. 85.

³²⁰ BONINO, 2002, p. 95.

Igreja e Sociedade e com seu engajamento social.

3.5.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo – o novo rosto da igreja

A primeira denominação pentecostal no Brasil foi a Congregação Cristã no Brasil, fundada por Luigi Francescon em São Paulo em 1910. A segunda foi a Assembléia de Deus, fundada em 18/06/1911 pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, em Belém do Pará (eles haviam chegado em 19/11/1910, depois de passarem pela igreja do Pr. William Durham em Chicago, o que também ocorreu com Francescon). A Igreja recebeu o nome de Missão da Fé Apostólica, inspirado no trabalho da Rua Azusa, em Los Angeles. Sete anos depois, os fundadores agora acompanhados dos missionários Otto Nelson e Samuel Nyström, mudaram o nome para Assembléia de Deus. A mudança de nome foi feita para acompanhar a decisão tomada pelos líderes do movimento nos Estados Unidos reunidos em assembléia entre 2 e 14 de abril de 1914³²¹. Os brasileiros começaram a assumir cargos de liderança somente na década de 1930 com a eleição do Pr. Cícero Canuto de Lima para presidente da Convenção Geral, sendo responsável pela região norte e nordeste³²². Já nesta primeira reunião debateu-se a questão do ministério feminino. A decisão final foi:

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e a sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais mencionados em Mt 12:3-8. Isto deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar.³²³

O posicionamento conservador, algo machista, já dava o tom nesta primeira reunião para desgosto de Gunnar Vingren que defendia o ministério feminino. William Read destaca várias características das Assembléias de Deus: urbana; evangelização vigorosa, espontânea e constante; oportunidade de todos serem

³²¹ Cf. DANIEL, 2004, p. 9-10.

³²² Cf. DANIEL, 2004, p. 27.

³²³ Cf. DANIEL, 2004, p. 40.

líderes; organização simples da Igreja; pastor capacita membros; apela a pessoas humildes; o ministério está no nível do povo; os humildes atingem status social mais elevado; os migrantes encontram calorosa recepção nas igrejas; todos são levados a buscar o Batismo com o Espírito Santo; os líderes conhecem quem possui a “experiência pentecostal”; a relação com Deus torna-se pessoal e íntima.³²⁴

No aspecto teológico, em linhas gerais, podemos afirmar que o Pentecostalismo Clássico é arminiano; é avivalista na linha pietista; enfatiza a ação do Espírito sobre o crente; sua escatologia é pré-milenista dispensacionalista; a santidade é ascética com separação radical do mundo. Do ponto de vista político são conservadores tendo-se alinhado com a Ditadura Militar e apoiando majoritariamente governos de direita³²⁵.

Nos anos 1950-1960 surgem movimentos e denominações que aceitam outros sinais do batismo no Espírito e enfatizam mais a cura divina e os milagres, tais como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1956), Deus é Amor (1962), e as cisões de denominações, tais como a Igreja Presbiteriana Renovada, a Convenção Batista Nacional, a Igreja Metodista Wesleyana. Nos anos 1970-80 surgem as denominações chamadas de neo-pentecostais, tais como a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Internacional da Graça (1980), a Renascer em Cristo (1986), a Sara nossa Terra (1992). A partir dos anos 1980-1990 proliferam as comunidades e igrejas independentes no movimento neo-pentecostal.

O neopentecostalismo surgiu nos Estados Unidos na década de 1940. Sob a liderança e inspiração de Essek William Kenyon, vários televangelistas norte-americanos começaram a pregar o que se denominou “Confissão Positiva”. A Confissão Positiva é a base para o desenvolvimento da Teologia da Prosperidade em suas várias dimensões. Em termos bastante resumidos, podemos dizer que em sua dimensão financeira, essa Teologia é uma espécie de versão religiosa do neoliberalismo. Afirma que os cristãos são predestinados para a riqueza, os bens materiais, já, aqui e agora. A vida espiritual é uma transação financeira com o céu: quanto maior a oferta, maior a bênção. A pobreza é decorrência do pecado e/ou da idolatria. Em sua dimensão física, a Teologia da Prosperidade prega vida longa e

³²⁴ READ, William R. **Fermento Religioso nas Massas do Brasil**. Campinas: Livraria Cristã Unida, 1967. p. 128-141

³²⁵ É bem verdade que nas últimas eleições apoiaram o presidente Lula. Mas, isto parece ter mais a ver com interesses de poder e não com compromissos ideológicos.

próspera para os fiéis. A doença é coisa satânica. Quanto mais consagrado, mais saudável será o crente. Na dimensão política, a Teologia da Prosperidade defende certa teocracia para os nossos tempos. Aos cristãos estão reservados os postos de comando. Deus não fez seu povo para ser “cauda”, mas para ser “cabeça” do mundo. Na dimensão que chamaremos de “espiritual”, os teólogos da prosperidade fazem uma polarização maniqueísta entre o bem (os cristãos) e os maus (os não crentes). Não há espaço para o pluralismo. A Batalha Espiritual travada, normalmente em cima de montes, gira em torno da quebra de maldições hereditárias. Se você confessa seus pecados e ainda assim não prospera é porque a causa está nos pecados dos antepassados. É preciso conhecer esses pecados dos antepassados, libertá-los, para que seus descendentes prosperem. Além disso, é necessário “tomar posse” da vitória através da confissão positiva.

A teologia neopentecostal, consoante com o mundo pós-moderno, prega o consumismo individualista, a midiaticização (espetacularização) da fé; a super valorização da saúde e do dinheiro; o alcance da bênção de forma imediata. Enfim, o mundo é reencantado à serviço do fiel. Mendonça analisa a matriz religiosa brasileira sobre a qual ergue-se o neopentecostalismo:

A cultura brasileira tem três componentes muito claros: a cultura ibero-latino-católica, a indígena e a negra. A primeira não é representada pelo catolicismo tridentino, mas pela religião popular, folclórica e festiva legada pela tradição lusitana. Dessa mistura de cultura resultou um imaginário de um mundo composto por espíritos e demônios bons e maus, por poderes intermediários entre os homens e o sobrenatural e por possessões. Trata-se de um mundo maniqueísta em que os poderes são classificáveis entre o bem e o mal e manipuláveis magicamente. O homem, através de agentes especiais, pode organizar este mundo de modo a obter dele benefícios que não são permanentes, mas devem ser negociados no cotidiano. Merecem atenção constante.³²⁶

O autor citado ainda afirma que o neopentecostalismo se diferenciou do protestantismo histórico ao colocar de lado a Bíblia. No neopentecostalismo esta não tem nenhuma relevância. Em visita a IURD em Vitória, Espírito Santo, no primeiro semestre de 2009, com alunos/as do Curso de Teologia da Faculdade Unida, presenciei o Bispo jogando com desdém a Bíblia sobre o púlpito e vociferou: “Eu não vim aqui pregar a Bíblia. A letra mata. Eu vim aqui falar das coisas do Espírito”. E

³²⁶ MENDONÇA, Antônio G.. **Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos: o campo religioso e seus personagens.** São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. p. 160.

Mendonça continua afirmando que dos pentecostais clássicos perderam a segunda bênção, o batismo com o Espírito Santo, seguido do falar em línguas³²⁷.

Em substituição a elementos tradicionalmente protestantes entraram aspectos mágicos com o “instrumental herdado das religiões correspondentes ao imaginário social, como novenas [...], bênção da água tornado-a milagrosa, óleos, flores, chaves, etc. Os atos de exorcismo entram como instrumental de reorganização do universo dos clientes, separando o bem do mal”.³²⁸ E Mendonça finaliza ponderando que “essas igrejas não constituem comunidades de crentes comprometidos com a *koinonia* cristã. Estão sempre cheias, mas de clientes que buscam solução mágica para os problemas do cotidiano e que estão sempre em trânsito”.³²⁹ Na mesma visita também pude observar que, estando o templo lotado, antes do início do culto, as pessoas não conversavam entre si, o que seria muito normal em uma igreja histórica ou pentecostal. A provável conclusão é que elas não se conheciam dada a grande rotatividade na frequência. Mendonça se recusa a chamar estas comunidades de igrejas, prefere “sindicato de mágicos”³³⁰.

O protestantismo histórico tem certos limites em seu poder de alcançar mentes e corações na América Latina. Sendo uma religião eminentemente discursiva, este tipo de protestantismo, em seus diversos matizes, não atende plenamente ao anseio das camadas populares de contato com o sagrado. O conceito de “conversão” trazido pelo protestantismo de missão implicava em rompimento com a religiosidade e cultura populares e conseqüente assentimento com determinado corpo de doutrinas e pacote ético. Por outro lado, os processos modernizantes pelos quais passam a sociedade latino-americana afetam de maneira profunda a vida dos pobres e sua religiosidade.

[...] os processos de penetração e expansão capitalista destroem as formas tradicionais de compartilhar e organizar o espaço vital, modificam as imagens e percepções sociais e coletivas, introduzem fins de produção e acumulação individual dos bens e das riquezas, e geram relações fundadas na diferenciação e competição aberta ou velada entre os membros das comunidades. O conjunto desses efeitos acarreta uma transformação profunda da noção de “valor”. E, como se sabe, a noção de valor é consubstancial com a questão do “sentido da vida” (Cohen, 1982). Já não

³²⁷ Cf. MENDONÇA, 1997, p. 161.

³²⁸ MENDONÇA, 1997, p. 161.

³²⁹ MENDONÇA, 1997, p. 161.

³³⁰ Cf. MENDONÇA, 1997, p. 166.

“se vale” na medida em que se é membro de uma comunidade e na medida em que se participa e contribui para sua reprodução; antes, o valor está na diferenciação em relação aos outros e na acumulação de riqueza, prestígio e poder.³³¹

Com a mudança na estrutura social, modifica-se também a maneira como a pessoa vai se relacionar com este mundo. A maneira como ela o sente. Modificam-se as condições através das quais se experimenta o sagrado. As condições sociais modernas e pós-modernas, que reviram ao avesso a existência do indivíduo e da sociedade, e que produzem pessoas “invisíveis” pela sua falta de poder econômico e social, criam o campo fértil para o florescimento do pentecostalismo e, num segundo momento, do neopentecostalismo. É aqui que as massas encontrarão uma interpelação religiosa que atenda mais plenamente aos seus anseios.

O processo de inserção das camadas mais pobres no pentecostalismo, segundo Palma Manríquez, inclui num primeiro momento um processo de “cura” para o indivíduo que se aproxima, seguido de incorporação no grupo, ampliação das possibilidades de sobrevivência através de intercâmbios que transcendem os objetivos primários da comunidade e, finalmente, exercício de “dons” na maioria das vezes, desconhecidos anteriormente.

Mais uma vez, o conceito de “conversão” é central para a compreensão dos desdobramentos desse processo na vida dos fiéis. Se por um lado esta “conversão” significa ruptura com a religiosidade e cultura anteriores, paradoxalmente, representa também um continuísmo dessa mesma religiosidade. Os símbolos são transplantados com novas cores, uma nova linguagem é incorporada, um novo poder é recebido. Tudo isso, feito num ambiente acolhedor no qual processos de retomada de poder são desencadeados. Servem como válvulas sociais. Ali, o “Seu João” é o Evangelista João. A “Dona Maria” é a líder do grupo de oração. Mas esta “conversão” também implica numa nova ética. O rompimento com o mundo é a *conditio sine qua non* para a incorporação plena no grupo. Esta característica é causa de rompimentos afetivos e sociais muitas vezes geradores de distúrbios e desvios de caráter psíquico.

Outro elemento chama-nos a atenção no mundo pentecostal e, sobretudo,

³³¹ PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. O novo rosto da igreja na região andina e na América Latina. In: CASCO, Miguel Angel; CABEZAS, Roger, PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. **Pentecostais, libertação e ecumenismo**. S.1.: CECA/CEBI, 1996. p. 43.

neopentecostal. Embora, difira do protestantismo histórico por não ser uma religião do discurso, a palavra preenche todos os espaços do culto pentecostal. Como assevera Waldo César “talvez o visitante ou o convertido não tivesse nenhuma voz, mas agora tem muitas, canta, geme, grita, gesticula, fala em línguas – num êxtase que apenas pode estar começando”.³³² Há como que a celebração de uma vida possível. O renascer de uma esperança que, pelo menos naquele momento, pareça tópica.

A ética pentecostal é anti-mundana. Mas a palavra é voltada para as questões do “mundo”. Ela penetra o cotidiano das pessoas. Embora demonizado, são valores deste “mundo” que são ambicionados: a casa própria, o carro do ano, viagens... Elaborar-se uma espécie de cultura evangélica alternativa. As manifestações culturais da sociedade são rejeitadas. Dança, música, cinema, televisão, shows, determinados espaços são coisas do diabo. Essa cultura evangélica alternativa visa preencher essas lacunas. O mercado mais uma vez dá as cartas. Esse é um “mundanismo” sutil que abraça com seus tentáculos esse nicho. Bom é o político irmão. Boa é a música gospel, o filme cristão. Criam-se espaços de encontro: pizzarias, restaurantes e até shoppings “evangélicos”. Os shows mundanos são substituídos pelos shows gospels com danças, gritos e manifestações de extrema euforia. Paradoxalmente, não existem mais fronteiras entre o sagrado e o profano.

A palavra, no culto pentecostal clássico, costumava apontar para o céu. Os *spirituals* norte-americanos são pródigos nessa característica. O neopentecostalismo mostra nova tendência. A palavra, no culto neopentecostal cria uma ponte entre a fé e o cotidiano. As bênçãos, mormente as materiais, são para o aqui e o agora. A este respeito Waldo Cesar afirma que “a mensagem das igrejas tradicionais não tem, para as camadas populares, nem o gosto nem o conteúdo do pão de cada dia”.³³³

Esta fusão entre o interno e o externo explica em grande medida o sucesso neopentecostal. Aliás, este é outro elemento do que nós chamamos de ‘mundanismo que ninguém vê’. O sucesso dos pastores é medido pela sua capacidade de acrescentar fiéis à sua comunidade, pela sua capacidade de aumentar a

³³² CESAR, Waldo; SCHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios.** Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, 1999, p. 74.

³³³ CESAR e SCHAULL, 1999, p. 78.

arrecadação, pelo tamanho do templo que ele constrói. Em nada diferente do “mundo” que incensa os empresários bem sucedidos. E, bem sucedidos neste caso, é sinônimo de empresa grande, grande número de funcionários, receita milionária, poder aquisitivo etc. Esta é, portanto, uma das marcas paradoxais do neopentecostalismo: o “mundo” é o paradigma para suas ações e até referência para sua teologia (teologia da prosperidade).

Que importa: a palavra aqui não está a serviço de verdades doutrinárias. Esta palavra, que no ambiente do protestantismo histórico parece tantas vezes vaga e divorciada da vida cotidiana, no ambiente pentecostal e neopentecostal vai direto ao encontro das necessidades e anseios diários. Não é uma palavra sobre Deus. É uma palavra para Deus. Esta palavra não é propriedade de alguns poucos. No fenômeno glossolálico o fiel pode expressar toda sua ligação com o sagrado, sem intermediações. Para Waldo Cesar aqui está a “mais expressiva dimensão simbólica do culto pentecostal”.³³⁴ Também afirma:

O que até então era entendível na simplicidade de uma mensagem voltada para os problemas cotidianos, torna-se, paradoxalmente, ininteligível. [...] Para os que recebem o dom de falar em línguas desconhecidas, o fenômeno significa superar a própria língua, criar, improvisar, viver o êxtase de uma graça indizível.³³⁵

Guardadas todas as críticas pertinentes e justificáveis, não se pode negar que este tem sido um espaço de expressão para as camadas populares, reordenamento da vida, sentimento de acolhimento e pertença a um grupo, alfabetização, libertação do alcoolismo e das drogas etc. Assim, outra característica apontada por Waldo Cesar e Richard Schaul se refere ao espaço físico dos templos pentecostais e neopentecostais.

O ajuntamento humano no interior dos templos, esteticamente mais próximos das classes pobres, assemelha-se à composição diversificada do mundo profano, incluindo bêbados, prostitutas, drogados, homossexuais – que não se sentem rejeitados no *espaço sagrado*. O que poderia ser totalmente estranho e constrangedor numa igreja tradicional (em muitos casos nem mesmo permitido), parece natural em bem-vindo num templo pentecostal. Várias vezes percebemos a presença de “marginais” – a escória deste mundo –, mais ainda nas igrejas da Universal. Num templo de Botafogo, no Rio, uma mulher em trajes sumários, atraindo a atenção do

³³⁴ CESAR e SCHAULL, 1999, p. 84.

³³⁵ CESAR e SCHAULL, 1999, p. 82.

auditório, foi logo recebida com respeito por uma obreira, que providenciou uma manta para envolvê-la.³³⁶

O templo pentecostal constituiu-se assim num espaço democrático no qual os despossuídos encontram liberdade de movimentação e de expressão. Ali há uma espécie de resgate da cidadania. Não há distinção de pessoas. Todos são bem-vindos como estão.

A caminhada interna, pois, sintetiza um universo social, eclesial e religioso extremamente diversificado. Os que se juntam no grande espaço reúnem não apenas as diferenças da vida mundana como a diversidade protestante ou de outras religiões.³³⁷

Há, no mundo pentecostal e neopentecostal uma espécie de “destino manifesto”. A fundamentação teórica deste sentimento é a Teologia da Prosperidade. A entrega de vida destes fiéis (conversão) significa que agora eles são “filhos do Rei” e, como tais, herdeiros da terra. Os espaços externos devem ser dominados. Temos visto nos últimos anos uma “invasão” de ambientes antes fechados para os evangélicos, mormente, o esportivo, o artístico e o político. Aliás, isto é fruto de uma mudança de mentalidade: antes estes ambientes eram vistos como mundanos, dominados por Satanás e deveriam ser evitados a todo custo pelos cristãos. Nos últimos 20 ou 30 anos, por influência do neopentecostalismo esta mentalidade mudou. Igrejas como Renascer em Cristo e Sara a Nossa Terra exibem com certo orgulho os artistas e jogadores de futebol que fazem parte do seu grupo de fiéis.

O esforço com o objetivo de eleger candidatos evangélicos vem crescendo com força desde a Constituinte de 1988. O alvo final seria a eleição de um presidente evangélico, o que representaria o coroamento de um projeto de poder abençoado por Deus. Assim se manifestava o ex-deputado Laprovita Vieira, da IURD:

O que mais precisamos hoje é de um homem de Deus, levantado por Ele próprio para conduzir esta Nação. O que o Brasil precisa é que o povo de Deus ore, busque, se arrependa de seus maus caminhos para que se levante um ‘Davi’ de dentro da sua própria igreja para dirigir esta Nação. E,

³³⁶ CESAR e SCHAULL, 1999, p. 97.

³³⁷ CESAR e SCHAULL, 1999, p. 98.

baseados neste propósito, lançamos nossos candidatos para evitar que o povo de Deus plante o os 'amalequitas' colham. [...] Os cristãos evangélicos têm que ocupar o seu espaço.³³⁸

Curiosamente, o que temos assistido com esse crescimento de políticos evangélicos é o envolvimento de uma boa parcela desses políticos em projetos privados no âmbito público. Não há um projeto voltado para as condições sociais e econômicas que alcancem todo o País. Tem servido mais como uma espécie de *marketing* evangélico, ou seja, demonstração de força das igrejas. Ou, pior, como meio de enriquecimento ilícito e de favorecimento pessoal e, às vezes, denominacional. Isto tudo aliado a adesões em grupo (bancada evangélica) a votações de cunho moral, o que satisfaz plenamente ao anseio da clientela.

Além disso, estas igrejas também trouxeram uma roupagem modernizante, uma espécie de “verniz”. É comum que pastores e pastoras dessas novas comunidades se vistam com roupas da moda, se tatuem, apliquem *piercings* e usem uma linguagem repleta de gírias. Este é o caso, por exemplo, da Bola de Neve Church. No entanto, a pregação nessas igrejas continua com forte viés moralista e fundamentalista.

Movimentos alternativos, de linha *underground* proliferam nos últimos tempos. O objetivo é alcançar as várias “tribos” esquecidas pelas igrejas tradicionais: travestis, punks, adeptos do Heavy Metal, artistas pornôis etc. Sites especializados nesses grupos são espaços de debate e de livre expressão. Inclusive sites pornôis cristãos³³⁹.

3.6 Conclusão

Iniciamos este capítulo nos referindo aos quatro grupos que constituíram a Reforma Protestante: luteranos, calvinistas, anabatistas e anglicanos. Ao traçarmos uma linha que se inicia na Reforma do século XVI e termina no quadro evangélico brasileiro contemporâneo é espantoso o alto grau de complexidade que tomou conta

³³⁸ VIEIRA, apud CESAR e SCHAULL, 1999, p. 105.

³³⁹ Cf. Disponível em: <<http://sexxxchurch.com/>> Acesso em: 10 de julho de 2008.

desse cenário religioso. Várias tentativas têm sido feitas pelos estudiosos para se estabelecer uma tipologia do protestantismo brasileiro. A dificuldade é tanta que começamos pela impossibilidade de utilizarmos esta nomenclatura no singular. Assim o fazemos apenas por uma questão de simplificação didática. À rigor, teríamos que falar em protestantismos, pentecostalismos e neopentecostalismos, sempre no plural. Se insistíssemos em ir mais a fundo, também teríamos que falar em vários tipos de Assembléias de Deus³⁴⁰, em metodistas no plural, presbiterianas, etc. As subcategorias são intermináveis. Dos quatro grupos iniciais do século XVI temos atualmente literalmente milhares de igrejas, denominações e comunidades. Bem ao gosto desses tempos pós-modernos temos “produtos religiosos” para todos os gostos. Nesse grande supermercado gospel, o cliente pode se fartar com tudo quanto é tipo de mercadoria religiosa. Se não ficar satisfeito, existem muitas outras prateleiras e produtos a serem escolhidos e consumidos.

Magali do Nascimento Cunha faz uma tentativa de organização de mosaico religioso classificando-o em protestantismo histórico de migração (ex. Luterana); protestantismo histórico de missão (ex. Presbiteriana); pentecostalismo histórico (ex. Assembléia de Deus); pentecostalismo de renovação ou carismático (ex. Batista Renovada); pentecostalismo independente (ou neopentecostalismo) (ex. IURD); e pentecostalismo independente de renovação (ex. Renascer em Cristo)³⁴¹.

Temos, desde a introdução desse trabalho, nos preocupado com a difícil questão da relação do Cristianismo com a Cultura e do agravamento desta relação dada a influência da antropologia platônica sobre o pensamento cristão construído ao longo de séculos. No caso da implantação do Protestantismo no Brasil houve um claro estranhamento por parte dos missionários com a cultura do nosso País.

A ética puritana de restrição de costumes no Brasil representava uma forma de comunicar a negação do catolicismo e marcar a identidade protestante. A abstinência de bebida alcoólica, do fumo, da participação em festas dançantes e populares, em especial o Carnaval, e dos divertimentos populares como o teatro, o cinema, a música popular deveria dizer ao mundo que os protestantes eram diferentes.³⁴²

³⁴⁰ Cf. ALENCAR, Gedeon Freire de. Matriz Pentecostal Brasileira: Assembléia de Deus. In: **Simpósio 48**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 19-21. O autor propõe uma tipologia que abrangeria o assembleianismo rural, o urbano, o autônomo e o difuso.

³⁴¹ CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: MAUAD/MYSTERIUM, 2007. p. 14-15.

³⁴² CUNHA, 2007, p. 179.

Ao afirmarmos essa resistência dos protestantes à cultura brasileira não estamos nos referindo à cultura em geral, mas, àquilo que podemos chamar de cultura popular: folclore, músicas, danças, ritmos, festas populares, brincadeiras, etc. Entretanto, em relação à cultura mais clássica, política, intelectualizada e acadêmica, houve, em muitos momentos, bastante identificação. Por exemplo, como já sublinhado, com os liberais-modernistas do século XIX, com as forças conservadoras que promoveram o golpe militar em 1964, com as eleições presidenciais de 1989 que elegeram Fernando Collor de Mello com amplo apoio dos evangélicos, etc.

Mas há um novo fenômeno que nos surpreende sobremaneira ao olharmos para o quadro evangélico brasileiro atual: a construção de uma cultura gospel. Essa cultura não respeita fronteiras e está presente em praticamente todo o universo das igrejas evangélicas no Brasil. A proposta gospel visa exatamente superar a clássica separação dualista igreja-mundo dos evangélicos de outrora. O crente gospel dança, houve rock, funk, pagode, usa roupa da moda, valoriza o corpo, os ambientes de consumo por excelência, os shopping centers, etc. Ou seja, o gospel insere-se na modernidade, ou, mais precisamente, na pós-modernidade. Acontece que, aqui e acolá, ela toma rumos diferentes e destaca aspectos diferentes da religiosidade “crente”. No neopentecostalismo da IURD, por exemplo, com aquilo que nos parece uma mudança de estratégia, uma vez que na década de 1990 a postura dos líderes dessa denominação era de ataque virulento contra a religiosidade popular brasileira, católica, umbandista e candomblecista, agora faz-se uma incorporação consciente de elementos dessas religiosidades em nome de uma certa inculturação da fé, o que alguns já chamam de “umbandização evangélica”. O que falar desse uso sincrético dos símbolos da religiosidade tipicamente brasileira fruto do casamento entre o mundo do catolicismo lusitano, das religiões indígenas e das religiões afros em cultos evangélicos?

Como outro exemplo, podemos citar a Igreja Renascer em Cristo que promove eventos de música evangélica que no final das contas não se sabe muito bem se é um show, louvor, espetáculo para pura diversão, evangelização, ou outra coisa qualquer. Os cantores/as são chamados de “artistas gospel”. A maioria desses “artistas gospel” é oriunda de lares evangélicos pentecostais. Mas, dos anos 90 para

cá um novo fenômeno tomou conta desse “mercado”: o artista convertido ao gospel: Mara Maravilha, Baby (Consuelo) do Brasil, Wanderley Cardoso, Nelson Ned e Rodolfo (ex Raimundos), são apenas alguns exemplos³⁴³. Dada a proibição dos fiéis freqüentarem shows seculares, cria-se uma alternativa gospel para a diversão dos jovens. Na Igreja Bola de Neve Church o púlpito é uma prancha de surf, os pastores geralmente são surfistas e pregam no culto vestindo bermudões. Enfim, os exemplos se multiplicam.

Diante desse novo fenômeno, perguntamos: essa assimilação de ritmos, estilos musicais, danças e coreografias representam uma inculturação legítima da fé?³⁴⁴ Não seria isto também fruto do dualismo sagrado *versus* profano? Não seria isto uma estratégia para afastar as pessoas do “mundo”? Em meio a toda essa onda modernista nesse universo gospel não permaneceriam os discursos fiéis ao cardápio puritano-pietista-moralista? Por baixo desse verniz de inculturação, não resistiriam as velhas categorias avivalistas: conversionismo, apocalipsismo e ética seletiva? O ascetismo, nesse ambiente gospel, não continuaria presente com nova roupagem? Por exemplo, a música é moderna, as danças são permitidas, os diversos ritmos desejáveis, a roupa é fashion, mas tudo isso dentro do *locus* evangélico. Tudo isso vale, mas quando feito por nós, pois, dessa forma, essas coisas passariam por uma purificação, uma lavagem espiritual, receberiam a marca da unção divina. Essas coisas valem desde que feitas para a glória de Deus. Entenda-se glória de Deus como sinônimo de ter sido feito sob liderança dos evangélicos. Insistimos: não seria isso uma versão pós-moderna do antigo ascetismo cristão, da separação sagrado-profano, igreja-mundo?

Como palavra final, afirmamos que não é nosso desejo propor um protestantismo perfeito. Se assim o fizéssemos, correríamos o risco de cair também no idealismo platônico. Até porque assumimos a profunda complexidade que representa a implantação e o crescimento do protestantismo no Brasil. O quadro é por demais intrincado para dele fazermos afirmações definitivas e contundentes. Também assumimos as contingências históricas, as idiosincrasias de cada época e

³⁴³ CUNHA, 2007, p. 93.

³⁴⁴ Lutero já usara o método chamado contrafação para substituir as letras de canções populares por conteúdos sacros. Cf. CUNHA, 2007, p. 99.

a natural dificuldade dos atores superarem essa confluência de fatores que são políticos, econômicos, sociais, culturais, religiosos, e até psicológicos. Contudo, um pouco de utopia não nos fará mal, sendo a utopia elemento constituinte da escatologia cristã.

Concluimos com as palavras de Julio Zabatiero em aula ministrada para uma turma de teologia na Faculdade Unida em 2008 e que tomo a liberdade aqui de reproduzir de forma livre e parafraseada: “ao invés de olhar para o mundo como o inimigo a ser vencido, as igrejas podem optar pelo caminho da encarnação – ou seja, o caminho da solidariedade missionária, assumindo seu papel de comunidade cidadã. Esse seria o caminho da contextualização crítica. Quando o Evangelho se encarna nas igrejas, elas assumem a sua condição de comunidades includentes (não sendo discriminatórias), terapêuticas (libertando da culpa e do medo), solidárias (não vivendo em função de seu próprio crescimento). Podemos ser comunidades que assumem suas fraquezas e limitações não afirmando a propriedade de “verdades absolutas” impermeáveis ao diálogo crítico, sejam elas derivadas da religião, sejam derivadas da ciência, mas busque – a partir da Bíblia e da tradição cristã – consensos éticos para transformações sociais viáveis. Também podemos praticar uma teologia que não esteja centrada em dogmas, mas na descrição do compromisso pessoal e comunitário com a contextualização crítica do Evangelho. Acrescentemos a isso, uma teologia evangelicamente crítica das instituições, organizações e movimentos cristãos, em busca de seu deslocamento dos modelos de cristandade para um modelo de igreja cidadã, atuante na esfera pública, assumindo co-responsabilidade pela gestão democrática da vida social. Finalmente, o caminho da contextualização crítica não tem um mapa pré-traçado, deve ser construído no próprio caminhar, assumidos os riscos da vivência plena do Evangelho na experiência pessoal e comunitária; praticando uma reflexão teológica não-fundamentalista, posto que anti-cristã e uma imersão missionária em uma realidade que não pode ser controlada pela própria igreja, mas que demanda uma plena e desafiadora humanização”.

Assim, precisamos privilegiar uma leitura da antropologia bíblica que tenha como referencial o universo semítico com sua visão da integralidade do ser humano. Isso é o que nos propomos fazer no próximo capítulo.

4. ESPÍRITO E CORPO – UNIDADE FUNDAMENTAL DO SER HUMANO NA VISÃO BÍBLICA

Da constatação de que há profunda divergência entre as concepções grega e hebraica quanto à antropologia concluir-se-á que o resultado será uma teologia híbrida em quase todas as suas dimensões, de forma abrangente e definitiva. Como resultado da infiltração da filosofia grega na teologia cristã e o afastamento desta da visão semítica monista do ser humano, não apenas a antropologia, mas a cristologia, a soteriologia, a escatologia, a eclesiologia, a prática pastoral, enfim, o pensamento cristão e, conseqüentemente, a práxis cristã, helenizaram-se, num dualismo profundo³⁴⁵.

Uma das prováveis causas do desprezo platônico pelo corpo remonta ao pensamento de Homero o qual fazia uso da palavra *sôma* para referir-se ao cadáver ou corpo morto, abandonado pela *psyché*³⁴⁶. Devemos afirmar de início e de maneira clara, “o semita não conhece uma alma sem corpo, nem possui palavra correspondente para isso”.³⁴⁷ Com isto, não negamos que as Escrituras destaquem aspectos do ser humano, certamente ela o faz. Entretanto, seu modo de pensar é sempre global, sempre reflete sobre a pessoa humana em sua complexidade, em suas várias dimensões, e estas, integradas em uma unidade de força vital “pela qual ele [o ser humano] originária e continuamente está relacionado com Deus e com o mundo político-social que o cerca”.³⁴⁸ Vejamos esta visão como descrita no Antigo e

³⁴⁵ Convém lembrar que o pensamento grego não é monolítico. O mesmo possui várias correntes e não se resume na concepção pitagórica-platônica a qual nos referimos neste trabalho. Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 27.

³⁴⁶ Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 28.

³⁴⁷ BOFF, 1973, p. 68.

³⁴⁸ FIORENZA e METZ, 1972, p. 32.

Novo Testamento.

4.1 O legado do Antigo Testamento para uma antropologia da unidade da pessoa humana

Em seu clássico *Antropologia do Antigo Testamento*, Hans Walter Wolff chama nossa atenção para os equívocos que se produziram na tradução do texto hebraico do Antigo Testamento para sua versão grega, a Septuaginta. Assim, Wolff se lança à tarefa de identificar até que ponto a filosofia helênica deturpou o significado semítico-bíblico dos termos usados no Antigo Testamento em referência ao ser humano. Segundo ele, uma das graves conseqüências de uma tradução descuidada, foi que isto acarretou numa antropologia dicotômica ou tricotômica, “na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua”.³⁴⁹

O Antigo Testamento, mormente os textos javistas, se ocupam da tarefa de interpretação da vida, do que é o ser humano, suas múltiplas relações, o problema do sofrimento e do mal, as origens das coisas etc. Nesta empreitada, o javista lançou mão de uma rica terminologia antropológica³⁵⁰. A tradução destes termos hebraicos sempre, ou quase sempre, por *psyché*, *alma* no pensamento grego, produz, como já se disse, graves erros. Por conseguinte, Wolff discorre sobre os vocábulos hebraicos que descrevem a pessoa humana apontando suas várias significações e possibilidades de tradução. Seguindo seu pensamento, vejamos quais são estes termos e seus sentidos.

4.1.1 *Néfesh*

Em diferentes contextos, o termo hebraico *néfesh*, pode significar garganta, pescoço, anelo, alma, vida, pessoa ou pronome. Isto ocorre porque o hebreu utiliza-

³⁴⁹ WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 29.

³⁵⁰ Cf. HAGSMA, 1998, p. 20.

se da mesma palavra para expressar seu pensamento, onde outros idiomas teriam uma variação³⁵¹. Deste modo, será o contexto que irá determinar seu significado. Não obstante, este termo tão importante da antropologia veterotestamentária, é quase sempre traduzido por *psyché* (alma). *Néfesh* aparece 755 vezes no Antigo Testamento. Destas, a Septuaginta traduz o termo 600 vezes por *psyché* (alma) em um flagrante reducionismo de seu sentido mais amplo.

Vejam algumas passagens que exemplificam nossa argumentação. Em Gênesis 2:7, “Javé Deus formou o ser humano do pó da terra e soprou nas suas narinas o fôlego da vida; assim o ser humano se tornou uma *néfesh* vivente”. Neste caso, *néfesh* não pode ser traduzido por alma, mas deve ser visto como expressão da integralidade do ser humano, em especial com sua respiração. Neste sentido, o ser humano não tem *néfesh*, mas é *néfesh*³⁵². Este ser humano, formado do pó da terra, não tem vida enquanto não recebe este sopro divino. Ato contínuo, não há aqui distinção entre corpo e alma. Este não é um corpo sem alma, mas um ser humano sem vida. Neste versículo temos um paradigma da antropologia veterotestamentária³⁵³.

Quando *néfesh* refere-se a um membro do corpo (garganta, por exemplo), este deve ser compreendido em suas atividades específicas (a via do alimento), “e estas, por sua vez, são concebidas como características de todo o ser humano”.³⁵⁴ Textos como Isaías 5:14, Habacuque 2:5, Salmos 107: 5, 9, Eclesiastes 6:7 apontam para a fome e a sede da *néfesh*, falam da *néfesh* desfalecida e ressequida, saciada e enchida, em referência clara não à alma, mas à garganta como símbolo do ser humano em sua totalidade. Por isso, para Wolff *néfesh* é o ser humano necessitado.

Em outros textos o termo hebraico *néfesh* é utilizado em alusão à *respiração* (Jeremias 2:24, 15:9; Jó 11:20; Gênesis 35:18; I Reis 17:21s.; II Samuel 16:14 etc). Para os semitas “o ato de comer, de beber e de respirar realizava-se na garganta;

³⁵¹ Cf. HAGSMA, 1998, p. 20.

³⁵² Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 33. Neste mesmo trecho, em nota de rodapé, os autores citam W. Eichrodt o qual afirma “(...) a palavra significa, principalmente e antes de tudo, a vida e... a vida ligada a um corpo. Por isso, a *néfesh*, com a morte, deixa de existir... Pode-se dizer exatamente que a *néfesh* morre”. Ao contrário da concepção grega-platônica e da teologia cristã que daí surgiu, que afirmam que a alma – tradução mais comum de *néfesh* – sobrevive ao corpo, posto que é eterna e imortal.

³⁵³ Cf. HAGSMA, 1998, p. 21.

³⁵⁴ WOLFF, 2008, p. 35.

assim, ela era simplesmente a sede das necessidades elementares da vida”.³⁵⁵

Quase sempre *néfesh* é utilizado para designar órgãos vitais, os quais exigem satisfação, sem o qual o ser humano morre. Isto é possibilitado pelo pensamento estereométrico-sintético utilizado pelos escritores do Antigo Testamento para descrever órgãos do corpo em referência à totalidade do ser humano. Por exemplo, Provérbios 18:15: “Um coração sensato adquire conhecimento e o ouvido dos sábios procura conhecimento”. Quem adquire e busca conhecimento é o ser humano descrito aqui como coração e ouvido.

Néfesh também é utilizado como *pescoço* no Livro de Salmos 105:18, “Apertaram em cadeias os seus pés, a sua *néfesh* foi posta em ferros” (também em Salmos 44:26; Salmos 119: 25; Gênesis 37:21; Jeremias 4:10). O que está sendo ameaçado nestes textos é o ser humano (pescoço) que necessita de auxílio.

Néfesh descreve, além disso, o ser humano que *anseia* ou *anela* por algo, bom ou ruim. “(...) quando o mal (Provérbios 21:10), a realeza (II Samuel 3:21; I Reis 11:37) ou Deus (Isaías 26:9) se tornam o objeto dos desejos ou quando o objeto está inteiramente ausente (Provérbios 13: 4, 19), então *néfesh* designa o desejo como tal, o impulso da ânsia humana como sujeito do desejar”.³⁵⁶

Verdadeiramente, uma das possibilidades de tradução de *néfesh* é *alma* (Jó 19:2; 30:25; Salmos 42:2; Isaías 53:11). Em todas estas passagens *alma* traduz os sentimentos e emoções vivenciados por um ser humano nas mais variadas situações da vida, jamais no sentido grego de alma imortal e em conflito com o corpo.

Néfesh pode descrever a vida mesma. Assim, em Êxodo 21:23ss. lemos, “se ocorrer um acidente, darás *néfesh* por *néfesh*, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé”. Ou ainda, a própria pessoa humana como em Levíticos 23:30: “Toda *néfesh* que neste dia fizer qualquer trabalho, esta *néfesh* exterminarei do meio do seu povo”.

Finalmente, Wolff demonstra a utilização de *néfesh* como pronome pessoal. Sansão, ao derrubar as colunas da casa dos filisteus, exclama “morra eu (*néfesh*) com os filisteus”. Ou Balaão em Números 23:10, “que eu (a minha *néfesh*) morra a morte dos justos”. Assim, em alguns contextos a melhor tradução de *néfesh* seria

³⁵⁵ WOLFF, 2008, p. 39.

³⁵⁶ WOLFF, 2008, p. 42.

simplesmente *pessoa* ou *ser*. Por exemplo, em Levíticos 2:1: “Quando *alguma pessoa (néfesh kî)* fizer oferta de manjares ao Senhor...”. Ou em Jeremias 52: 28, 29: “(...) Este é o povo que Nabucodonosor levou para o exílio (...) oitocentas e trinta e duas *pessoas (néfesh)*”.³⁵⁷

Em resumo, *néfesh* não descreve uma parte da pessoa humana, muito menos uma parte da pessoa humana em contraposição a outra parte desta mesma pessoa. *Néfesh*, em seus mais variados usos, é o ser humano. “Quando a garganta sente fome, é o próprio homem que tem fome, quando a *néfesh* deseja algo e o exige, é todo homem que o exige e deseja. Neste contexto a palavra *néfesh* significa, em sentido translato, o homem todo, na medida em que ele visa alcançar algo”.³⁵⁸

Em nenhuma destas aplicações cabe a compreensão grega da alma imortal aprisionada em um corpo. As 600 vezes que a Septuaginta traduz *néfesh* por *psyché*, lida em um contexto grego com sua mundividência helênica-platônica, infelizmente, ajudou a consolidar uma antropologia teológica dualista em contraposição à visão semítico-veterotestamentária de ser humano integral.

4.1.2 *Basar*

O termo hebraico *basar* pode significar carne, corpo, parentesco ou fraqueza. A palavra ocorre 273 vezes no Antigo Testamento, sendo que em 104 vezes a referência é a animais. Isto demonstra que *basar* fala de algo típico tanto de seres humanos quanto de animais³⁵⁹. Em Isaías 22:13 temos um exemplo de utilização de *basar* para designar a carne animal. Já o relato de Gênesis 2:21 que descreve a criação da mulher a partir de uma parte do ser humano, fala de *basar* como de um pedaço de carne do corpo humano, em oposição aos ossos. Vale lembrar que o hebreu tem apenas a palavra *basar* para designar aquilo que o grego

³⁵⁷ WALTKE, Bruce K. Nepesh. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER Jr., Gleason L. e WALTKE, Bruce K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2005. p. 985.

³⁵⁸ FIORENZA e METZ, 1972, p. 33.

³⁵⁹ Cf. WOLFF, 2008, p. 57.

expressa utilizando os conceitos de *sarx* (carne) e *sôma* (corpo)³⁶⁰.

Assim, *basar* é utilizado para descrever uma parte visível do corpo. Não obstante, pode ser utilizado também para descrever o corpo todo. Encontramos esta aplicação em Números 8:7: “Fazer passar uma navalha por todo o ser *basar*” (isto é, por todo o seu *corpo*). Em algumas passagens, ao descrever todo o corpo, *basar* torna-se sinônimo de pronome pessoal: “Não há nada são no meu *basar*, por causa da tua ira” (Salmos 38:4a), ou “O medo de ti faz estremecer o meu *basar*, temo os teus juízos” (Salmos 119:120).

Outra possibilidade é a utilização de *basar* para designar *parentesco*. Judá afirma em relação a José: “Ele é nosso irmão, nosso *basar*”. Assim também em Gênesis 29:14; Gênesis 2:23; Juízes 9:2; II Samuel 5:1; 19:13s. Este parentesco aplica-se tanto a membro da mesma família ou clã, quanto àquilo que une o gênero humano (Isaías 40:5, 6; 49:26b; Salmos 136:25)³⁶¹.

Finalmente, temos *basar* designando a pessoa humana como limitada, fraca e deficiente: “Espero em Deus; não temo. Que me pode fazer *basar*?” (Salmos 56:4). Por isso, o termo nunca é utilizado para descrever Deus, mas, é usado muitas vezes, como algo tipicamente humano em oposição a Deus. Assim, Jó pergunta a Deus: “Será que tens olhos de carne (*basar*)? Olhas como um ser humano olha?” (Jó 10:4). Ou ainda, em referência a Senaqueribe, o poderoso rei da Assíria: “Com ele está só um braço de *basar*. Mas conosco está Javé, nosso Deus, para nos ajudar” (II Crônicas 32:8).³⁶²

Portanto, *basar* descreve a pessoa humana toda em suas deficiências, suas limitações características, sua efemeridade, esta também compartilhada pelos animais, a solidária união de todo gênero humano em sua fraqueza ética. “A carne é transitória, fraca e mortal”.³⁶³ Diante de tal fragilidade, sobressai um Deus que retém sua ira e que providencia a força vital necessária para o ser humano viver. “(...) o Deus espiritual é contrastado com o homem carnal”.³⁶⁴ Fiorenza e Metz concluem afirmando:

³⁶⁰ Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 33.

³⁶¹ Cf. WOLFF, 2008, p. 61-62.

³⁶² Cf. WOLFF, 2008, p. 64.

³⁶³ OSWALT, John N. *Basar*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER Jr., Gleason L. e WALTKE, Bruce K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2005. p. 228.

³⁶⁴ OSWALT, 2005, p. 228.

Neste sentido é *basar* um designativo de parentesco, que exprime uma comunidade e um liame íntimo de importância vital. ‘Nossa carne’ significa, então, ‘nosso irmão’ (Gn 37:27) ou também ‘nosso próximo’ (Is 58:7) e a expressão ‘toda a carne’ inclui toda a humanidade em sua criaturidade perante Deus. Aparece aqui, bem nitidamente, que a palavra ‘carne’ não só acentua a integridade individual do homem – em oposição à antropologia dualista – mas que esta palavra exprimia originariamente também a realidade inter-social e, até certo ponto, a existência ‘política’ – divergindo de toda antropologia individualista, que em certas circunstâncias talvez acentuasse a integridade do indivíduo, mas conservava o seu ‘estado de próximo’ como uma espécie de subproduto, como algo derivado.³⁶⁵

Ou seja, *basar* fala do ser humano integral e de sua absoluta integração com toda a humanidade, ao contrário do grego que com *sarx* refere-se a uma parte específica do ser humano – e uma parte ruim, segundo esta visão. *Basar* é indivíduo/humanidade carente e necessitado diante de Deus. O que está em foco aqui é sua condição de fraqueza e debilidade. “*Basar* não pode tampouco ser traduzido simplesmente por corpo”.³⁶⁶ Pelo menos, não no sentido grego de compreensão de um corpo/carne caixão da alma.

4.1.3 *Rûach*

Rûach ocorre 389 vezes no Antigo Testamento e designa, segundo Wolff, em diferentes contextos vento, respiração, força vital, espírito(s), temperamento, força de vontade. O termo pode ser utilizado significando uma força da natureza, o vento e, em 35% dos casos, *rûach* é utilizado em referência a Deus³⁶⁷.

Rûach refere-se ao ar em movimento (Gênesis 1:2; 3:8; Deuteronômio 32:11; Isaías 7:2). Digno de nota é que *rûach* descreve o divinamente poderoso em contraste com *basar*, o humanamente débil. *Rûach* é “um fenômeno poderoso, do qual Javé tem o poder de dispor”.³⁶⁸

Em relação ao ser humano o termo é utilizado em referência à respiração.

³⁶⁵ FIORENZA e METZ, 1972, p. 34.

³⁶⁶ RUBIO, 2006, p. 321.

³⁶⁷ Cf. WOLFF, 2008, p. 67.

³⁶⁸ WOLFF, 2008, p. 68.

Este “vento”, força vital do ser humano, é dado por Deus (Zacarias 12:1). É assim que, os ossos revestidos de carne, músculos e pele somente tornam-se corpo com vida após receber a *rûach* de Javé (Ezequiel 37:6ss.). Sem a *rûach* o ser humano não tem vida. Uma vez privado da *rûach* o ser humano morre (“volta a Deus”, Eclesiastes 12:7; Salmos 146:4).

Acerca dos deuses é dito que “no interior dos ídolos de madeira ou de pedra, não há *rûach*, isto é, respiração e, assim, nenhuma força vital, sem a qual não é possível despertar e levantar-se (Habacuque 2:19)”.³⁶⁹

A *rûach* de Javé não concede apenas vida biológica, mas é sua palavra criadora (Salmos 33:6); concede aos seus servos força especial para o combate (Juízes 3:10); com a *rûach* de Javé, Sansão pode despedaçar um leão (Juízes 14:6); Saul é transformado em um outro homem (I Samuel 10:6); recebe-se o carisma da profecia (Números 24:2s.; Ezequiel 11:5; Isaías 42:1); Em Gênesis 41:38, faraó procura “um homem no qual está a *rûach* de Deus”, ou seja, um homem “prudente e sábio” (v. 33, 39). Em face dessas constatações, podemos conceber a *rûach* como a força vital de Javé que se torna também característica antropológica. “Sem a energia da *rûach* de Deus, não se pode entender o ser humano autorizado”³⁷⁰, agraciado com dons especiais.

Rûach também é utilizado como um ente (um espírito) que está a serviço de Javé (I Reis 22:21-23; Números 11:17, 25s.). Como descrição de um estado de espírito da pessoa (I Reis 10:5; Jó 15:13; Juízes 8:3; Deuteronômio 2:30). Estes últimos textos apontam para a disposição mental do ser humano. Também em Provérbios 18:14: “A atitude de um homem pode suportar uma doença, mas um ânimo (*rûach*) abatido, quem o atura?”.³⁷¹

Finalmente, a *rûach* descreve o sopro de Javé que desperta a vontade humana para agir. Em Esdras 1:5 lemos acerca dos exilados “cuja *rûach* Deus despertou, para subirem, a fim de construir a casa de Javé em Jerusalém”.

Com tais considerações, não podemos simplesmente traduzir *rûach* por “espírito” sem esperarmos perder o sentido original do termo, o qual descreve não um espírito antagônico a matéria, mas o ser humano como alvo da ação criadora de

³⁶⁹ WOLFF, 2008, p. 69.

³⁷⁰ WOLFF, 2008, p. 71-72.

³⁷¹ WOLFF, 2008, p. 74-75.

Deus, concedendo-lhe vida e dons para viver esta vida também de forma criativa. “Esta palavra é, por isso, usada às vezes para expressar um carisma especial, concedido por Deus e que capacita e inspira os homens para realizações especiais a serviço da história da salvação”.³⁷²

4.1.4 *Lebab/Leb*

A palavra *leb* ou sua variante *lebab* é a mais utilizada no Antigo Testamento para exprimir o conceito antropológico, sendo encontrada 858 vezes. Aplicada quase que exclusivamente ao ser humano seu sentido pode ser traduzido por coração, sentimento, desejo, razão, decisão da vontade e o ‘coração’ de Deus³⁷³.

Raras vezes a palavra é utilizada em referência ao órgão humano (o coração) com suas funções fisiológicas (I Samuel 25:37s.). Na maior parte das vezes, *leb* ocorre de forma figurada. “Na Bíblia, as atividades essenciais do coração humano são de natureza intelectual-psíquicas”.³⁷⁴ Ou seja, a localização anatômica do coração, serve aos autores bíblicos como metáfora daquilo que é inescrutável, inacessível e oculto na pessoa humana. Pelo menos, inacessível aos seres humanos, mas não a Deus. Assim, temos como exemplo Provérbios 24:12: “Se dizes: ‘Mas nós não sabíamos nada disto!’, aquele que sonda os *corações* o perscruta.” Também em Provérbios 15:11 encontramos: “Perante Javé estão descobertos mesmo o mundo inferior e a mansão dos mortos, quanto mais os *corações* dos filhos dos seres humanos”. Ou ainda, “Ele conhece os segredos do *coração*” (Salmos 44:22).

Por conseguinte, cabe refletirmos sobre as várias aplicações metafóricas de *leb*. Os autores veterotestamentários recorrem a *leb* para referirem-se a que atitudes ou características dos seres humanos?

Em primeiro lugar, o termo *leb* é utilizado figuradamente para descrever as emoções e sentimentos humanos. Quando angustiado o salmista ora: “Desfaze as

³⁷² FIORENZA e METZ, 1972, p. 33.

³⁷³ Cf. WOLFF, 2008, p. 79.

³⁷⁴ WOLFF, 2008, p. 85.

aflições do meu *coração*! Conduze-me para fora das minhas angústias” (Salmos 25:17). Manter-se sereno e tranqüilo tem reflexos positivos para toda a vida: “A vida do corpo é um *coração* sereno, mas o excesso de zelo é a gangrena dos ossos” (Provérbios 23:17). Lemos também em Provérbios 15:13: “Um *coração* alegre torna risonho o rosto, enquanto a aflição do *coração* abate o ânimo vital”. Ou ainda, “Um *coração* alegre favorece a saúde, enquanto um ânimo abatido consome o corpo” (Provérbios 17:22). Vemos nestes textos que a citação do *coração* não serve para exprimir o que se pensa deste órgão em termos fisiológicos, mas, o mesmo torna-se símbolo dos mais variados sentimentos humanos.

Além de sentimentos, a palavra serve também para expressar os desejos do ser humano. Este desejo pode ser pela mulher do próximo: “não desejes no *coração* a sua beleza” (Provérbios 6:25). Também Jó declara que jamais “o seu *coração* correu atrás dos seus olhos” (Jó 31:7). Ou seja, ele jamais sucumbiu aos seus desejos.

É bastante significativo que o termo *leb* seja também utilizado para descrever funções intelectuais e racionais. Assim, o *coração* não simboliza tão somente as emoções e sentimentos humanos, mas, sobretudo, a capacidade de compreensão. Citando Deuteronômio 29:3, Wolff afirma que “assim como os olhos são destinados para ver e os ouvidos para ouvir, o *coração* foi feito para entender”. E ele continua dizendo “ele [o *coração*] deixa de cumprir sua função mais própria quando, obstinado, se nega à compreensão” (Isaías 6:10)³⁷⁵. Podemos conferir esta aplicação do termo *leb* em Provérbios 15:14, “o *coração* do sensato procura o conhecimento”, e no Salmos 90:12, “ensina-nos a contar os nossos dias, para adquirirmos um *coração* sábio”. *Leb*, em nossos dias, seria utilizado para descrever aquilo que entendemos por *razão*.

Ao contrário de nós, o israelita teria muita dificuldade em distinguir a teoria da prática. Desse modo, o *coração* torna-se tanto centro do entendimento quanto da vontade humana³⁷⁶. Em Provérbios 16:9 lemos “o *coração* do ser humano planeja o seu caminho, mas Javé dirige o seu passo”, e no Livro de Salmos 20:4, “Ele te conceda de acordo com o teu *coração* e te realize todos os planos”. Nestas passagens a reflexão vem sempre acompanhada da ação. Sendo o *coração* (*leb*) o

³⁷⁵ WOLFF, 2008, p. 89.

³⁷⁶ Cf. WOLFF, 2008, p. 96.

local onde nasce a resolução para agir de acordo com o conhecimento, ele adquire também a significação de consciência moral (I Samuel 24:6). É ali que se tomam decisões certas e erradas (Provérbios 6:18; 4:20-27; Êxodo 4:21; Deuteronômio 2:30, etc). Ele torna-se símbolo de compromisso ou não com a vontade de Javé. Este conduziu o povo pelo deserto “para te provar e reconhecer o que estava no teu *coração*, se cumpririas os seus mandamentos ou não” (Deuteronômio 8:2). Também em Provérbios 23:26, “meu filho, dá-me o teu *coração* e faze que as minhas orientações agradem aos teus olhos”. Quando o povo está endurecido e desobediente a Javé, um convite é feito: “circuncidai o prepúcio do vosso *coração* e não continueis a mostrar-vos obstinados” (Deuteronômio 10:16). Isto tudo é para que as ações que procedem do coração sejam agradáveis a Javé³⁷⁷.

Finalmente, *leb* também é utilizado em referência ao “coração” de Deus. O “coração” de Deus expressa a vontade de Javé. Assim, Javé diz a Jeú: “porque executaste zelosamente o que é justo aos meus olhos e inteiramente como está no meu *coração*, os teus descendentes até a quarta geração se assentarão no trono de Israel” (II Reis 10:30). Também descreve a boa vontade e o interesse de Deus sobre seu servo: “consagrei este templo que construístes, deixando o meu nome lá para sempre; também os meus olhos e o meu *coração* sempre hão de permanecer lá” (I Reis 9:3). O *leb* de Javé também é o lugar de decisões vitais: “como posso desistir de ti, Efraim (...). Virou-se em mim o meu *coração*, o meu arrependimento se inflama com veemência. Não executo a minha ira ardente (...) pois sou Deus e não um ser humano (...)” (Oséias 11:8s.). Há uma reviravolta no coração de Deus e Ele renuncia ao castigo³⁷⁸.

Portanto, *leb* descreve a pessoa humana em sua complexidade, seus sentimentos e emoções, seus desejos, sua capacidade de utilização do intelecto para compreender a vida e para agir de acordo com este entendimento, suas decisões morais e sua disposição de estar ou não em consonância com a vontade de Deus. Nada mais distante da alma imortal (*psyché*, termo utilizado na Septuaginta para traduzir *leb*) do pensamento pitagórico-platônico.

Diante das constatações acima, temos razões para afirmar que a transição do Cristianismo da influência semítica para a influência grega representou um

³⁷⁷ Cf. WOLFF, 2008, p. 96ss.

³⁷⁸ Cf. WOLFF, 2008, p. 105-106.

empobrecimento da antropologia cristã. Este empobrecimento antropológico teve reflexos em toda a teologia. Assim, temos como exemplo a concepção escatológica hebraica para a qual a salvação não é uma “salvação da alma”, individualista, mas uma participação histórico-futura no reinado de Javé sobre o mundo³⁷⁹. Ou seja, esta é uma compreensão de uma salvação que convida para uma participação social e política ativa. Esta concepção da salvação escatológica não tem nada daquela recompensa individualista no além, mas desafia a desempenharmos um papel de protagonistas nesta vida.

Também no que diz respeito ao pecado, encontramos um pensamento hebraico bem distinto do grego para quem a fonte e origem do pecado é o corpo. Para o hebreu “o pecado é uma ação do homem todo; não reside, como tal, no corpo mas no coração, isto é, no ‘mais íntimo’ do homem”.³⁸⁰

Da mesma forma, o Antigo Testamento emprega a palavra “carne” ou “toda a carne” para exprimir a relação entre Deus e a humanidade. Mesmo quando a palavra *basar* é empregada para revelar a total perdição moral do ser humano, isto não deve servir para fazermos uma distinção entre os componentes corporais e não-corporais do ser humano, desvalorizando o corpo humano em seu valor ético. A expressão “toda a carne” descreve a situação de toda a humanidade perante Javé. “O homem ‘carne’ é alguém com existência histórica, que compartilha com seu povo um futuro e por isso (...) é capaz de decisões históricas livres”.³⁸¹

Aqueles que afirmam a fé no Deus **criador** de todas as coisas, devem também afirmar a fé no Deus **salvador** de todas as coisas. Como assinala Alfonso García Rubio:

É a fé bíblica no Deus criador que leva a rejeitar e a superar com toda radicalidade as visões dualistas que estabelecem uma ruptura dicotômica entre espírito e matéria, entre alma e corpo, e desenvolvem uma relação de exclusão entre ambos. O ser humano concreto com a sua diversidade de aspectos e dimensões é criado pelo Deus que é simultaneamente salvador. Não existem dois princípios criadores (o princípio bom, que estaria na origem da realidade espiritual, e o princípio mau, origem da realidade material), mas a ação criadora amorosa do Deus que é também salvador.³⁸²

³⁷⁹ Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 35.

³⁸⁰ FIORENZA e METZ, 1972, p. 35.

³⁸¹ FIORENZA e METZ, 1972, p. 36.

³⁸² RUBIO, 2006, p. 323-324.

4.2 O conceito de ser humano integral no Novo Testamento

Ao contrário do estudo da antropologia veterotestamentária, precisamos assumir que o estudo, e a demonstração, de que a antropologia do Novo Testamento preserva um conceito de integralidade do ser humano não é tão fácil. De fato, a teologia paulina (e, sobretudo ela) é bastante controversa neste aspecto. Há aqueles que acham que Paulo se deixou influenciar pela filosofia não-judaica e, em suas cartas, na hipótese de estarem certos, teríamos um sincretismo antropológico com elementos da cultura semítica e elementos da cultura grega. Por outro lado, há aqueles que, na contramão deste pensamento, afirmam que Paulo se contrapôs ao pensamento não-judaico e que suas principais fontes são o Antigo Testamento e o judaísmo não helenizado³⁸³.

Os estudiosos do tema do dualismo, de modo geral, apontam para a necessidade de compreendermos o contexto no qual surgiu o Cristianismo, a saber, o judaísmo palestinese. O contraponto a este tipo de judaísmo é o judaísmo helenista ou alexandrino. Ora, o encontro do pensamento hebraico com estruturas não-hebraicas deu origem a um sistema sincrético no qual distingue-se concepções mais monísticas (palestinese) e concepções mais dualistas e dicotômicas (helenista)³⁸⁴.

Identificamos o judaísmo helenista – portanto, com tendências dualistas – na tradução do Antigo Testamento para o grego, a Septuaginta, na qual *néfesh* e *leb*

³⁸³ Cf. CHAMBLIN, J. K. Psicologia. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. e REID, D. G. **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2008. p. 1021-1034. O autor desenvolve um apanhado geral dos estudiosos da antropologia paulina elaborando um excelente resumo da controvérsia em torno do assunto. Chamblin demonstra que ao longo da história vários teólogos defenderam a dicotomia (e até a tricotomia) baseados no pensamento de Paulo, enquanto que outros, viram no apóstolo a defesa do antigo monismo semita. Também há aqueles que, como H. Lüdemann e C.H. Dodd, assumem que houve mudança nos escritos de Paulo, de início numa perspectiva judaica para um ponto de vista helenístico. Já Bultmann assinala simplesmente a possibilidade de termos contradição na teologia paulina, ora pendendo para o judaísmo, ora para o helenismo. W. D. Stacey não vê contradição. Para ele a teologia de Paulo era fundamentalmente cristã, utilizando-se normalmente da linguagem judaica, mas lançando mão de termos helênicos quando estes eram mais adequados para expressar seu pensamento. Também para R. Jewett, Paulo freqüentemente “tomava por empréstimo de seus parceiros de conversa termos antropológicos, redefinindo-os para satisfazer às necessidades de seu argumento”. J. K. Chamblin arrazoa sobre muitos outros autores disponibilizando importante material para pesquisa dos estudiosos da antropologia do apóstolo Paulo.

³⁸⁴ Cf. FIORENZA e METZ, 1972, p. 36.

são traduzidos por *psyché*. O deutero-canônico Livro da Sabedoria tanto separa a alma do corpo, quanto considera a alma superior ao corpo (cf. 8:17ss.; 9:15). Este processo helenizante do judaísmo alexandrino encontra seu apogeu em Filo de Alexandria em quem o dualismo alma-corpo está bastante consolidado, embora com algumas variações em relação ao pensamento grego.

Quanto ao judaísmo palestinese, seu fundamento está na antiga concepção hebraica, sofre, no entanto, certa influência do pensamento grego. Embora, sem sombra de dúvidas, em muitíssimo menor escala do que o judaísmo alexandrino. No judaísmo palestinese, “*néfesh* e *rûach* continuam a ser usados em sentido tradicional, mas começa a ser utilizado já com bastante freqüência o termo *nashamah*, aplicado só ao ser humano, e que designa o que o grego entende por “alma”.³⁸⁵ Assim, podemos afirmar que o judaísmo palestinese manteve-se na perspectiva hebraica, mas sob certo influxo da visão helênica³⁸⁶.

É no contexto do judaísmo palestinese – portanto, um judaísmo que preservou grande parte da herança monista – que se constrói a antropologia neotestamentária. As palavras usadas no Novo Testamento que descrevem sua visão do ser humano são *psyché*, *pnêuma*, *sarx*, *sôma* e *kardia*. Estes termos são os mesmos utilizados pelos filósofos gregos. Contudo, os autores neotestamentários dão a eles uma significação totalmente distinta. Parte do problema da antropologia cristã decorre de uma interpretação desses termos gregos a partir de uma concepção grega. *Mutatis mutandis* quando interpretamos estes termos a partir de uma visão semítica, nos aproximamos da intenção original dos autores cristãos³⁸⁷. Em conformidade com o pensamento estereométrico-sintético do ambiente semita, todas estas palavras podem significar tanto um aspecto do ser humano como o ser humano em sua inteireza. Vejamos cada um separadamente.

³⁸⁵ Cf. RUBIO, 2006, p. 324.

³⁸⁶ Cf. RUBIO, 2006, p. 324.

³⁸⁷ Cf. CULLMANN, Oscar. *Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 193.

4.2.1 *Psyché*

Semelhantemente ao hebraico *néfesh*, este termo designa a vida, mas também o ser humano inteiro, a pessoa concreta. Tendo sido escrito num contexto pré-filosófico, a utilização neotestamentária de *psyché* mantém a concepção semítica acerca da pessoa humana. Com o termo *psyché* designa-se o “eu”, a pessoa com suas potencialidades, a vida interior. Atentemos para a passagem do evangelho sinótico de Marcos, capítulo 8, nos versículos de 35 a 37. Sua análise nos mostra que em Jesus permanece o pensamento veterotestamentário. Reza o versículo 36 segundo muitas traduções: “Pois, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro, se vier a perder a sua alma (*psyché*)”. Fiorenza e Metz, discordando da interpretação de Harnack que via nestas palavras certo dualismo também em Jesus, chamam-nos a atenção do versículo precedente: “Pois quem quiser salvar a sua vida (*psyché*) perdê-la-á. Quem, porém, perder a sua vida (*psyché*) por mim e pelo evangelho, este a salvará”. Notem que a palavra *psyché* é traduzida por ‘vida’ pelos mesmos que, no versículo 36, a traduzem por ‘alma’. “A tradução ‘vida’, que evidencia mais nitidamente o significado da palavra hebraica e aramaica *néfesh*, deveria, conseqüentemente, ser adotada também no versículo 36”.³⁸⁸ Também no versículo 37 optou-se incompreensivelmente por ‘alma’ (“Que daria um homem em troca de sua alma (*psyché*)?”), quando o mais correto seria ‘vida’. Aqui *psyché* é uma sinédoque para designar a pessoa humana em seu todo. É, segundo o versículo 35, a perda da vida *toda* por amor a Cristo e ao evangelho que nos dará a possibilidade de experimentar a salvação escatológica, a ressurreição da *vida* e não de uma parte dela.

Outro texto dos evangelhos que exige uma explicação é a passagem de Mateus 10:28: “Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma (*psyché*); teme, antes, aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma (*psyché*) como o corpo”. A segunda parte do versículo nos mostra que a melhor tradução para *psyché* neste texto é vida e não alma. O que poderá perecer no inferno é *psyché* e corpo. A palavra *vida* traduziria melhor o aramaico *napshsa*.

³⁸⁸ FIORENZA e METZ, 1972, p. 39.

Cullmann cita J. Schniewind que sublinha que “só Deus pode destruir, além da vida terrestre, a vida celeste”.³⁸⁹

Também Günther Bornkamm, em sua abordagem da teologia paulina, não vê no termo *psyché* a alma imortal do ser humano, e sim, seguindo o pensamento do Antigo Testamento, “o ser humano nas suas manifestações cotidianas, nas suas atitudes, nos seus sentimentos”.³⁹⁰ Assim podemos entender Filipenses 1:27: “Vivei, acima de tudo, por modo digno do evangelho de Cristo, para que, ou indo ver-vos ou estando ausente, ouça, no tocante a vós outros, que estais firmes em um só espírito (*pnêumati*), como uma só *alma (psyché)*, lutando juntos pela fé evangélica”. Ou ainda, nesta mesma epístola capítulo 2, versículo 2, “completai a minha alegria, de modo que penseis a mesma coisa, tenhais o mesmo amor, sejais unidos de *alma*, tendo o mesmo sentimento”. Em ambos os casos, deseja-se expressar a idéia de unanimidade, ou seja, a mesma mentalidade ou a mesma intenção³⁹¹. Em I Tessalonicenses 2:8 a tradução revista e atualizada de Almeida afirma: “assim, querendo-vos muito, estávamos prontos a oferecer-vos não somente o evangelho de Deus, mas, igualmente, a própria *vida (psyché)*; por isso que vos tornastes muito amados de nós”. Certamente, a tradução de *psyché* por *vida* expressa mais corretamente a antropologia paulina.

Assumindo que existiam expressões dualistas no judaísmo nos tempos do apóstolo devido às influências helenistas, devemos afirmar que a principal fonte da antropologia paulina é o monismo veterotestamentário. Assim, em conformidade com o significado de *néfesh*, em Paulo *psyché* “nunca simboliza a parte superior da pessoa (Paulo nunca reúne *sôma* e *psyché* como as duas partes do todo) ou uma ‘alma’ desencarnada e imortal”.³⁹²

Nesta mesma linha Rudolf Bultmann afirma que Paulo “desconhece a concepção helenista-grega da imortalidade da alma (separada do corpo), tampouco usa *psyché* para designar a sede ou a força da vida espiritual que dá forma à matéria, como se tornara costume no grecismo”.³⁹³

São diversas as passagens que demonstram que a compreensão de Paulo

³⁸⁹ SCHNIEWIND, apud CULLMANN, 2000, p. 196.

³⁹⁰ BORNKAMM, Günther. **Paulo, Vida e Obra**. Santo André: Academia Cristã, 2009. p. 218.

³⁹¹ Cf. BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008. p. 261.

³⁹² CHAMBLIN, 2008, p. 1023.

³⁹³ BULTMANN, 2008, p. 260.

de *psyché* é coincidente com o uso veterotestamentário de *néfesh*, ou seja, a força da vida ou a própria vida (Romanos 11:3; 16:4; II Coríntios 1:23; Filipenses 2:30; I Tessalonicenses 2:8). *Psyché* é a “vitalidade especificamente humana, que é própria de seu eu como aspirante, volitivo, que está voltado para um objetivo”.³⁹⁴

Finalmente, assinalamos que quando *psyché* (alma) é utilizado em contraste com *pnêuma* (espírito) o que se deseja é apontar para a “vida natural do ser humano terreno em contraposição à vida sobrenatural”.³⁹⁵ Este é o caso de I Coríntios 2:14: “Ora, o homem natural (*psychikos anthrôpos* – o homem psíquico) não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente”. A expressão contrapõe a pessoa natural privada do Espírito de Deus, e não contraposição entre alma (coisas supostamente espirituais) e corpo (coisas terrenas e inferiores)³⁹⁶. Por isso, Fiorenza e Metz afirmam que em Paulo “a contraposição não existe entre *psyché* e *sôma*, mas entre *sarx* e *psyché* (I Coríntios 2:13ss.; 15:44ss.), de um lado, e *pnêuma*, de outro lado. Neste relacionamento *pnêuma* pode designar a força ou o espírito de Deus em sua relação com o homem”.³⁹⁷

Ou seja, a antropologia paulina, cujo melhor fundamento encontra-se no texto de I Coríntios 15, faz contraste entre o “homem psíquico” e o “homem pneumático”³⁹⁸. Por “homem psíquico” (*psychikos anthrôpos*), Paulo quer dizer o ser humano natural, voltado para si mesmo, autocentrado. Descreve assim, não uma parte do ser humano – sua alma – mas o ser humano inteiro em sua auto-suficiência em relação a Deus. Quando um semita utiliza a palavra *psyché* ele não quer dizer a mesma coisa que um grego quando utiliza a mesma palavra. Para este, *psyché* refere-se à alma imortal, antagônica ao corpo e querendo constantemente libertar-se dele. Para o semita Paulo, *psyché* descreve o ser humano vivendo sua vida egoísta, rebelde contra Deus. Veremos que, na antropologia paulina, a irmã gêmea de *psyché* é a *sarx*. O “homem psíquico” é o “homem carnal”.³⁹⁹

³⁹⁴ BULTMANN, 2008, p. 260-262.

³⁹⁵ BULTMANN, 2008, p. 262.

³⁹⁶ Cf. CHAMBLIN, 2008, p. 1022.

³⁹⁷ FIORENZA e METZ, 1972, p. 41.

³⁹⁸ Estudaremos o sentido desta expressão no tópico referente à palavra *pnêuma*.

³⁹⁹ Cf. BOFF, 1973, p. 73.

4.2.2 *Sarx*

Sarx (carne) é o equivalente grego para o *basar* hebraico. Tal como *basar* pode designar tanto o ser humano inteiro, como parentesco ou comunidade. Das 147 vezes que o termo aparece no Novo Testamento, 91 vezes são empregadas nas cartas paulinas ou deuteropaulinas para descrever tudo aquilo que é puramente humano⁴⁰⁰. Assim, este importante termo da antropologia neotestamentária “designa o homem fechado sobre si próprio, na sua autonomia orgulhosa que o leva a rejeitar as possibilidades oferecidas por Deus. Mas, note-se bem, é o ser humano inteiro quem se fecha, não uma parte dele”.⁴⁰¹

A definição acima descreve bem a proximidade de *sarx* e *psyché* na teologia paulina. Contudo, a influência do pensamento grego, nomeadamente o neoplatonismo, foi tão acachapante sobre a formação do mundo ocidental que quando dizemos alma e corpo ou espírito e corpo, em nossa mente estes termos possuem significados bem determinados. Corpo descreve a parte física, mortal e pecaminosa do ser humano e, alma ou espírito, a parte imaterial e imortal do ser humano e, portanto, aquilo que deve ser salvo⁴⁰². Mas, não é assim no pensamento semítico. Voltemos à antropologia paulina.

Em Paulo carne (*sarx*) é utilizado como sinônimo de pecado, ou seja, aquilo que afasta a pessoa humana de Deus. *Sarx* descreve o ser humano em rebeldia contra Deus. A “carne é fraca” (Marcos 14:38). Em um curioso texto da carta aos Colossenses lemos “Nele, também fostes circuncidados, não por intermédio de mãos, mas no despojamento do *corpo da carne*, que é a circuncisão de Cristo”. Veremos no próximo tópico que corpo (*sôma*) também descreve o ser humano inteiro, aquilo que deve ser ressuscitado. Neste texto de Colossenses aprendemos que o ser humano-corpo “pode transformar-se em *carne* pelo pecado” (“*corpo da carne*”)⁴⁰³. A carne deve ser derrotada, na linguagem bíblica, circuncidada. Já o corpo (ser humano) deve ser vivificado para, por fim, ser ressuscitado. Paulo

⁴⁰⁰ Cf. RUBIO, 2006, p. 325.

⁴⁰¹ RUBIO, 2006, p. 325.

⁴⁰² Cf. BOFF, 1973, p. 73.

⁴⁰³ Cf. BOFF, 1973, p. 73.

também fala em Romanos 6:6 em “corpo do pecado”, em “carne pecaminosa” em Romanos 8:3, “corpo de morte” em Romanos 7:24. Fala também em “corpo de humilhação” (Filipenses 3:21) e de “corpo de desonra” em I Coríntios 15:42. Ainda em I Coríntios 15:50 “a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus”. Mas, o corpo é para o Senhor (I Coríntios 6:13).⁴⁰⁴

Concluimos que o ser humano-carne é o ser humano sujeito às tentações e ao pecado, ao sofrimento e à morte. É a pessoa que se contenta em realizar-se somente nesta dimensão terrestre. É o ser humano autocontemplativo, fechado para os outros e para Deus⁴⁰⁵. Por isso Paulo pode dizer: “Porque os que se inclinam para a carne cogitam das coisas da carne; mas os que se inclinam para o Espírito, das coisas do Espírito. Porque o pendor da carne dá para a morte, mas o do Espírito, para a vida e paz. Por isso, o pendor da carne é inimizado contra Deus, pois não está sujeito à lei de Deus, nem mesmo pode estar. Portanto, os que estão na carne não podem agradar a Deus. Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se, de fato, o Espírito de Deus habita em vós...” (Romanos 8: 5-9a). Então, devemos afirmar que quando o grego utiliza *sarx* (ou *sôma*), ele designa a parte material e ruim do ser humano e que deve ser eliminada. Quando Paulo usa *sarx* ele tem em mente o *basar* semítico.

4.2.3 *Sôma*

O termo *sôma* é utilizado no Novo Testamento para designar tanto o cadáver (como em Homero) quanto o corpo vivo do ser humano. O apóstolo Paulo, como vimos no tópico anterior, o utiliza muitas vezes como sinônimo de *sarx*. Contudo, o apóstolo faz uma distinção significativa ao tratar da ressurreição. Aqui, “*sarx*, à medida que significa o ‘homem velho’, é chamada a desaparecer. O corpo, pelo contrário, é chamado à ressurreição”.⁴⁰⁶

É isto que lemos em Romanos 6:6 onde se diz: “sabendo isto: que foi

⁴⁰⁴ Cf. BOFF, 1973, p. 73.

⁴⁰⁵ Cf. BOFF, 1973, p. 87.

⁴⁰⁶ RUBIO, 2006, p. 326.

crucificado com ele o nosso velho homem, para que o *corpo do pecado* seja destruído, e não sirvamos o pecado como escravos”. O “corpo de pecado” é nossa carne (*sarx*), nossa natureza pecaminosa, esta deve ser destruída. O texto continua “ora, se já morremos com Cristo, cremos que também com Ele viveremos” (v.8) e “assim também vós considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus”. Mais adiante, em Romanos 8:23 lemos que estamos “aguardando a adoção de filhos, a ressurreição do nosso corpo”. Se *sarx* não é a carne propriamente dita, mas a natureza humana egocêntrica, corpo também não é o corpo propriamente dito (pelo menos não o corpo somente), mas o ser humano completo que deve considerar a si mesmo morto para o pecado e vivo para Deus. Está claro que Paulo não concebe uma existência humana futura depois da morte e consumação sem um *sôma* (I Coríntios 15:35ss.). A existência humana somente é possível como um ser somático⁴⁰⁷. Além disso, sobretudo em sua carta aos romanos o apóstolo deixa claro que é na corporeidade que se concretiza o discipulado obediente a Cristo (Romanos 6:12ss.). Afirma Käsemann: “Destrói-se o nexa da soteriologia paulina quando se duvida, por pouco que seja, que já para o apóstolo todos os caminhos de Deus com a sua criação começam e terminam na corporeidade. Não existe, para ele, ação divina que não tenda para ela, que não queira manifestar-se nela”.⁴⁰⁸ Assim também Fiorenza e Metz enfatizam que o apóstolo redige o texto que se encontra em I Coríntios 6:12 a 20 e todo o capítulo 15 da mesma epístola para condenar as influências gnósticas sobre os entusiastas do espírito da comunidade corintiana. Para Paulo a “carnalidade é o local da salvação”. Cristo nos salvou precisamente através da doação de sua vida, o que envolveu a entrega de seu corpo. A Ele pertenceremos plenamente, “se os nossos corpos lhe pertencerem”.⁴⁰⁹ Nisso se constitui a antropologia e escatologia paulinas.

Concluimos que o ser humano-corpo é a pessoa mesma, o “eu”, o ser humano em seu relacionamento social e político⁴¹⁰. Este ser-humano-corpo será ressuscitado. No dizer de Boff corpo é o que há de mais próximo para descrever aquilo que entendemos por personalidade⁴¹¹. Nesse sentido “o ser humano não *tem*

⁴⁰⁷ Cf. BULTMANN, 2008, p. 248.

⁴⁰⁸ KÄSEMANN, Ernst. **Perspectivas Paulinas**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003. p. 37.

⁴⁰⁹ FIORENZA e METZ, 1972, p. 44.

⁴¹⁰ Cf. BOFF, 1973, p. 87.

⁴¹¹ Cf. BOFF, 1973, p. 73.

um *sôma*, mas é um *sôma*".⁴¹² E ainda, "por isso, Paulo nunca fala em ressurreição da carne, mas do corpo que deve ser mudado (I Coríntios 15:51, 52) e transformado em corpo espiritual".⁴¹³ Esta última expressão utilizada por Boff ("corpo espiritual") nos remete ao tópico seguinte.

4.2.3 *Pnêuma*

Pnêuma é o equivalente grego para o *rûach* hebraico. Assim, *pnêuma* pode significar tanto o princípio da vida concedido por Deus quanto a própria pessoa humana, neste caso, sendo utilizado como pronome pessoal⁴¹⁴. Em Paulo o termo serve para contrastar com *sarx* e *psyché*. Estes entendidos como fraqueza e inclinação ao pecado, aquele para designar o ser humano inteiro aberto à ação do Espírito Santo⁴¹⁵, consciente da nova existência a ele possibilitada pela ressurreição de Cristo.

Deus mesmo é Espírito (*rûach*). Seu equivalente grego *pnêuma* indica o princípio pela qual o ser humano se coloca em consonância à vontade de Deus. Em coerência com o tópico anterior, devemos afirmar que *pnêuma* se opõe, não ao corpo (ser humano), mas à carne (natureza pecaminosa).

Voltemos à expressão com a qual finalizamos o item anterior: "corpo espiritual". Esta aparece em I Coríntios 15:44: "Semeia-se corpo natural, ressuscita *corpo espiritual*. Se há corpo natural, há também *corpo espiritual*". Como já asseveramos, para o pensamento teológico tradicional, espírito e corpo se contrapõem, pois, espírito é imaterial e imortal e corpo é material e mortal. Como Paulo pode unir duas coisas tão contraditórias na expressão "corpo espiritual"? Porque para ele, bem como para todo o pensamento semita, espírito e corpo não se contrapõem, mas, são dois termos que se complementam⁴¹⁶. Sendo que, o ser humano-corpo (*sôma*) pode ser corrompido pela carne (*sarx*), tanto quanto pode ser

⁴¹² BULTMANN, 2008, p. 250.

⁴¹³ BOFF, 1973, p. 74.

⁴¹⁴ Cf. RUBIO, 2006, p. 326.

⁴¹⁵ Cf. RUBIO, 2006, p. 326.

⁴¹⁶ Cf. BOFF, 1973, p. 73.

vivificado pelo espírito (*pnêuma*) (Romanos 6:6-14). Se por “corpo carnal” Paulo descreve o ser humano alienado de Deus, por “corpo espiritual” o apóstolo descreve o ser humano em total comunhão com Deus e, por conseguinte, com o próximo e com o mundo. O mesmo contraste Paulo faz entre o “homem psíquico” (carnal, controlado por sua própria natureza) e o “homem pneumático” (espiritual, repleto da realidade divina pela ressurreição).

Assim, devemos descartar a proposta neoplatônica (e também da teologia tradicional) de mortificação do corpo, dos prazeres e desejos como caminho para a santificação e vida espiritual e optarmos pela proposta bíblica da vivificação do corpo pela ressurreição, como via de acesso à plena comunhão com Deus e com Sua vontade. A ressurreição deve ser entendida não na perspectiva biológica, mas no sentido da vida penetrada pelo espírito de Deus, que nos garante a vida eterna, e a vitória sobre a morte. É o ser humano introduzido na realidade do Reino de Deus, identificado com sua destinação divina final, escatologizado. O ser humano pneumático é o ser humano ressuscitado. É pela ressurreição que o ser humano-carne é transformado em ser humano-corpo espiritual. Vejamos como Leonardo Boff sintetiza esta idéia.

Numa palavra: com a expressão *corpo espiritual*, Paulo quer dizer o seguinte: pela ressurreição o homem todo inteiro foi radicalmente repleto da realidade divina e libertado de suas alienações como fraqueza, dor, impossibilidade de amor e de comunicação, pecado e morte.⁴¹⁷

A ressurreição de Cristo nos garante a nossa própria ressurreição e a vitória final sobre a morte, como em Romanos 8:11⁴¹⁸ (cf. também I Coríntios 15:1-28). Desta forma, podemos unir nossas vozes ao apóstolo e afirmarmos: “tragada foi a morte pela vitória. Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?” (I Coríntios 15:54c, 55).

⁴¹⁷ BOFF, 1973, p. 74, 88.

⁴¹⁸ “Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita”.

4.2.4 *Kardia*

O termo *kardia* aparece 148 vezes nos escritos neotestamentários e está em conexão com o hebraico *leb* para designar tanto o centro vital do ser humano quanto a interioridade desta pessoa na qual Deus se manifesta. “O significado de ‘coração’ como sendo a vida interior, o centro da personalidade e o lugar onde Deus se revela aos homens se expressa ainda mais claramente no NT do que no AT”.⁴¹⁹ Novamente, de acordo com o pensamento estereométrico-sintético, *kardia* é freqüentemente utilizado não para descrever o órgão humano e suas funções vitais, mas como metáfora daquilo que é a essência ou natureza humana, ou seu núcleo fundamental. Assim, assinala Alfonso García Rubio que “o pecado afeta, sobretudo o ‘coração’ do homem, escravizando, a partir dele, o ser humano por inteiro”.⁴²⁰

O uso metafórico designa não uma parte do ser humano, mas toda a pessoa humana⁴²¹. Um bom exemplo disso está I Pedro 3:4 onde lemos “seja, porém, o *homem interior do coração*, unido ao incorruptível traje de um espírito manso e tranqüilo, que é de grande valor diante de Deus”. O uso de *kardia* denota a vida intelectual e espiritual, a vida interior, em contraste com as aparências externas⁴²². Assim é empregado em II Coríntios 5:12: “Não nos recomendamos novamente a vós outros; pelo contrário, damo-vos ensejo de vos gloriardes por nossa causa, para que tenhais o que responder aos que se gloriam na aparência e não no coração (*kardia*)”.

Alhures é empregado metaforicamente para identificar a sede da vida espiritual. É no coração que brotam as dúvidas e a dureza, mas também a fé e a obediência.⁴²³ O pecado que escraviza o ser humano faz do coração seu centro de comando. É no coração que acontece a batalha travada pelo Espírito contra o pecado. “*kardia* é ‘o lugar onde Deus trata com o homem... aquela parte do

⁴¹⁹ SORG, T. Coração. In: COENEN, Lothar e BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Vol. I. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 426.

⁴²⁰ RUBIO, 2006, p. 326.

⁴²¹ Cf. SORG, 2000, p. 425.

⁴²² Cf. SORG, 2000, p. 426.

⁴²³ Cf. SORG, 2000, p. 426.

homem... onde, em primeira instância, se decide a questão pró ou contra Deus”⁴²⁴. Assim, é no coração que ocorre a *mudança de mente (metanoia)*⁴²⁵, a conversão⁴²⁶.

O Novo Testamento utiliza diversas vezes o termo *kardia* em paralelo com *nous* (mente). O *leb* hebraico às vezes é traduzido por ou por outro. Bultmann nos lembra que o apóstolo Paulo utiliza *kardia* muitas vezes fazendo composição com *nous* “para designar o eu como volitivo, planejador, ambicioso”.⁴²⁷ Já vimos que *leb* compreende a sede dos sentimentos, dos anseios, das decisões, mas também, do entendimento como no Livro de Salmos 90:12, “ensina-nos a contar os nossos dias, para adquirirmos um *coração sábio*”. Então, *leb* também é a sede da razão. Isto se repete agora com o paralelismo entre *kardia* e *nous*. Neste sentido lemos em I Coríntios 4:4: “nos quais o deus deste século cegou o *entendimento (nous)* dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus”. Ou em Romanos 1:21: “porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato”.

Semelhantemente a outros termos antropológicos que temos estudado, também *kardia* descreve o “eu”, o ser humano propriamente. Nestes casos, *kardia* é pronome pessoal. É desta forma que o apóstolo Paulo aplica o termo em Romanos 10:1: “Irmãos, a boa vontade do meu *coração* e a minha súplica a Deus a favor deles são para que sejam salvos”. Ou em Romanos 1:24 para descrever a inclinação ao pecado: “Por isso, entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio *coração*, para desonrarem o seu corpo contra si” (cf. também I Coríntios 4:5, 7:37; II Coríntios 9:7; Romanos 9:2; Filipenses 1:7).

4.3 Conclusão

Com as informações expostas até aqui podemos chegar às seguintes conclusões: na antropologia bíblica o ser humano forma uma unidade fundamental.

⁴²⁴ SORG, 2000, p. 427.

⁴²⁵ Cf. BULTMANN, 2008, p. 278.

⁴²⁶ Cf. SORG, 2000, p. 427.

⁴²⁷ BULTMANN, 2008, p. 278.

O ser humano em sua inteireza é corpo, carne, alma, espírito, coração e mente. Todos esses termos antropológicos, seja na língua hebraica, seja na aplicação grega dada a eles pelos autores do Novo Testamento, nomeadamente Paulo, são utilizados para descrever o ser humano em sua vida plena, em seu constante processo de vir-a-ser, em seus anseios e desejos, seus anelos e sonhos, sua experiência transcendental, suas vontades, seu intelecto, suas decisões morais, seus inter-relacionamentos sociais e políticos, suas fragilidades causadoras de dor, sofrimento e morte, suas fraquezas que o levam à degradação, à degenerescência e à fragmentação de seu “eu”, sua absoluta carência de Deus e a todas as possibilidades que se abrem com a descoberta de seu destino divino final, o qual tem como pendor a ressurreição do Cristo crucificado.

Vivemos, portanto, esta dialética: de um lado somos limitados às situações espaço-temporais, de outro, nos abrimos para a experiência do transcendente⁴²⁸. Boff nos lembra que “a tradição chamou de *corpo* ao homem todo inteiro (corpo e alma) enquanto limitado e, de *alma*, ao mesmo homem todo inteiro (alma e corpo) enquanto ilimitado e aberto para a totalidade das relações”.⁴²⁹ E ele completa dizendo: “Corpo e alma não são pois duas entidades do homem, mas duas dimensões e perspectivas do mesmo e único homem”.⁴³⁰

Este ser não está plenificado no presente, é sempre um estar-em-busca-de. Nessa sua busca ele pode encontrar-se ou perder-se⁴³¹. Pode ser bom ou pode ser mau. Pode encontra-se em sua vocação para o divino, ou perder-se em suas tendências para o egoísmo. Ou, como vimos, pode viver como ser humano-carne-psíquico ou como ser humano-corpo-pneumático, como ser humano natural ou como ser humano espiritual, como ser humano inclinado sobre si mesmo, fechado em seu próprio horizonte ou como ser humano aberto para o mistério do divino. Pelo bem da verdade, nossa jornada é um misto de todas estas coisas. Oscilamos constantemente entre estes dois caminhos que se entrecruzam de forma implacável. Estamos neste constante ir-e-vir. Esta é a condição humana. Somos como Abraão e Pedro, como Davi e Tomé. Queremos a vida mais que tudo e, em nossa ânsia, nos perdemos nos emaranhados do ser humano interior. “Quem quiser, pois, salvar a

⁴²⁸ Cf. BOFF, Leonardo. **O Destino do Homem e do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 57.

⁴²⁹ BOFF, 1982, p. 57.

⁴³⁰ BOFF, 1982, p. 57.

⁴³¹ Cf. BULTMANN, 2008, p. 285.

sua vida perdê-la-á; e quem perder a vida por causa de mim e do evangelho salvá-la-á” (Marcos 8:35). “Se o grão de trigo não cai na terra ficará só; mas, se morrer, dará muito fruto” (João 12:24). Assim é que Leonardo Boff afirma:

Pertence ao ser humano a corporalidade. Pode significar fraqueza, mas também transcendência; pode designar fechamento sobre si mesma (carne), mas também abertura e comunhão (corpo) e radical referência para com Deus (espírito). O corporal é um sacramento do encontro com Deus. Em Jesus Cristo se mostrou que o corpo constitui o fim dos caminhos de Deus e do homem. Em Cristo “habita a plenitude da divindade em forma corporal” (Colossenses 2:9).⁴³²

Jesus Cristo é o Deus *encarnado*. Também nós, como criaturas de Deus somos seres encarnados e, é através de nossa corporalidade, que nos relacionamos com tudo em nossa volta. “O estar-no-mundo do homem não é um acidente, mas exprime sua realidade essencial”.⁴³³ Não há um SER HUMANO somente corpo-matéria, ou somente espírito-imaterial. Em sua totalidade o SER HUMANO é corporal e espiritual. Tudo ao mesmo tempo. Qualquer coisa diferente disso é alguma outra coisa, mas não um SER HUMANO. “Porque no homem só existem um espírito corporalizado e um corpo espiritualizado”.⁴³⁴

⁴³² BOFF, 1973, p. 89.

⁴³³ BOFF, 1973, p. 85.

⁴³⁴ BOFF, 1973, p. 85.

CONCLUSÃO

“A ascética cristã disse que o mundo era mau e o abandonou.

*A humanidade está à espera de uma revolução cristã
que diga que o mundo é mau, mas trate de modificá-lo”.*

Walter Rauschenbusch

Iniciamos este estudo descrevendo a concepção antropológica grega a partir da obra *Fédon* de Platão. Vimos que neste livro o filósofo ateniense narra os últimos acontecimentos na vida de seu mestre Sócrates, o qual, em diálogo com seus discípulos mais próximos, arrazoar acerca do sentido da vida e da morte, na mais clássica e bela descrição da fé grega na imortalidade da alma. É bastante conhecida a comparação feita entre a morte de Sócrates e a morte de Jesus.

Como abordado no primeiro capítulo, Sócrates está absolutamente em paz diante da morte⁴³⁵. Chega a demonstrar felicidade, pois, para ele, a morte representava a libertação final. Todo verdadeiro sábio deve aspirar a isto. Corpo e alma são entes de mundo diferentes e antagônicos entre si⁴³⁶. Enquanto a morte do corpo não chega, o filósofo deverá ocupar-se em meditar acerca das verdades eternas. Fazendo isto, ele estará antecipando a libertação da alma. Mas, é na morte que a alma imortal encontrará, finalmente, seu destino eterno liberta da prisão do corpo. Assim, a morte é a grande amiga da alma e como tal deve ser recebida com alegria e de braços abertos⁴³⁷. Não há, na morte de Sócrates, o mínimo sinal de terror, nenhum sentimento de tragédia, apenas júbilo e serenidade. Transformando

⁴³⁵ Cf. página 13.

⁴³⁶ Cf. CULLMANN, 2000, p. 186.

⁴³⁷ Cf. CULLMANN, 2000, p. 186.

sua crença em ato, o filósofo bebe a cicuta mantendo plena dignidade e calma⁴³⁸.

Mutatis mutandis, na morte de Jesus, o horror é o ar que se respira. Diante dela, Jesus é possuído por profunda tristeza ao ponto de quase desesperar. O evangelista Marcos que afirma ser Jesus o Filho de Deus, não atenua a descrição da cena: “(...) a minha alma está profundamente triste até à morte” (Marcos 14:34). Para Ele a morte é a grande inimiga a ser vencida. E, diante da possibilidade de ser por ela tragado, está profundamente angustiado. Apela ao Pai para ser poupado: “E dizia: Aba, Pai, tudo te é possível; passa de mim este cálice (...)” (Marcos 14: 36). Convida seus discípulos mais íntimos para acompanhá-lo nesta hora de dor: “Voltando-se, achou-os dormindo; e disse a Pedro: Simão, tu dormes? Não pudeste vigiar nem uma hora?” (Marcos 14:37). Jesus, segundo o pensamento semita, sabe que a morte é separação radical de Deus. A vida toda criada por Deus é destruída neste momento⁴³⁹. Assim é que o autor aos Hebreus pinta a cena do Getsêmani com cores fortes: “Ele, Jesus, nos dias da sua carne, tendo oferecido, com forte clamor e lágrimas, orações e súplicas a quem o podia livrar da morte (...)” (Hebreus 5:7). Jesus, diante da morte, clama e chora.

Quão grande o contraste entre as cenas da morte de Sócrates e de Jesus. O filósofo sereno e feliz. O Senhor aterrorizado, solta um grande brado (Marcos 15: 34, 37). Para Sócrates a morte é amiga, para Jesus ela é o último inimigo a ser vencido (I Coríntios 15:26). “Aqui, aparece o abismo entre o pensamento grego e a fé judaica e cristã. (...) nada nos mostra melhor a diferença radical entre a doutrina grega da imortalidade da alma e a fé cristã na ressurreição”.⁴⁴⁰

Somente se assumirmos a necessidade de uma plena morte de Jesus poderemos entender toda a dimensão da fé judaica e cristã na ressurreição. A ressurreição só é grande porque significa a ressurreição de toda a vida e não de uma parte dela, o corpo-matéria. É porque experimenta a total separação de Deus na morte, tanto no corpo quanto na alma, que a ressurreição de Jesus é o grande grito de fé do Novo Testamento. Não haveria tamanha glória na ressurreição, se a morte fosse somente parcial. Enquanto para o grego quem deve ser vencido é o corpo, para o Novo Testamento quem deve ser vencida é a morte. “Tragada foi a

⁴³⁸ Cf. PLATÃO, 1987, p. 126.

⁴³⁹ Cf. CULLMANN, 2000, p. 188.

⁴⁴⁰ CULLMANN, 2000, p. 189.

morte pela vitória. Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?” (I Coríntios 15:54c,55).

A Bíblia descreve a morte como algo terrível, como um inimigo a ser vencido e mais, como algo que aniquila toda a vida, não poupando nada, espalhando dor e tragédia, solidão e terror. Esta mesma Bíblia também aponta para a ressurreição de Cristo como a grande notícia do evangelho. É na ressurreição do Senhor que reside toda a esperança cristã.

É digno de nota que o processo salvífico engendrado por Cristo tem em seu centro o corpo. “Isto é o meu corpo oferecido por vós (...). Este é o cálice da nova aliança no meu sangue derramado em favor de vós” (Lucas 22:19b, 20b). A salvação passa pelo corpo, o Corpo (*sôma pneumatikon*) de Cristo. O que Jesus estava entregando era, obviamente, a sua vida – seu corpo e seu sangue. Sua morte e ressurreição estão no centro e no fim daquilo que Oscar Cullmann chama de a “história da salvação”.⁴⁴¹ A ressurreição do *sôma pneumatikon* de Cristo se reflete diretamente sobre o nosso corpo carnal. Enquanto para o grego o corpo é um “caixão”, para o cristão o corpo é templo do Espírito Santo. Daí que devemos dar graças a Deus pela existência do nosso corpo: “Ou não sabeis acaso que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós e que vos vem de Deus, e que vós não vos pertenceis? Alguém pagou o preço do vosso resgate. Glorificai portanto a Deus por vosso corpo” (I Coríntios 6:19, 20 – TEB). A esse respeito Silvia Schroer e Thomas Staubli comentam: “Levar a sério a metáfora paulina do corpo humano como templo do Espírito Santo em todos os seus aspectos, significa levar a sério a plena presença de Deus na corporalidade e a inviolável dignidade do corpo humano que daí resulta”.⁴⁴²

Ora, tudo o que se disse até aqui nesta conclusão é para acentuar o fato de que a morte e a ressurreição de Jesus nos servem como paradigma para uma antropologia teológica baseada no pensamento semítico-bíblico e não no pensamento helenístico-platônico. Ousamos afirmar que, em que pese a generalizada crença cristã na imortalidade da alma, decorrente da crença no dualismo antropológico, ainda que esta última de forma escamoteada ou inconsciente, não há respaldo bíblico que dê suporte e sustentação para tal idéia.

⁴⁴¹ CULLMANN, 2000, p. 191.

⁴⁴² SCHROER, Silvia e STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do Corpo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 56-57.

Donde então se originou este pensamento? Como procuramos mostrar no primeiro capítulo desta obra, sua gênese encontra-se na teologia cristã da patrística a qual se cunhou sob forte influxo da filosofia helênico-platônica.

Como já foi apontado, fosse este assunto objeto de mera discussão acadêmica, talvez não merecesse nossa atenção e pesquisa. No entanto, nosso objetivo neste trabalho foi mostrar que as conseqüências práticas para a vida da Igreja foram extraordinariamente brutais. A teologia cristã-platônica que tendeu ao menosprezo do corpo e privilegiou uma proposta de espiritualidade desencarnada, idealista, etérea e gnóstica desembocou em moralismo, em busca deliberada pelo martírio, em demonização do sexo e da sexualidade, em condenação de toda sorte de prazeres, em desenvolvimento de uma culpa endêmica na cultura ocidental, serviu de referência teórica para a defesa da “guerra justa”, da violência física contra as vozes dissonantes dentro da Igreja, sustentou o genocídio perpetrado pelas Cruzadas, o horror dos instrumentos de tortura dos tribunais inquisitórios e sua fogueiras que matavam o corpo para salvar a alma, serviu de suporte para a quase aniquilação dos povos ameríndios, a famigerada escravização dos povos africanos, a arrogante colonização européia em várias partes do mundo. No caso da inserção do protestantismo no Brasil gerou repúdio da cultura tropical tupiniquim naquilo que havia de mais alegre, criativo e belo na sociedade brasileira: seus ritmos musicais, seus instrumentos de percussão, suas danças regionais, suas festas populares, seu folclore. Acrescentemos as roupas típicas e próprias para um clima tropical, o prazer e desfrute de suas belas praias, a espontaneidade do povo, as relações informais e, pecado dos pecados, a condenação das duas maiores paixões nacionais, o futebol e o carnaval.

É bastante conhecida a afirmação de Rudolf Bultmann de que toda teologia é simultaneamente uma antropologia. Deus é considerado nas cartas paulinas a partir de seu significado para o ser humano⁴⁴³. É na encarnação que se revela todo propósito de Deus para os homens e mulheres criados à sua imagem e semelhança. Na encarnação se dá a “descoberta real do Deus absoluto”.⁴⁴⁴ Nesse encontro com a divindade percorremos esta dupla jornada: experimentamos o transcendente e o

⁴⁴³ Cf. BULTMANN, 2008, p. 246.

⁴⁴⁴ RAHNER, Karl. **Teologia e Antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 55.

humano ao mesmo tempo⁴⁴⁵. “O específico da experiência cristã reside em experimentar Deus num homem, Jesus”.⁴⁴⁶ “Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser (...)” (Hebreus 1:3a). Curiosamente, nossa “co-participação na natureza divina” (II Pedro 1:4) intensifica-se na proporção em que nos aproximamos do Deus-Ser humano, Jesus de Nazaré. É nesta condição, quando Ele está mais distante de Sua natureza divina, poderíamos dizer em Sua condição quenótica, que encontramos nossa verdadeira vocação⁴⁴⁷. Em Sua humanidade Jesus quer nos apontar um caminho, nos propor, por assim dizer, uma espiritualidade. A espiritualidade de se ser humano. Talvez por isso Boff tenha afirmado “a divinização do homem humaniza a Deus e a humanização de Deus diviniza o homem”.⁴⁴⁸ O amor de Deus por Sua criação foi tamanha que por ela Ele se humanizou. É em nossa plena humanidade que experimentaremos uma verdadeira espiritualidade, nossa destinação final em direção ao divino.

As angústias de minha adolescência evangélica foram, finalmente, aplacadas!

⁴⁴⁵ Cf. RAHNER, 1969, p. 54.

⁴⁴⁶ BOFF, 1982, p. 153.

⁴⁴⁷ Cf. RAHNER, 1969, p. 54.

⁴⁴⁸ BOFF, 1973, p. 90.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Edição Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: SBB, 1994.
- AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ALENCAR, Gedeon Freire de. Matriz Pentecostal Brasileira: Assembléia de Deus. In: **Simpósio 48**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 11-35.
- ALTANER, B. e STUIBER, A. **Patrologia**: Vida, obras e doutrina dos padres da igreja. São Paulo: Paulinas, 1972.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. **Religião e Repressão**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Volume I. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1990.
- AZEVEDO, Marcos. **A Liberdade Cristã em Calvino**. Uma resposta ao mundo contemporâneo. Santo André: Academia Cristã, 2009.
- AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão e colonização. In: SUESS, Paulo (org.). **Queimada e sementeira**: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89-105.
- BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo (org.). **Raízes da teologia latino-americana**. Paulinas: São Paulo, 1988. p. 83-122.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**. Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOAVENTURA. **Obras Escolhidas**. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1983.
- BOFF, Leonardo. **A Ressurreição de Cristo. A nossa ressurreição na morte**: A dimensão antropológica da esperança humana. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. **O Destino do Homem e do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BONINO, José Miguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003.
- BORNKAMM, Günther. **Paulo, Vida e Obra**. Santo André: Academia Cristã, 2009.
- BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

- CALVINO, João. **As Institutas**. Vol. 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CAMPOS, Leonildo S. Raízes Históricas, Sociais e Teológicas do Movimento Pentecostal. In: **Simpósio 48**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 36-72.
- CESAR, Waldo; SCHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CHAMBLIN, J. K. Psicologia. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. e REID, D. G. **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2008.
- CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- COMBLIN, José. **Antropologia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CONRADO, Flávio. **Igreja e sociedade em meio às rápidas transformações sociais**. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/?pg=show_artigos&secMestre=2082&sec=2110&num_edicao=310>. Acesso em: 13 de janeiro de 2010.
- CULLMAN, Oscar. **Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: MAUAD/MYSTERIUM, 2007.
- D'ALBUQUERQUE, A. Tenório. **Dicionário Espanhol-Português**. Belo Horizonte: Itatiaia, 19--.
- DASILIO, Derval. **A Teologia da Libertação e o Protestantismo Brasileiro**. Trabalho não publicado.
- DANIEL, Silas. **História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- DANIÉLOU, J. e MARROU, H. **Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1966.
- DREHER, Martin N. **Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- DUSSEL, Enrique. **El Dualismo em La Antropología de La Cristiandad: Desde El origen Del Cristianismo hasta antes de La conquista de América**. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- _____. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995. p. 39-79.

FIGUEIREDO, Fernando A. **Curso de Teologia Patrística II: A vida da igreja primitiva (século III)**. Petrópolis: Vozes, 1984.

FIORENZA, Francis P. e METZ, Johann B. O homem como união de corpo e alma. In: FEINER, Johannes e LÖHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Volume II/3. Petrópolis: Vozes, 1972.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

GONZALEZ, Justo L. **E até aos confins da terra: uma história ilustrada do Cristianismo**. Vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 1980.

_____. **Uma História do Pensamento Cristão**. Da Reforma Protestante ao Século 20. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 49-77.

HAGSMA, Alfredo Jorge. **Corpo e Alma: O Princípio do Caos**: o dualismo antropológico grego em analogia à concepção bíblica do ser humano. Monografia de Conclusão do Bacharelado em Teologia, EST/São Leopoldo, 1998. Trabalho não publicado.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. O Celibato Sacerdotal: História. In: **Teocomunicação – A Política no Brasil**, v. 21, n. 94. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991.

HAMMAN, A. **Os Padres da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1980.

HENDERS, Helmut. “É a Tarefa da Igreja Motivar a Sociedade para a Ação”. Do contínuo significado de Walter Rauschenbusch. In: **Simpósio 48**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 100-117.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias: Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.

KÄSEMANN, Ernst. **Perspectivas Paulinas**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.

KLEIN, Carlos Jeremias. A Teologia Liberal e a Modernidade. In: Etienne Alfred Higué (org.). **Teologia e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

LANE, Tony. **Pensamento Cristão**: dos primórdios à Idade Média. Vol.1. São Paulo: Abba Press, 1999.

LANE, Tony. **Pensamento Cristão**: da Reforma à Modernidade. Vol.2. São Paulo: Abba Press, 2000.

LAS CASAS, Bartolomeu de. Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião... (1536). In: SUESS, Paulo (org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos – século XVI. Petrópolis, Vozes, 1992. p. 485-500.

LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão**: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americana. Viçosa: Ultimato, 2002.

LUTERO, Martim. **Da Liberdade Cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

MELANCHTHON, Filipe. **Confissão de Augsburgo**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

MELIÁ, Bartomeu. As reduções guaraníticas: uma missão no Paraguai colonial. In: SUESS, Paulo, (org.). **Queimada e sementeira**: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 76-88.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Educação, confessionalidade e ecumenicidade – a questão da fé e cultura. In: **Estudos da Religião 11 – Renasce a Esperança**. São Paulo: UMESP, 1995.

_____. **O Celeste Porvir**: A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Pendão Real/ASTE/Ciências da Religião, 1995.

_____. **Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

MENDONÇA, Antônio G. e VELASQUEZ FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1992.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**: os filósofos do ocidente. Volume 1. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. **O Homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980.

MORESCHINI, Cláudio e NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina I**: de Paulo à era constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996.

NIEBUHR, H. Richard. **As Origens Sociais das Denominações Cristãs**. São Paulo: Ciências da Religião/ASTE, 1992.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã**. 2.000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.

OSWALT, John N. Basar. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER Jr., Gleason L. e WALTKE, Bruce K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. O novo rosto da igreja na região andina e na América Latina. In: CASCO, Miguel Angel; CABEZAS, Roger, PALMA MANRÍQUEZ, Samuel. **Pentecostais, libertação e ecumenismo**. CECA/CEBI, 1996. p. 39-52.

PLATÃO. **Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores 3, 1972.

PLATÃO. **Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Coleção Os Pensadores)

RAHNER, Karl. **Teologia e Antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969.

READ, William R. **Fermento Religioso nas Massas do Brasil**. Campinas: Livraria Cristã Unida, 1967.

RIZZUTO, Ana-María. **Por que Freud Rejeitou Deus?** Uma interpretação psicodinâmica. São Paulo: Loyola, 2001.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2006.

SALVATI, G.M. **Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.

SCHROER, Silvia e STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do Corpo na Bíblia**. São Paulinas, 2003.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. As justas causas de guerra contra os índios (1574). In: SUESS, Paulo, org. **A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 531-538.

SORG, T. Coração. In: COENEN, Lothar e BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Volume I. São Paulo: Vida Nova, 2000.

SPENER, Philipp Jakob. **Pia Desideria**. São Paulo: Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.

STROHL, Henri. **O Pensamento da Reforma**. São Paulo: ASTE, 2004.

SUESS, Paulo. A história dos outros escrita por nós: apontamentos para um autocrítica da historiografia do Cristianismo na América Latina. In: LAMPE, Armando (org.). **Ética e a filosofia da libertação: Festschrift Enrique Dussel**. Ed. Bilíngüe. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1996. p. 78-120.

TARNAS, Richard. **A Epopéia do Pensamento Ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

_____. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2000.

VIVES, José. **Los Padres de La Iglesia**. Barcelona: Herder, 1982.

WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. Volumes 1 e 2. São Paulo: ASTE, 2006.

WALTKE, Bruce K. Nepesh. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER Jr., Gleason L. e WALTKE, Bruce K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1987.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

<<http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ElviraCanons.htm>> Acesso em: 29 de janeiro de 2009.

<<http://sexxxchurch.com/>> Acesso em: 10 de julho de 2008.

<http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=257&cod_boletim=14&tipo=Artigo> Acesso em: 14 de janeiro de 2010.

<http://pastoral.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=71&Itemid=1> Acesso em: 14 de janeiro de 2010.