

v. 55 - n. 2 - jul./dez. 2015

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

**Dossiê: A diaconia como prática
social cristã na modernidade**



Programa de Pós-Graduação em Teologia

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

Estudos Teológicos é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPG-EST

Reitor: Wilhelm Wachholz

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Rudolf von Sinner

Editor-chefe: Júlio César Adam – **Editor associado:** Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (UNISINOS, São Leopoldo/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vitor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Adilson Schultz (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Claudete Beise Ulrich (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil); Ênio Ronald Mueller (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Euler Renato Westphal (UNIVILLE, Joinville, SC, Brasil); Helio Aparecido Campos Teixeira (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Joel Haroldo Baade (UNIARP, Caçador/SC, Brasil); Oneide Bobsin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Remí Klein (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Ricardo Willy Rieth (ULBRA, Canoas/RS, Brasil); Rodolfo Gaede Neto (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Rudolf von Sinner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Revisão: Brunilde Arendt Tornquist (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Capa: Joice Elisa de Oliveira (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

Editoreção eletrônica (versão impressa): Brunilde Arendt Tornquist, Maria de Lurdes Tessaro (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Editoreção eletrônica (versão on-line): Iuri Andréas Reblin, Allan Ervin Krahn (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Pedidos para: Faculdades EST – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br

Assinatura para 2014: Brasil: R\$ 42,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 1, n. 1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.

23 cm.

Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

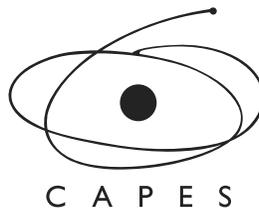
CDD230

Biblioteca Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST**



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 55 | n. 2 | p. 193-432 | jul./dez. 2015

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revisados em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores e pesquisadoras nacionais e internacionais, com doutorado e vínculo em grupo de pesquisa, na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia. A revista atua como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdade EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão por pares (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes de pareceristas como de autoria permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

Apoio: Esta publicação recebeu o apoio do PROEX da CAPES, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica voltada à formação de recursos humanos.

ÍNDICE

Editorial199

Dossiê: A diaconia como prática social cristã na modernidade

O estudo da diaconia como disciplina acadêmica
The study of Diakonia as academic discipline
Kjell Nordstokke204

At the banks of the river: the work of Eurodiaconia
Nas margens do rio: o trabalho da Eurodiaconia
Heather Roy221

Diakonia in Denmark 2015 – At a glance
Diakonia na Dinamarca 2015 – um relance
Conny Hjelm231

Challenges for Diakonia in the contemporary norwegian society
Desafios à diaconia na sociedade norueguesa contemporânea
Kari Jordheim243

The diaconate and the diaconal work in Church of Sweden
after the year 2000: development or backlash? To be ordained – a scene
*O diaconato e o trabalho diaconal na Igreja da Suécia depois dos anos 2000:
desenvolvimento ou retrocesso? Para ser ordenado: um cenário*
Ninni Smedberg/Katharina Nordin Norrfjärd260

Diakonia, one of the congregation's core tasks:
the finnish model of integrating diaconal ministry into parish work
*Diakonia, uma das tarefas centrais da comunidade: o modelo finlandês de
integração do ministério diaconal no trabalho da paróquia*
Pia Kummel-Myrskog276

Diakonia in the Evangelical Lutheran Church of Iceland
Diakonia na Igreja Evangélica Luterana da Islândia
Ragnheidur Sverrisdottir/Olof Ingibjorg Davidsdottir288

Dádiva divina e dádiva humana.
A mudança na compreensão de dar, presentear e doar
nos escritos da Reforma
Divine gift and human gift
*The change in the comprehension of giving, granting a gift and donating
in the writings of the Reformation*
Gury Schneider-Ludorff299

Diaconia e cuidado nos primeiros séculos do cristianismo <i>Diaconia and caretaking in the first centuries of Christianity</i> Rodolfo Gaede Neto	316
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

A diaconia/caritas moderna: a teoagapia institucionalizada <i>The modern Diakonia/Caritas: the institutionalized Theoagapy</i> Helio Aparecido Campos Teixeira	333
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Teologia e Interdisciplinaridade

A mística de Jesus: Algumas considerações hermenêuticas <i>Jesus' mystic: Some hermeneutical considerations</i> João Luiz Correia Júnior/Luiz Alencar Libório	348
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

“Assim como nós perdoamos”... o desafio do perdão cristão <i>“As we forgive”... the challenge of Christian forgiveness</i> Wilhelm Wachholz	361
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Diretivas antecipadas de vontade e testamento vital: uma questão semântica? <i>Advance directives of desires and living will: a semantic issue?</i> Marcia Regina Chizini Chemin/Waldir Souza	374
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Patrimônio cultural imaterial e religiosidade: as celebrações em Mazagão Velho, no Amapá <i>Intangible cultural heritage and religiosity: Celebrations in the Mazagão Velho, in the state of Amapá</i> Alene Chagas da Silva/Elivaldo Serrão Custódio/Eugenia da Luz Silva Foster	388
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Deísmo, teísmo e a máquina governamental contemporânea <i>Deism, theism and the contemporary Government machine</i> Glauco Barsalini	404
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Diretrizes para publicação de artigos.....	419
---------------------------------------------------	------------

Guidelines for publishing articles	426
-------------------------------------------------	------------



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

EDITORIAL

Entregamos aos leitores e às leitoras o segundo número do 55º. ano de Estudos Teológicos. De antemão, agradeço a todos os autores e autoras que submeteram seus textos para esta edição. De forma especial, agradeço ao pós-doutorando **Helio Aparecido Campos Teixeira**, que se dedicou exaustivamente à construção do dossiê desta edição, bem como à articulação junto aos autores e autoras de diferentes países e contextos.

Dossiê

O dossiê desta edição é: **A diaconia como prática social cristã na modernidade**. Desde o século XIX, houve uma retomada da diaconia no enfrentamento à *questão social*, problemática suscitada com a industrialização e com a consequente estruturação da vida social por meio da lógica de fábrica, isto é, a organização social pautada pela crescente desmobilização (desapropriação) das massas camponesas para os centros urbanos como mão de obra para as indústrias. Além disso, outro fenômeno concorreu para a explicitação de dilemas sociais vivenciados pelas populações europeias, a saber, as guerras napoleônicas. Essa constante promoção da vida social reorganizada agora um tanto panopticamente gerou, em escala inédita, problemas que fomentaram seu enfrentamento, recorrendo-se a uma poderosa tradição das igrejas: a *diaconia* no contexto protestante e a *caridade* no contexto católico. A partir dessa nova realidade, passou-se a construir novos vieses a respeito da *prática social cristã*, em termos teóricos e conceituais.

Da perspectiva da *diaconia*, ou *caridade*, tomada num sentido epistemológico próprio, os estudos a respeito da *práxis* das igrejas às necessidades sociais contribuem para a compreensão do fenômeno da cultura religiosa voltado à *teogamia*, a saber, a cultura religiosa afeita à *tradição decalógica* do amor ao próximo. Essa hermenêutica teológico-religiosa permite conceber as práticas sociais das igrejas a partir de suas alocações socioculturais e políticas. É por meio dessa compreensão que se busca colaborar com o presente dossiê.

De grande contribuição nessa reflexão sobre a diaconia como prática social cristã será a contribuição de pesquisadores da Europa, em especial da Escandinávia. O professor **Kjell Nordstokke**, no artigo *O estudo da diaconia como disciplina acadêmica*, discute a compreensão do termo diaconia de uma perspectiva

histórica, sobretudo desde sua introdução na Alemanha no século XIX, como forma de designar obras de caridade da igreja protestante. O autor apresenta interpretações teológicas da prática diaconal ao longo dos últimos 150 anos, refletindo a partir de diversos contextos históricos e sociopolíticos, finalizando com uma introdução ao conceito diaconia ecumênica, surgido nas últimas décadas.

Heather Roy, no artigo *At the banks of the river: the work of Eurodiaconia* [Nas margens do rio: o trabalho da Eurodiaconia] apresenta a rede diaconal europeia *Eurodiaconia*, refletindo sobre o papel do serviço social na Europa diante das mudanças sociais e econômicas no continente, bem como sobre as mudanças nas relações entre igrejas, cidadãos e a diaconia. A grande pergunta que se coloca é como manter a identidade diaconal em um contexto multicultural, multirreligioso e secular, como o europeu.

Conny Hjelm, no artigo *Diakonia in Denmark 2015 – at a glance* [Diaconia na Dinamarca 2015 – um relance], descreve as tendências e especificidades da diaconia no contexto dinamarquês na atualidade. O artigo mostra como a diaconia é organizada e como a relação entre igreja e sociedade influencia a compreensão da diaconia. Além disso, a autora apresenta uma compreensão teológica de diaconia e aponta para a necessidade de novos rumos.

Kari Jordheim, no artigo *Challenges for Diakonia in the contemporary Norwegian society* [Desafios à diaconia na sociedade norueguesa contemporânea], reflete sobre os desafios da diaconia na sociedade norueguesa contemporânea a partir do documento Plano de Diaconia, elaborado pela Igreja da Noruega. Conforme esse documento, diaconia encerra o todo da missão da igreja. No artigo, analisa-se também o reconhecimento do trabalho diaconal da igreja por parte do Ministério da Saúde, mostrando o quanto diaconia e sociedade estão integradas.

Da perspectiva sueca, as autoras **Ninni Smedberg** e **Katharina Nordin Norrfjård**, no artigo *The diaconate and the diaconal work in Church of Sweden after the year 2000 – development or backlash? to be ordained – a scene* [O diaconato e o trabalho diaconal na Igreja da Suécia depois dos anos 2000: desenvolvimento ou retrocesso? Para ser ordenado: um cenário] refletem sobre o papel da diaconia nesse contexto, mas principalmente sobre as mudanças na compreensão teológica, eclesiológica e litúrgica do diaconato na Igreja da Suécia, tornando-o parte do ministério da igreja.

No artigo *Diaconia, one of the congregation's core tasks: the Finnish model of integrating diaconal ministry into parish work* [Diaconia, uma das tarefas centrais da comunidade: o modelo finlandês de integração do ministério diaconal no trabalho da paróquia], **Pia Kummel-Myrskog** trata do ministério diaconal no trabalho paroquial na Igreja Evangélica Luterana da Finlândia, sua relevância e perspectivas futuras no contexto desafiador da igreja.

A partir do contexto da Islândia, as autoras **Ragnheidur Sverrisdottir** e **Olof Ingibjorg Davidsdottir**, no artigo *Diakonia in the Evangelical Lutheran Church of Iceland* [Diaconia na Igreja Evangélica Luterana da Islândia], abordam aspectos históricos e atuais da diaconia nesse contexto, considerando a diaconia como aquilo que melhor define a natureza da igreja.

Do contexto alemão, o artigo *Dádiva divina e dádiva humana: a mudança na compreensão de dar, presentear e doar nos escritos da Reforma*, escrito por **Gury Schneider-Ludorff**, reflete sobre as mudanças na interpretação teológica da prática de doações ocorridas no sistema de fundações e doações na época da Reforma. Ao invés de focar na vida após a morte, a finalidade de doações agora se volta para a configuração do aquém. Com isso passa a ter uma dimensão de organização social, o que, ao mesmo tempo, evidencia a consciência de si mesma da emergente burguesia protestante nas cidades.

Da perspectiva brasileira, **Rodolfo Gaede Neto**, no artigo *Diaconia e cuidado nos primeiros séculos do cristianismo*, trata de práticas diaconais e de cuidado do ser humano desenvolvidas pelas comunidades cristãs dos primeiros séculos: a) o ágape, através do qual se saciava a fome de grande número de pessoas empobrecidas; b) a solidariedade em situações emergenciais, como as epidemias; c) a hospitalidade, especialmente praticada em relação a pessoas forasteiras; d) a caixa comunitária, com cujos fundos se socorriam pessoas e grupos em situação de sofrimento; e) campanhas de ofertas, que expressavam a unidade da igreja através da solidariedade; f) e o sepultamento digno das pessoas, especialmente das empobrecidas e indigentes.

No artigo *A diaconia/caritas moderna: a teoagapia institucionalizada*, de **Helio Aparecido Campos Teixeira**, reflete-se em uma perspectiva histórico-sistemática, sociológica e interdisciplinar sobre o termo *teoagapia*, termo que reúne um conjunto de abordagens hermenêuticas, teológicas, morais e sociais acerca do amor de Deus na modernidade. Trata-se de perceber a teoria a respeito do amor de Deus a partir da práxis histórica dos grupos cristãos.

Teologia e Interdisciplinaridade

Nesta seção, trazemos três artigos. O primeiro deles, da área bíblica, trata sobre a mística de Jesus, *A mística de Jesus: algumas considerações hermenêuticas*, escrito por **João Luiz Correia Júnior e Luiz Alencar Libório**. Segundo os autores, a mística de Jesus para com o Pai é quase um recarregar constante da divindade, que está como um tesouro encoberto pela humanidade de Cristo, em uma relação Eu-Tu (M. Buber) acessível, próxima, complementar e integradora entre Deus e o humano.

O segundo artigo provém da área sistemática e reflete sobre o perdão cristão. Escrito por **Wilhelm Wachholz**, *Assim como nós perdoamos... o desafio do perdão cristão*, reflete sobre o papel e a necessidade do perdão em uma cultura marcada pela competição, desumanização e despersonalização do ser humano e de suas relações. Tomando por base a petição da oração do Pai-Nosso, o autor analisa o perdão a partir da teologia de Martim Lutero, em particular a teologia da justificação por graça mediante a fé, o que implica a teologia da cruz.

O terceiro artigo, que pode ser localizado na interface com o aconselhamento e o cuidado pastoral, trata sobre testamento vital. O artigo *Diretivas antecipadas de vontade e testamento vital: uma questão semântica?*, escrito por **Marcia Regina Chizzini Chemin e Waldir Souza**, toma por base a recente resolução do Conselho Federal

de Medicina, a Resolução 1995/2012, que dispõe sobre as Diretivas Antecipadas de Vontade. Essa resolução abre espaço para o respeito à autonomia da pessoa enferma em fase terminal. Os autores aclaram as diferenças e semelhanças entre Diretivas Antecipadas de Vontade e Testamento Vital.

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Nesta última seção da revista, trazemos dois artigos. O artigo *Patrimônio cultural imaterial e religiosidade: as celebrações em Mazagão Velho no Amapá*, escrito por **Alene Chagas da Silva, Elivaldo Serrão Custódio e Eugenia da Luz Silva Foster**, discute sobre os bens culturais imateriais que compõem a celebração das festividades em Mazagão Velho (Festa de São Tiago, Festa de Nossa Senhora da Piedade e Festa do Divino Espírito Santo), no Estado do Amapá, descrevendo seus valores histórico, cultural e religioso. O artigo é resultado de um estudo exploratório de natureza qualitativa e bibliográfica.

Glauco Barsalini, no artigo *Deísmo, teísmo e a máquina governamental contemporânea*, reflete, com base na obra de Giorgio Agamben, a respeito do problema da secularização na contemporaneidade, enfatizando a presença do deísmo (que se liga à pluralidade) na sua oposição ao teísmo (que se liga à unidade), tendo em vista a tese de que o Estado contemporâneo ocidental guarda em si o potente resíduo do teísmo, alicerce do estado de exceção permanente. Explora, ainda, a tese de que a máquina governamental contemporânea, por força da teologia cristã, é expressão de uma teologia econômica (ou *oikonomia*), dado o seu caráter de organização funcional, a sua inclinação à gestão.

Júlio César Adam
Editor

Dossiê: A diaconia como prática
social cristã na modernidade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

O ESTUDO DA DIACONIA COMO DISCIPLINA ACADÊMICA¹

The study of Diakonia as academic discipline

Kjell Nordstokke²

Resumo: Este artigo discute a compreensão do termo diaconia numa perspectiva histórica, sobretudo desde sua introdução na Alemanha no século XIX, quando foi usado para designar obras caritativas fundadas por pessoas ligadas à igreja protestante. Essas fundaram instituições diaconais, que também formaram ordens de diaconisas e diáconos. Apresenta interpretações teológicas da prática diaconal ao longo dos últimos 150 anos, refletindo diversos contextos históricos e sociopolíticos, finalizando com uma introdução ao conceito diaconia ecumênica, assim como esse tem surgido no movimento ecumênico nas últimas décadas.

Palavras-chave: Diaconia. Ecumenismo. Disciplina acadêmica. Diaconia acadêmica.

Abstract: This article discusses the comprehension of the term diaconia from a historical perspective, especially since its introduction in Germany in the 19th century, when it was used to designate the charitable works founded by persons connected to the Protestant church. These people founded diaconal institutions, which also formed orders of deaconesses and deacons. It presents theological interpretations of the diaconal practice throughout the last 150 years, reflecting various historical and sociopolitical contexts, ending with an introduction to the concept of ecumenical diaconia, as it has emerged in the ecumenical movement in the last decades.

Keywords: Diaconia. Ecumenism. Academic discipline. Academic diaconia

“Diaconia” como conceito ecumênico emergente

Desde 2011, o Diakonhjemmet University College de Oslo vem oferecendo um curso de mestrado em inglês em diaconia. A intenção do programa é “produzir formandos que estejam habilitados para ocupar funções práticas e de liderança dentro

¹ O artigo foi recebido em 04 de setembro de 2015 e aprovado em 04 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em teologia, professor emérito de Diakonhjemmet University College em Oslo, Noruega. Contato: nordstokke@diakonhjemmet.no

de atividades e instituições diaconais e em agências de serviço social baseadas em valores, sejam elas cristãs ou estejam baseadas na assistência social pública³. O estudo oferece conhecimentos teológicos e hermenêuticos, competência ética, aptidões de gestão e liderança, aptidões de pesquisa, aptidões interculturais e inter-religiosas e proficiência no trabalho interdisciplinar. Ele está baseado na compreensão de diaconia como prática eclesial ou baseada na fé, especialmente na forma de prestação de serviços nas áreas de assistência à saúde, serviço social ou educação, em comunidades eclesiais locais ou instituições sociais profissionais.

O conceito de “diaconia” talvez não faça parte do vernáculo de muitas igrejas; no lugar dele, elas usam, mais frequentemente, termos como “ministério social” ou “ação social” quando designam seu envolvimento nesse tipo de trabalho. Entretanto, esses termos podem ser percebidos como bastante seculares, não tendo a capacidade de expressar a natureza claramente cristã dessa ação. Além disso, eles podem dar a impressão de que esse tipo de trabalho se deve, em sua maior parte, a condições e desafios externos e de que a igreja poderia optar por se envolver nele ou não. Por essa razão, algumas pessoas preferem o termo bíblico “diaconia”, pois esse conceito junta uma compreensão de que **somos** e do que **fazemos** como cristãos e como igrejas ao servirmos pessoas necessitadas e ao assumirmos um papel como agentes da sociedade civil na promoção da dignidade humana e do bem-estar de todas as pessoas. A partir dessa compreensão, o trabalho diaconal não é opcional para a igreja, mas parte integrante de seu ser e de sua missão no mundo.

Dentro do movimento ecumênico, o termo “diaconia” tem recebido atenção crescente ao longo das últimas décadas, tendo sua dimensão eclesiológica e missiológica reafirmada. Isso foi reafirmado vigorosamente em uma consulta realizada pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Colombo, no Sri Lanka, em junho de 2012:

A igreja, como comunidade surgida mediante o batismo e conduzida pelo Espírito Santo, participa dessa missão [de Deus] através de seu próprio ser, proclamação e serviço. A diaconia, geralmente entendida como serviço, é uma forma de viver a fé e a esperança como comunidade, testemunhando o que Deus fez em Jesus Cristo⁴.

Uma posição semelhante é sustentada pela Federação Luterana Mundial (FLM). No documento *Diaconia em Contexto* afirma-se que “diaconia é um conceito teológico que aponta para a própria identidade e missão da igreja” e “um chamado para a ação, como resposta aos desafios do sofrimento humano, da injustiça e do cuidado da criação”⁵. Segundo essa concepção, a diaconia refere-se tanto à reflexão teológica quanto à ação que parte da igreja, o que implica a consequência de que uma

³ DIAKONHJEMMET HØGSKOLE. Master’s Degree in Diakonia and Christian Social Practice. Disponível em: <<http://www.diakonhjemmet.no/DHS/Studiehaandbok/Direkte-publisering/Studiekatalog/Informasjon/Master-s-Degree-in-Diakonia-and-Christian-Social-Practice>>. Acesso em: 22 ago. 2015.

⁴ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. Theological Perspectives on *Diakonia* in the Twenty-First Century. Resource Book: Busan 2013: WCC 10th Assembly. Geneva: World Council of Churches, 2013. p. 105.

⁵ FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Diaconia em contexto*: transformação, reconciliação, empoderamento: uma contribuição da FLM para a Compreensão e a Prática da Diaconia. Genebra: Federação

reflexão teórica sobre a diaconia deveria abranger disciplinas teológicas, não só a teologia prática e a ética social, mas também a teologia sistemática e a interpretação bíblica. Ao mesmo tempo, ela deveria estudar formas de ação social e sua relevância como resposta aos desafios do sofrimento humano e da injustiça no mundo atual.

É um fato que só poucos seminários ou faculdades de teologia têm abordado a diaconia como um tema acadêmico. Pode haver muitas razões para isso. Uma delas é que o conceito “diaconia” não é usado com frequência na linguagem teológica anglo-americana; por isso alguns seminários talvez usem outras palavras para designar a mesma área de estudo, como “ministério social”, por exemplo. Várias igrejas estão familiarizadas com o título “diácono”, ou para se referir ao primeiro passo no ministério ordenado, como no caso da Igreja Católica Romana e da Anglicana, ou a um serviço voluntário prestado por pessoas leigas e relacionado a tarefas da comunidade eclesial local. Entretanto, o uso desse termo não implicou a introdução da palavra “diaconia”. Em certas partes do mundo, principalmente na Alemanha e nos países nórdicos, “diaconia” tornou-se um termo bastante conhecido devido ao trabalho de numerosas instituições diaconais ao longo dos últimos 150 anos. Nesse caso, a diaconia é concebida principalmente como trabalho profissional na assistência à saúde ou no serviço social, não sendo, portanto, uma matéria real para o estudo teológico, a menos que se trate de um possível subtema dentro da teologia prática. Dever-se-ia observar, entretanto, que as instituições de formação para obreiros e obreiras diaconais nesses países geralmente empregam teólogos e teólogas como docentes e que, em tempos recentes, um número crescente de cátedras para a ciência da diaconia foram criadas.

O surgimento da “diaconia” como conceito ecumênico que enfatiza suas dimensões eclesial, missiológica e profética estimulou pesquisadores e pesquisadoras e lideranças das igrejas a dar uma atenção renovada ao termo e a incluí-lo no vernáculo teológico, e, por fim, desenvolver programas de estudo que incluam a reflexão sobre diaconia como tema teológico e ação que tem seu ponto de partida na igreja. Em 2005, a FLM organizou uma consulta sobre diaconia e desenvolvimento para líderes de igreja asiáticos em Bangcoc, e os e as participantes desafiaram os seminários a:

- 1) Fortalecer a formação diaconal em todos os níveis das igrejas e introduzir estudos de diaconia nos seminários.
- 2) Produzir uma fundamentação bíblica e teológica relevante para a práxis.
- 3) Fortalecer a compreensão de diaconia de modo a levar à publicação de livros e outros materiais de leitura na área da diaconia, de preferência em línguas locais.⁶

Luterana Mundial, 2009. p. 8. O documento foi recebido pelo Conselho da FLM em 2009 e adquiriu, com isso, uma espécie de *status* semioficial na Comunhão Luterana.

⁶ NORDSTOKKE, Kjell (ed.). *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2009. p. 57.

Duas abordagens diferentes do estudo da diaconia

Como se indicou acima, há duas abordagens principais no estudo acadêmico da diaconia. Uma delas parte da práxis diaconal, das atividades comumente chamadas de diaconia. Esse trabalho e a maneira como ele é feito se tornam, então, objeto de pesquisa empírica. Isso pode incluir atividades diaconais organizadas por uma comunidade eclesial local ou por instituições diaconais como, por exemplo, hospitais ou lares para pessoas idosas. De acordo com essa abordagem, a teoria da diaconia se torna, basicamente, uma reflexão crítica sobre essa práxis diaconal, apresentando perguntas como estas: O que torna boa essa práxis? Como se expressa a identidade diaconal? Há um caráter distintivamente diaconal no que se faz, ou isso é feito da mesma maneira como qualquer trabalho profissional? A vantagem dessa abordagem é que ela se orienta pela realidade; enraíza a teoria na práxis. Seu limite, contudo, é que ela pode parecer irrelevante em contextos onde o conceito “diaconia” não é usado ou é inclusive desconhecido. Ela poderia levar à conclusão de que não há necessidade de refletir sobre a diaconia em igrejas que não estão acostumadas a usar esse termo em seu trabalho diário.

A outra abordagem parte do conceito “diaconia” e o estuda em seu sentido bíblico e teológico. O mero fato de que palavras com o radical *diak* (διακονια, διακονειν, διακονος) são usadas cerca de 100 vezes no Novo Testamento indica a importância delas, ainda mais quando percebemos que aparecem em passagens importantes, tanto nos evangelhos quanto nas cartas de Paulo. O ponto de vista dessa abordagem consiste no foco teológico dado a um conceito, corrigindo a noção de que ele se refere principalmente à tradição europeia, talvez irrelevante em outros contextos. Esse foco teológico pode provocar novas compreensões e também novas práticas na igreja.

De acordo com minha compreensão, as duas abordagens deveriam ser consideradas complementares, e não mutuamente conflitantes. Elas nos ajudam a sustentar uma salutar tensão dialética entre teoria e práxis. Se a teologia ignora a prática, ela corre o risco de se tornar idealista, perdendo sua relevância na realidade em que as igrejas executam sua missão. Por outro lado, a teologia precisa ser crítica; sua tarefa não é simplesmente reafirmar o que é pregado e praticado nas igrejas. Assim, o estudo acadêmico da diaconia é desafiado a responder a posições fundamentais da teologia da Reforma, dos princípios hermenêuticos da *sola scriptura* e *sola fide*, comprometendo-se com o esclarecimento da base de fé da ação diaconal, e ao mesmo tempo com o princípio da *ecclesia sempre reformanda*, perguntando como isso desafia a igreja a renovar sua vida e obra no mundo de hoje.

Neste artigo, vou usar ambas as abordagens. Na sequência, apresentarei, primeiramente, alguns exemplos de como a diaconia tem sido objeto de reflexão teológica ao longo dos últimos 150 anos, principalmente no contexto alemão, onde o movimento diaconal se desenvolveu a partir da década de 1830. Depois, irei expor algumas outras contribuições que expressam novas pesquisas e também diferentes perspectivas ecumênicas.

O movimento diaconal na Alemanha no século XIX

Enquanto que o cuidado de pessoas doentes e pobres sempre foi parte integrante da vida e do ministério da igreja, foi o chamado movimento diaconal na Alemanha que reintroduziu o conceito de “diaconia” para designar atividades dentro desse campo, em primeiro lugar estabelecendo comunhões de diaconisas e diáconos, que se formavam como enfermeiras, professores e assistentes sociais. Os pioneiros do movimento foram pastores protestantes como Theodor Fliedner (1800-1864) e Johann Hinrich Wichern (1808-1871).⁷ O primeiro atuou em uma comunidade eclesial local em Kaiserswerth, perto de Düsseldorf, na Alemanha Ocidental, e se sentiu profundamente desafiado pelo sofrimento dos mais pobres dos pobres em uma época de crescente industrialização e marginalização social. Em 1833, ele abriu um lar para ex-apanadas sem teto, pouco tempo depois outro lar para órfãos e, em 1836, uma instituição de formação de diaconisas e, conseqüentemente, um hospital. Instituições semelhantes foram criadas por toda a Alemanha e também se disseminaram para países vizinhos, e junto com elas as chamadas casas matrizes como comunhões de irmãs às quais as diaconisas eram vinculadas. De muitas formas, elas pareciam semelhantes aos conventos católicos de monjas; as diaconisas evangélicas também se comprometiam com o celibato, a pobreza e a obediência. Fliedner também viajou para os Estados Unidos para estabelecer instituições diaconais nesse país. Quando de sua morte, em 1864, nada menos de 30 casas matrizes tinham sido fundadas e havia 1.600 diaconisas trabalhando em 400 instituições. Desde então, o movimento de diaconisas também foi levado a outros continentes, como a Ásia, por exemplo, onde foram criadas comunidades na Índia, Indonésia, Coreia, Japão e Filipinas.

Enquanto que Fliedner é lembrado como pioneiro do movimento de diaconisas, Wichern priorizava jovens do sexo masculino e lhes oferecia formação como porta de saída da pobreza. Em 1833, ele estabeleceu a *Rauhes Haus* [Casa Tosca] em Hamburgo, no início como uma espécie de lar que abrigava meninos pobres como membros da família; isso em breve se tornou uma comunhão de irmãos, e, por fim, os que lá se formavam foram chamados de diáconos. Na visão de uma igreja renovada que Wichern tinha, esses diáconos deveriam desempenhar um papel-chave. Em uma época de crescente carência social e também de fermentação revolucionária, eles deveriam contribuir para o desenvolvimento de uma igreja que se importava com os pobres e necessitados. Segundo Wichern, essa era uma tarefa missionária, por isso, em breve, ela recebeu o nome de Missão Interna. Era, ao mesmo tempo, considerada uma opção estratégica para tornar a igreja relevante naquele contexto histórico.

O próprio Wichern se tornou a principal figura da Missão Interna, que virou um forte movimento leigo. Profundamente influenciada pelo pietismo, ela promovia a conversão individual e o discipulado. Acima de tudo, porém, tornou-se uma impor-

⁷ A história do movimento diaconal na Alemanha no século XIX é apresentada, em grandes traços, em BEYREUTHER, Erich. *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*. 3. ed. ampl. Berlin: CZV-Verlag, 1983.

tante área de ação, tanto como expressão do seguimento do exemplo do Jesus que cuidava das pessoas doentes e pobres quanto como forma de salvar as pessoas carentes dos poderes do pecado e da destruição.

Em 1848, o mesmo ano em que Marx e Engels publicaram o *Manifesto comunista*, Wichern falou ao Sínodo das igrejas evangélicas reunidas em Wittenberg e as urgiu a se comprometerem com a tarefa da Missão Interna. Isso resultou na criação de um Comitê Central de Missão Interna. Depois, em 1855, Wichern apresentou sua visão para a diaconia em uma conferência realizada no Palácio Monbijou, em Berlim, convocada pelo rei Frederico Guilherme IV, como preparativo para um sínodo geral da igreja a ter lugar mais tarde. Interpretando a diaconia como “cuidado de amor voltado aos pobres” (*den Armen zugewendete Liebespflege*), Wichern distinguiu três formas de ação diaconal: a “livre”, a baseada na igreja e a “civil”.⁸ Segundo sua compreensão, a “livre” se referia às muitas atividades e instituições ensejadas pela Missão Interna, independentes de estruturas oficiais das igrejas. A diaconia “civil” designava a assistência pública às pessoas doentes e pobres, assumida pelo Estado ou pelo governo local. A real preocupação de Wichern, entretanto, era restabelecer a diaconia baseada na igreja, que, de acordo com sua compreensão, tinha feito parte da tradição apostólica, mas se perdera ao longo da história da igreja. Por meio de sua diaconia, a igreja deveria assumir um papel de protagonista no desenvolvimento de serviços assistenciais para pessoas carentes, sendo, assim, um modelo para a diaconia civil. Para assumir essa tarefa, a igreja deveria formar e ordenar diáconos. Segundo Wichern, existe uma relação orgânica entre a revelação de Deus na antiga e na nova aliança, por um lado, e a diaconia, por outro. Ele vê o ministério de Jesus, em seu amor salvador, como modelo do ministério diaconal. Por conseguinte, a diaconia como tarefa teológica exige uma reflexão acadêmica quádrupla: sobre o conceito de Deus, sobre o ser humano, sobre situações de necessidade e sobre a forma da assistência – em outras palavras, uma abordagem abrangente e interdisciplinar.

As ideias de Wichern não receberam a atenção esperada por ele; suas propostas a respeito de uma diaconia com base na igreja não foram implementadas. Em vez disso, a Missão Interna continuou sendo uma subcorrente independente na vida da igreja. Ela permaneceu como o principal ator diaconal na Alemanha, por isso as instituições diaconais cresceram e se desenvolveram independentemente das estruturas eclesiais oficiais. À medida que serviços públicos de assistência social começaram a ser introduzidos em alguns países do norte da Europa por volta do final do século XIX, tornou-se natural para as instituições diaconais trabalharem com eles e também para obreiros e obreiras diaconais se empregarem neles, de modo que, em alguns casos, formaram-se mais elos de ligação entre a diaconia e o Estado do que entre a diaconia e a igreja oficial.

⁸ WICHERN, Johann Hinrich. Gutachten, die Diakonie und den Diakonats betreffend. In: *Johann Hinrich Wichern: Ausgewählte Schriften*. Ed. Karl Janssen. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1956. Band 1: Schriften zur sozialen Frage, p. 138.

O movimento diaconal tornou-se uma das principais forças nos serviços profissionais desenvolvidos na área da saúde e do serviço social na Europa do século XIX. Além disso, ele foi pioneiro em oferecer às mulheres formação e trabalho em condições respeitadas. Não obstante, essa ação pública significativa em nome da igreja foi, em grande parte, ignorada pelos pesquisadores nas faculdades de teologia. Eles não encontraram razões para tratar do trabalho diaconal em sua pesquisa acadêmica, ainda que alguns o tenham apoiado privadamente. Pode haver muitas razões para isso; uma razão óbvia é que as faculdades de teologia formavam principalmente pastores, de modo que se concebia a finalidade principal da teologia prática como a capacitação de pastores para seu futuro ministério. Os obreiros e as obreiras diaconais obtinham sua formação profissional em escolas dirigidas pelo movimento diaconal; nelas, matérias teológicas faziam, naturalmente, parte do currículo, mas nem sempre em nível acadêmico.

A separação entre a igreja e o movimento diaconal, e consequentemente entre a teologia acadêmica e a formação diaconal, também pode ter sido causada por uma suspeita mútua. Os líderes da Missão Interna tinham uma postura crítica para com o tipo de teologia liberal que predominava na maioria das universidades alemãs da época. De maneira semelhante, o programa da Missão Interna era rejeitado por muitos teólogos universitários por não responder aos desafios da Modernidade e concentrar-se excessivamente na conversão e espiritualidade individual.

De modo geral, a diaconia continuou sendo um tema ausente da teologia acadêmica até a época posterior à Segunda Guerra Mundial. Algumas poucas exceções podem ser destacadas. Gerhard Uhlhorn (1826-1901), que tinha um doutorado em história da igreja, optou por atuar como diretor de uma nova instituição diaconal em Hannover, declinando o convite do rei Jorge V para assumir posições de liderança na igreja. Ele publicou uma história da ação cristã de amor em dois volumes (*Die christliche Liebestätigkeit*) que, durante décadas, seria a obra de referência sobre a história da diaconia.⁹ No mesmo período, Theodor Schäfer (1846-1914), que foi pioneiro no trabalho diaconal entre pessoas com deficiência, formulou o conceito de “Diakonik” [em alemão], propondo que se desenvolvesse uma nova disciplina teológica com esse nome. Sua ideia foi apresentada publicamente em um manual de ciências teológicas (*Handbuch der Theologischen Wissenschaften*) publicado por Otto Zöckler em 1885, mas não foi retomada no universo da teologia acadêmica. O que chegou mais perto disso foi o Instituto de Ética Social e Ciência da Missão Interna (*Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission*) que a Universidade de Berlim criou, em 1927, sob a liderança de Reinhold Seeberg, proeminente professor de teologia sistemática. Devido à pressão exercida pelo governo nazista, esse instituto foi fechado em 1938.

⁹ UHLHORN, Gerhard. *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959 [1882-84]. 2 v.

Philippi reflete sobre essa falta de interesse e lista várias razões pelas quais o estudo da diaconia não foi incluído na teologia acadêmica.¹⁰ Em sua opinião, um dos principais fatores é a herança da Reforma e seu foco na justificação pela fé, que, muitas vezes, acarretou uma falta de interesse, se não suspeita, em abordar o tema das boas obras e, conseqüentemente, das ações diaconais.

A compreensão de diaconia na sequência da Segunda Guerra Mundial

O período do regime nazista na Alemanha (1933-1945) tornou-se, de muitas formas, uma época de profunda provação para o movimento diaconal. Verificou-se que as instituições diaconais, em grande parte, adaptaram-se à ideologia dominante e não tiveram dificuldade de cooperar com as autoridades.¹¹ Algumas poucas pessoas resistiram, como foi o caso de Friedrich von Bodelschwingh (1877-1946), diretor de uma instituição para pessoas com deficiência mental. Ele fez o melhor que pôde para protegê-las contra as políticas de eutanásia e esterilização dos nazistas. Mas ele foi uma exceção. Como a maioria dos profissionais da área de saúde na época, muitas diaconisas e diáconos apoiaram abertamente as medidas desumanas tomadas pelo regime que resultaram no assassinato de integrantes de grupos vulneráveis.

No clima de autoexame após a guerra, algumas pessoas explicaram essa falta de oposição à ideologia nazista como uma falta de teologia crítica. A diaconia havia sido concebida principalmente como serviço humilde, o que lhe tinha permitido assumir uma forma de servilidade, e não de questionamento dos detentores do poder. Agora, as igrejas na Alemanha se viam confrontadas com novos desafios diaconais: em um primeiro momento, o de assistir as vítimas da guerra, entre elas milhões de refugiados e outras pessoas sem teto, e, depois disso, o de contribuir para a reconstrução de serviços nacionais de assistência social. Como o mandato diaconal poderia ser renovado, também no sentido de receber uma plataforma teológica mais sólida? À medida que se tomavam iniciativas para reorganizar o trabalho diaconal junto com suas instituições em uma estrutura de coordenação em nível nacional, também se sentia fortemente a necessidade de criar uma instituição acadêmica com a finalidade de oferecer uma reflexão teológica sobre a diaconia. Isso foi feito em 1954, quando se fundou o Instituto de Estudos Diaconais (*Das Diakoniewissenschaftliche Institut – DWI*) junto à Universidade de Heidelberg. Desde então, o DWI desempenhou um papel importante na formação de lideranças diaconais e na promoção da pesquisa;

¹⁰ PHILIPPI, Paul. *Christozentrische Diakonie: Ein theologischer Entwurf*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 5-20.

¹¹ A história da diaconia na Alemanha sob o regime nazista foi amplamente documentada em STROHM, Theodor; THIERFELDER, Jörg (eds.). *Diakonie im "Dritten Reich"*. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1990.

desde sua fundação, ele tem produzido um número impressionante de estudos sobre diaconia.¹²

Paul Philippi entrou no Instituto de Estudos Diaconais já em 1954 e, mais tarde, foi seu diretor (1971-1986). Como especialista em teologia sistemática, sua preocupação primordial era contribuir para a fundamentação eclesiológica e cristológica da diaconia. Em sua opinião, a diaconia não deveria ser entendida, em primeiro lugar, como ação em resposta à necessidade social externa, mas como estrutura fundamental do que constitui a igreja. Em seu importante estudo sobre a diaconia cristocêntrica (*Christozentrische Diakonie*) de 1963, Philippi sustenta que essa estrutura diaconal se encontra nas narrativas neotestamentárias sobre o ministério de Jesus e que ela também determina a forma de ser igreja. Nessa concepção, a comunhão em torno da mesa tem um lugar central como *locus* teológico na medida em que ela anuncia a presença de Cristo, o verdadeiro Diácono; ao mesmo tempo, é aí que a comunidade eclesial é qualificada e empoderada para o serviço diaconal.

No entendimento de Philippi, é na comunidade eclesial local que a diaconia tem seu início e sua principal esfera de ação. “Quem quer falar de maneira certa sobre a diaconia precisa falar sobre a comunidade eclesial certa”, diz uma de suas afirmações.¹³ Essa opinião pode ser considerada bastante estreita no sentido de que a resposta diaconal se orienta principalmente por motivos e práticas centrados na igreja, retirando-se da esfera pública e de seus desafios. Essa, contudo, não foi a intenção de Philippi, cuja principal preocupação era enraizar a ação diaconal na identidade diaconal da igreja. Sua posição pode ser entendida como uma forma de superar um déficit na eclesiologia luterana que tinha interpretado a doutrina dos dois reinos de uma maneira que restringia o mandato da igreja ao “âmbito espiritual”, isto é, à pregação do evangelho e à administração dos sacramentos, ao passo que a tarefa diaconal era concebida como pertencente ao “âmbito mundano”, ou seja, às autoridades políticas. O principal aspecto salientado por Philippi é que essa prática priva a comunidade eclesial de sua identidade e seu mandato diaconais, tendo como consequência que ela não consegue responder à sua vocação no mundo.

Enquanto que a preocupação de Philippi era equipar a comunidade eclesial local com argumentos teológicos sólidos para o serviço diaconal, outras pessoas considerariam sua abordagem inadequada para responder às questões sociais candentes com as quais as instituições diaconais e seus líderes estavam se debatendo. Elas afirmavam que disciplinas como a ética social, por exemplo, mais do que a dogmática, deveriam receber mais atenção ao se refletir teologicamente sobre a diaconia.

Uma das mais vigorosas vozes nesse empreendimento é a de Heinz-Dietrich Wendland. Ele tentou inserir a diaconia em sua concepção de uma “teologia da sociedade” (*Theologie der Gesellschaft*) em que a ação diaconal estabelece uma espécie de elo de ligação entre a igreja e a sociedade.¹⁴ Na concepção de Wendland, a igreja tem

¹² Por exemplo, a série de livros editada por STROHM, Theodor (ed.). *Diakoniewissenschaftliche Studien*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut (DWI), 1993ss.

¹³ PHILIPPI, 1963, p. 249.

¹⁴ STARNITZKE, Dierk. *Diakonie als soziales System*. Stuttgart: Kohlhammer, 1996. p. 50.

o mandato de contribuir para a formação de uma sociedade responsável. Embora isso aparentemente exija uma reflexão social e ética, e evidentemente pressuponha uma abordagem epistemológica e metodológica diferente daquela proposta por Philippi, baseia-se, não obstante, em uma visão do diaconato cosmológico de Jesus, no sentido de que seu ministério como Servo e Senhor mudou o curso da história do mundo. Wendland mantém unidos os conceitos de *διακονος* e *δουλος* (escravo), dando atenção especial ao hino cristológico de Filipenses 2.5-11, em que Jesus é anunciado como o escravo que foi “obediente até a morte – e morte de cruz” e tornou-se, assim, o salvador do mundo. Por um lado, tornar-se *δουλος* implicava renunciar livremente à posição de “ser Deus por natureza” (*εν μορφη θεου*), tomando sobre si as condições de ser um humano, incluindo a escravização sob os poderes deste mundo. Por outro lado, aponta para sua vitória sobre esses mesmos poderes e para sua exaltação como Senhor (*κυριος*) “nos céus, na terra e debaixo da terra”.¹⁵

A partir dessa compreensão, Jesus é apresentado como o diácono cosmológico ou como o diácono primordial do mundo (*Ur diakon der Welt*). Como isso se relaciona com a diaconia da igreja e com as pessoas cristãs comprometidas com o trabalho diaconal? Embora a diaconia de Jesus seja singular e só ele seja o salvador do mundo, a diaconia da igreja é realizada “em Cristo”, empoderada pelos dons da presença diaconal dele na igreja. Mas a presença de Cristo no mundo não pode ser limitada à igreja. Como diácono do mundo, Cristo está presente onde pessoas sofrem e são vítimas de injustiça e pobreza, embora de maneira oculta, como é dito em Mateus 25.31-46.

Na concepção de Wendland, a esfera do engajamento diaconal é o mundo, na promoção de liberdade, igualdade e dignidade humana. Neste sentido, ele urge os atores diaconais a superar posições que pertencem ao passado, especialmente as que reafirmavam estruturas hierárquicas de submissão e obediência. As obreiras e os obreiros diaconais deveriam ser movidas pela liberdade, e não pela obrigação. Por outro lado, essa liberdade é para o mundo e deveria assumir a tarefa da “diaconia política”, da promoção de responsabilidade e bem-estar social.¹⁶

Jürgen Moltmann, em seu texto sobre a diaconia, acrescentou uma outra perspectiva, a saber, a da esperança como motivação e força motriz na ação diaconal. Convidado a dar uma palestra por ocasião do aniversário de uma instituição diaconal, em que o trabalho diaconal foi moldado por padrões profissionais e em que o caráter distintivo de uma visão de mundo cristã talvez seja difícil de enxergar, ele desafiou as pessoas que o ouviam perguntando: “Esperamos nós pela realização do reino de Deus, que, na presença e no espírito de Jesus, já toma conta, liberta e prepara para o serviço?”

¹⁵ WENDLAND, Heinz-Dietrich. *Christos Diakonos – Christos Doulos: Zur theologischen Begründung der Diakonie*. In: WENDLAND, Heinz-Dietrich; RICH, Artur; KRIMM, Herbert (eds.). *Christos Diakonos: Ursprung und Auftrag der Kirche*. Zürich: EVZ-Verlag, 1962. p. 13-29.

¹⁶ WENDLAND, Heinz-Dietrich. *Diakonie zwischen Kirche und Welt*. In: BOURBECK, Christine; WENDLAND, Heinz-Dietrich (eds.). *Diakonie zwischen Kirche und Welt: Studien zur diakonischen Arbeit und Verantwortung in unserer Zeit*. Hamburg: Furcher-Verlag, 1958. p. 17-36.

Ou aguardamos o fim deste mundo de sofrimento inevitável e trabalho basicamente sem esperança como superação deste mundo?”¹⁷

Segundo a compreensão de Moltmann, a diaconia é seguimento do Jesus crucificado e no horizonte do reino de Deus que está irrompendo. Ambas as referências são fundamentais para conceber a diaconia em seu sentido holístico. Seguir Jesus implica caminhar como ele o fez, acolhendo as pessoas pobres e doentes e levando-lhes cura, salvação, esperança e futuro, como anunciam as palavras programáticas de Lucas 4.18-19. A missão da igreja deve ser holística da mesma maneira; uma separação entre missão e diaconia estaria em contradição com a unidade que se expressa na missão de Jesus e para a qual também seus discípulos foram chamados. Ao mesmo tempo, esse é o caminho do Crucificado: feridas são curadas por feridas, como é dito em Isaías 53.5: “por suas feridas somos sarados”. Assim, também a diaconia é chamada a seguir Jesus tomando sobre si a cruz (Marcos 8.34) e sofrendo em solidariedade com as pessoas necessitadas.

A diaconia torna-se, dessa maneira, uma forma de vida (*Lebensform*) que marca a vida da comunidade cristã, fazendo-a superar diferenças étnicas, sociais e de gênero (Gálatas 3.28). Moltmann distingue entre uma diaconia geral, o diaconato de todas as pessoas crentes, e uma diaconia especializada, a de assumir desafios exigentes como, por exemplo, cuidar de pessoas com deficiência mental através de um trabalho institucional e profissional. Essa distinção, entretanto, não deveria levar a uma separação, como aconteceu com frequência, e ele defende vigorosamente que “a comunidade eclesial se torne diaconal e a diaconia se torne comunitária”¹⁸. Tirar a diaconia da comunidade eclesial tornará esta pobre e doente.

Essa conclusão parece muito semelhante à de Philippi, e dever-se-ia lembrar que isso foi escrito em uma época (os anos 1960 e 1970) em que o número de instituições diaconais estava aumentando na Alemanha devido à expansão do sistema de assistência social.¹⁹ De muitas formas, Moltmann aponta para a mesma importância da fundamentação cristológica e eclesiológica em uma teologia da diaconia, mas sua abordagem é diferente na medida em que a visão da esperança orienta sua perspectiva. A comunidade eclesial certamente é reafirmada como sinal e antecipação do que se espera. Contudo, o reinado de Deus que está irrompendo não pode ser limitado à igreja, pois o Espírito de Deus age de acordo com a boa intenção e promessa de Deus para toda a criação. Essa concepção reafirma claramente a ligação estreita entre diaconia e ética social. Isso foi fortemente enfatizado por Theodor Strohm, que foi diretor do DWI de 1986 a 2000.

Lançando um olhar sinótico às posições esboçadas acima, vê-se que todas elas refletem o pano de fundo do contexto alemão e pretendem superar a tendência à se-

¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984. p. 22.

¹⁸ MOLTSMANN, 1984, p. 36.

¹⁹ E ele continuou aumentando desde então. Hoje em dia, a Diakonisches Werk, a organização de assistência social das igrejas protestantes da Alemanha, compreende mais de 28 mil instituições independentes que empregam mais de 450 mil pessoas e oferecem mais de 1 milhão de vagas.

paração entre igreja e diaconia e à compreensão do trabalho diaconal como serviços profissionais de saúde e assistência social separados do mandato dado a todas as pessoas cristãs. Embora suas contribuições, junto com as de outras pessoas, devam ser avaliadas como substanciais e oportunas, seu impacto permanece bastante limitado, tanto em relação à práxis diaconal quanto à teologia como estudo acadêmico. Em 1983, a revista teológica *Pastoraltheologie* dedicou um número inteiro à questão de por que a diaconia nunca foi incluída no vernáculo da teologia acadêmica. Em um dos artigos, Philippi continua a examinar as razões pelas quais isso aconteceu.²⁰ Talvez, diz ele, isso tenha a ver com o verbalismo que domina a teologia protestante e tende a reduzir a palavra (λογος) ao que é dito, e que esteve associada a uma espécie de espiritualidade docetista helenística, que dedica pouco interesse à vida humana real. Philippi desafia os pregadores e pregadoras a enfrentar essa questão, ampliar sua compreensão teológica da diaconia e aplicá-la em suas prédicas. Mais uma vez, essa é outra razão para incluir a diaconia no currículo teológico.

A reinterpretação da diaconia

Todos os pesquisadores alemães a que se fez referência acima adotavam a compreensão de diaconia como amor cristão ativo pelo próximo (*Nächstenliebe*). Isso havia sido afirmado no influente *Dicionário teológico do Novo Testamento* de Kittel; na 1ª edição em alemão, de 1935, H. W. Beyer sustentou que, no Novo Testamento, diaconia significa “servir à mesa” ou, em um sentido mais amplo, “provisão do sustento físico” e também “prestação de serviço” em amor genuíno.²¹ Essa leitura estava em consonância com a interpretação proposta por Wilhelm Brandt, que, em 1931, publicara sua tese de doutorado sobre o conceito de serviço no Novo Testamento.²² De muitas formas, as posições deles reafirmavam a compreensão de diaconia que tinha sido desenvolvida dentro do movimento diaconal, como serviço humilde e como cuidado de pessoas necessitadas, seguindo o exemplo de Jesus.

O pesquisador australiano John N. Collins provou que essa leitura se baseia em uma interpretação equivocada. Depois de estudar um grande número de textos gregos da época em que o Novo Testamento foi escrito, ele concluiu que o termo “diaconia” nunca é usado com a acepção de serviço caritativo ou humilde. Ele designava, isto sim, uma tarefa honrosa ou uma missão dada a uma pessoa: a de ser um enviado, um porta-voz ou um “intermediário” incumbido de transmitir notícias ou informações importantes. Em outros casos, ele significa um mediador, uma pessoa a quem se dá uma incumbência em nome de alguém com autoridade e que cumpre uma missão vital.²³ Levando isso em consideração, Collins examina todas as passagens bíblicas que con-

²⁰ PHILIPPI, 1983.

²¹ BEYER, H. W. διακονέω. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935. p. 81-93.

²² BRANDT, Wilhelm. *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1931.

²³ COLLINS, John N. *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 194.

têm as palavras com o radical *diak* e conclui que nenhuma delas designa serviços para as pessoas doentes e pobres.²⁴ Quando relacionado com Jesus, o termo se refere a seu mandato messiânico de “dar sua vida em resgate por muitos” (Marcos 10.45) ou, em outras palavras, cumprir, como salvador, a missão que lhe foi dada pelo Pai. De modo semelhante, o apóstolo Paulo escreve a respeito de sua “diaconia” como o ministério do qual se orgulha (Romanos 11.13) e que é “recebido no Senhor” (Colossenses 4.17). Em alguns poucos casos, os diáconos são mencionados como uma ordem específica do ministério (Filipenses 1.1; 1 Timóteo 3.8), mas em nenhuma dessas passagens há qualquer indicação de que eles sejam responsáveis pelo trabalho caritativo; parecem, antes de mais nada, ser designados para assistir o bispo.

A reinterpretação do termo “diaconia” proposta por Collins é atualmente apoiada por muitas pesquisadoras e pesquisadores do Novo Testamento, inclusive na Alemanha.²⁵ Tem havido uma ampla discussão sobre as consequências que seus achados têm para o trabalho diaconal hoje. Se a palavra “diaconia” foi interpretada equivocadamente e influenciada erroneamente pelo conceito do mandato diaconal, isso significa que não faz mais sentido usá-la e que se deveriam encontrar outros termos para designar o que algumas igrejas definem como diaconia? Como, então, vamos entender o ministério diaconal? Deveriam as diáconas e diáconos concluir que seu serviço se baseia em uma compreensão equivocada? Essa, claramente, não é a conclusão tirada por Collins; pelo contrário, a reinterpretação do sentido bíblico da diaconia apresenta novas perspectivas sobre esse termo que podem ser usadas como pontos de referência ao se elaborar uma teologia da diaconia.²⁶

Em primeiro lugar, a diaconia não deveria ser concebida como um serviço humilde ou cuidado modesto de pessoas carentes. Sua origem bíblica a apresenta, antes, como ação ousada que anuncia boas novas para os pobres. Em segundo lugar, a diaconia não pode ser limitada ao trabalho profissional; ela faz parte do mandato dado pelo triúno Deus à igreja como parte integrante de sua missão. Assim, a reinterpretação da diaconia reconfirmou sua natureza eclesiológica e missiológica. E, em terceiro lugar, sua realização tem como modelo aquele que deu o mandato diaconal, como é dito em João 20.21: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio”. Em outras palavras, assim como o envio de Cristo compreendia palavras e ações, também a missão da igreja deve incluir a proclamação e atos de cura, reconciliação, defesa e inclusão; ou, como Collins descreve as tarefas do diácono, assumir um ministério de “intermediário!” ou mediador.

²⁴ COLLINS, John N. *Deacons and the Church: Making Connections between Old and New*. Leomister: Gracewing, 2002. p. 27-85.

²⁵ Um estudo notável que apoia plenamente as concepções de Collins é o de HENTSCHEL, Anni. *Diakonia im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

²⁶ NORDSTOKKE, Kjell. *Liberating Diakonia*. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2011. p. 41-47.

Diaconia ecumênica

Isso corresponde, de muitas formas, à maneira como a diaconia é entendida atualmente dentro do movimento ecumênico. Mas também nesse caso ocorreu uma mudança digna de nota. Quando o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi fundado em 1948, em pouco tempo abordou a diaconia como uma preocupação importante, definindo-a como “serviço responsável do evangelho por ações e palavras realizado pelos cristãos em resposta às necessidades das pessoas”²⁷. Duas linhas principais foram seguidas no trabalho feito pelo CMI nas primeiras décadas de sua existência: uma de ação concreta na forma de ajuda intereclesial na prestação de assistência refugiados e vítimas de guerra e pobreza, e outra de engajamento em questões sociais e éticas na promoção da “sociedade responsável”. A primeira levou ao desenvolvimento de um grande programa de ajuda; a partir da década de 1960, também implicou o trabalho em prol do desenvolvimento na África e na Ásia. A segunda correspondia, de muitas formas, à concepção de diaconia política de Wendland, e essa posição recebeu mais ênfase ainda depois da assembleia do CMI realizada em Uppsala, em 1968. Um exemplo controvertido dela é o Programa de Combate ao Racismo, que expressava solidariedade e apoio para com os movimentos de libertação no sul da África e que, de acordo com alguns críticos, implicava a aceitação da luta armada no alcance de objetivos políticos.

Na década de 1990, essa forma de realizar a diaconia ecumenicamente haveria de mudar.²⁸ Não era mais possível sustentar uma compreensão de diaconia que operava com a noção de doadores e beneficiários como dois grupos separados, ou de igrejas ricas no Norte e recebedores pobres no Sul. Apresentaram-se tanto argumentos teológicos quanto políticos para reorientar a ação diaconal como uma responsabilidade compartilhada, ordenada por um chamado comum para o testemunho e o serviço.

Dentro dessa perspectiva, novas dimensões da diaconia foram enfatizadas. Um importante momento de reorientação foi a consulta promovida pelo CMI em Larnaca, no Chipre, em 1986, que sublinhou a natureza eclesial da diaconia, rejeitando a noção de que sua ação pertencesse a alguns poucos especialistas. Ela pertence, isto sim, a todo o povo de Deus, e em particular à igreja local.²⁹ Nessa ocasião, também se reafirmaram as implicações políticas do trabalho diaconal. A ação diaconal deveria considerar as causas fundamentais da pobreza e do sofrimento; deveria se tornar mais abrangente, preventiva e libertadora, ou, como se mencionou acima, uma ação ousada de mediação e “intermediação”.

²⁷ WHITE, Teresa Joan. Diakonia. In: LOSSKY, Nicholas et al. (eds.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches, 2002. p. 305-310.

²⁸ DICKINSON, Richard D. N. Diakonia in the Ecumenical Movement. In: BRIGGS, John; ODUYOYE, Mercy Amba; TSETSI, Georges (eds.). *History of the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches, 2004. v. 3: 1960-2000, p. 403-431.

²⁹ POSER, Klaus (ed.). *Diakonia 2000: Called to be Neighbours*. Official Report WCC World Consultation Inter-Church Aid, Refugee and World Service. Larnaca, 1986. Geneva: WCC Publications, 1987.

O reconhecimento crescente das implicações políticas da diaconia contribuiu para a formulação do tema da “diaconia profética”, que urgia os atores diaconais a se levantar contra a injustiça e a promover os direitos dos pobres e marginalizados. Em novembro de 2002, a FLM organizou uma consulta global sobre diaconia profética. Na carta que resultou daquela reunião, os e as participantes reconhecem com gratidão os muitos tipos de trabalho diaconal que a igreja efetuou ao longo dos séculos e então afirmam o seguinte:

Esse trabalho é agora desafiado a passar a formas mais proféticas de diaconia. Inspirados e inspiradas por Jesus e pelos profetas, que enfrentaram os detentores do poder e exigiram mudanças em estruturas e práticas injustas, oramos para que Deus nos empodere para ajudar a transformar tudo que leva à cobiça humana, violência, injustiça e exclusão³⁰.

Essa perspectiva é mantida na publicação da FLM intitulada *Diaconia em Contexto*, já mencionada. Ela enfatiza as dimensões eclesial, holística e profética da diaconia. Isso também se expressa quando a transformação, a reconciliação e o empoderamento são definidos como as orientações básicas do trabalho diaconal.³¹ Está claro que a noção de diaconia foi além daquela de um serviço humilde e subalterno.

O desenvolvimento do currículo sobre diaconia

Como vimos, a maior parte das instituições teológicas não incluiu a diaconia em seus programas de estudos. O fato de a diaconia ser uma disciplina relativamente nova talvez cause incerteza quanto a seu conteúdo e à forma de organizá-la como disciplina acadêmica.³²

Essa questão foi tratada por um grupo de trabalho reunido pelo CMI em Genebra em dezembro de 2012. É claro que esse grupo de trabalho não pretendia estabelecer um currículo fixo para o estudo da diaconia. Em vez disso, identificou quatro elementos que foram considerados fundamentais: teologia, análise social, abordagem ou metodologia científica e competência pessoal. Os dois primeiros elementos apontam para a natureza interdisciplinar da diaconia; a ação diaconal exige tanto o conhecimento de questões teológicas básicas quanto à capacidade de analisar o contexto social, político, econômico e cultural. O terceiro elemento se refere a como esse estudo é feito, por exemplo ligando a teoria e a práxis, descobrindo conhecimentos “silenciosos” e usando a hermenêutica da suspeita. O último elemento está relacionado ao desenvolvimento de competência profissional, liderança e aptidões gerenciais, e também da identidade de obreiro ou obreira diaconal.

³⁰ LUTHERAN WORLD FEDERATION. *Prophetic Diakonia: 'For the Healing of the World'*. Report Johannesburg, South Africa, November 2002. Geneva: Lutheran World Federation, 2003. p. 6.

³¹ LUTHERAN WORLD FEDERATION, 2009, p. 43-47.

³² NORDSTOKKE, 2011, p. 29-39.

Alguns passos de fato foram dados no desenvolvimento da diaconia como disciplina acadêmica. Novos passos se fazem necessários, principalmente no esforço para enraizar a diaconia na vida e na missão de igrejas locais.

Referências

- BEYER, H. W. διακονέω. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935. p. 81-93.
- BEYREUTHER, Erich. *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*. 3. ed. ampl. Berlin: CZV-Verlag, 1983.
- BRANDT, Wilhelm. *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1931.
- COLLINS, John N. *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1990.
- COLLINS, John N. *Deacons and the Church: Making Connections between Old and New*. Leomister: Gracewing, 2002.
- DICKINSON, Richard D. N. Diakonia in the Ecumenical Movement. In: BRIGGS, John; ODUYOYE, Mercy Amba; TSETISIS, Georges (eds.). *History of the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches, 2004. v. 3: 1960-2000, p. 403-431.
- FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Diakonia em contexto: transformação, reconciliação, empoderamento: uma contribuição da FLM para a Compreensão e a Prática da Diaconia*. Genebra: Federação Luterana Mundial, 2009.
- HENTSCHEL, Anni. *Diakonia im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- LUTHERAN WORLD FEDERATION. *Prophetic Diakonia: 'For the Healing of the World'*. Report Johannesburg, South Africa, November 2002. Geneva: Lutheran World Federation, 2003.
- MOLTMANN, Jürgen. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- NORDSTOKKE, Kjell (ed.). *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2009.
- NORDSTOKKE, Kjell. *Liberating Diakonia*. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2011.
- PHILIPPI, Paul. *Christozentrische Diakonie: Ein theologischer Entwurf*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963.
- PHILIPPI, Paul. Diakonik – Diagnose des Fehlens einer Disziplin. *Pastoraltheologie*, n. 4, p. 177-186, 1983.
- POSER, Klaus (ed.). *Diakonia 2000: Called to be Neighbours*. Official Report WCC World Consultation Inter-Church Aid, Refugee and World Service. Larnaca, 1986. Geneva: WCC Publications, 1987.
- STARNITZKE, Dierk. *Diakonie als soziales System*. Stuttgart: Kohlhammer, 1996.
- STROHM, Theodor; THIERFELDER, Jörg (eds.). *Diakonie im "Dritten Reich"*. Heidelberg: Heidelbergerverlagsanstalt, 1990.
- STROHM, Theodor (ed.). *Diakoniewissenschaftliche Studien*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut (DWI), 1993ss.
- UHLHORN, Gerhard. *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959 [1882-84]. 2 v.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich. Diakonie zwischen Kirche und Welt. In: BOURBECK, Christine; WENDLAND, Heinz-Dietrich (eds.). *Diakonie zwischen Kirche und Welt: Studien zur diakonischen Arbeit und Verantwortung in unserer Zeit*. Hamburg: Furcht-Verlag, 1958. p. 17-36.

WENDLAND, Heinz-Dietrich. *Christos Diakonos – Christos Doulos: Zur theologischen Begründung der Diakonie*. In: WENDLAND, Heinz-Dietrich; RICH, Artur; KRIMM, Herbert (eds.). *Christos Diakonos: Ursprung und Auftrag der Kirche*. Zürich: EVZ-Verlag, 1962. p. 13-29.

WHITE, Teresa Joan. *Diakonia*. In: LOSSKY, Nicholas et al. (eds.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches, 2002. p. 305-310.

WICHERN, Johann Hinrich. Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend. In: *Johann Hinrich Wichern: Ausgewählte Schriften*. Ed. Karl Janssen. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1956. Band 1: Schriften zur sozialen Frage, p. 130-204.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Theological Perspectives on Diakonia in the Twenty-First Century. Resource Book: Busan 2013: WCC 10th Assembly*. Geneva: World Council of Churches, 2013. p. 103-111.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

AT THE BANKS OF THE RIVER: THE WORK OF EURODIACONIA¹

*Nas margens do rio:
o trabalho da Eurodiaconia*

Heather Roy²

Abstract: In this article the European network Eurodiaconia is presented. The development of social services in Europe takes place against a backdrop of social and economic change as well as changing relationships between churches, Diaconia and citizens. Diaconal work continues to be shaped in the provision of services but there is also increasing emphasis on advocacy and being prophetic. However, one of the biggest challenges and opportunities for Diaconia in Europe is how to preserve, promote and define our diaconal identity in an increasingly multicultural and multi-religious as well as secular, context. Learning from diaconal work in other parts of the world may contribute to the different possible approaches to these challenges and opportunities and in 2015 Eurodiaconia will start to do this with partners in Brazil.

Keywords: Eurodiaconia. Diaconal Organisations. Social Policies.

Resumo: A rede europeia Eurodiaconia é apresentada neste artigo. O desenvolvimento de serviços sociais na Europa acontece diante de um pano de fundo de mudança social e econômica além de mudanças nas relações entre igrejas, diaconia e cidadãos/ãs. O trabalho diaconal continua sendo moldado pela oferta de serviços, mas há uma ênfase crescente na advocacia e em ser profético. Porém o maior desafio e a maior oportunidade da diaconia na Europa é saber como preservar, promover e definir nossa identidade diaconal num contexto crescentemente multicultural e multirreligioso, além de ser secular. Aprender do trabalho diaconal em outras partes do mundo pode contribuir para as diferentes abordagens possíveis a esses desafios e essas oportunidades, e em 2015 a Eurodiaconia irá começar a fazer isso com parceiros no Brasil.

Palavras-chave: Eurodiaconia. Organizações diaconais. Políticas sociais.

¹ O artigo foi recebido em 25 de setembro de 2015 e aprovado em 04 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Secretary General of Eurodiaconia (www.eurodiaconia.org) which brings together churches and Christian organisations concerned with social services and social justice across Europe, also a lay reader (minister) in the Church of England. Contact: heather.roy@eurodiaconia.org

Introduction

*Christians shouldn't just be pulling people out of the river.
We should be going upstream to find out who is pushing them in.*
(Archbishop Desmond Tutu)

When it seems as if there are so many people falling into these metaphorical rivers that the great Archbishop Tutu spoke about it is natural for people to react by becoming lifeguards, throwing whatever we can at the situation, lifebelts, rafts, anything that will keep people afloat until such time as the river slows down and people can get themselves out of the water. After all, isn't that what we want: people helping themselves to a better situation – lifting themselves out of the water, help to self help?

But the heart of this quote from Tutu is not about the river but about what is going on elsewhere – what is happening upstream, on the river bank. What is happening there that is causing so many people to fall into the river? This is the challenge Tutu is giving us; to go beyond our traditional understandings of help and assistance and look at where there are structural and even moral failures that find people falling into the river. We need to look beyond the river and look at the river bank.

That is what Eurodiaconia tries to do.

Eurodiaconia is a Europe wide organisation of churches and diaconal organisations. We have 45 member organisations in 32 countries across the European continent. Founded in 1996 following a merger between two existing European diaconal organisations Eurodiaconia has grown into a lively, dynamic network. Our members come from the Anglican, Protestant and Orthodox Christian traditions however we are seeing the emergence of more ecumenical organisations which can include new expressions of churches and Christian community. The members of Eurodiaconia encompass churches such as the Church of Iceland and the Church of Finland who have deacons working in parishes and who are also active in debates concerning different aspects of social policy in their countries. Other members are diaconal organisations established by churches to provide social services on behalf of the church. These range from highly professional social service provision, often as part of a service contract with the state, to services run by volunteers in local communities. Other members are organisations with a clear Christian basis and relationship to the church but are not an agency of the church. Bracke Diaconia in Sweden is the largest not for profit social services provider in Sweden, Diakonie Deutschland, one of our German members is the second largest provider of social and health care services in Germany (Caritas Deutschland is the largest), Helsinki Deaconess Institute is the largest not for profit provider of social services in Finland, Kerk in Actie in the Netherlands mobilizes thousands of volunteers each year to develop social work in parishes and our French member brings together over 350 protestant church organisations from across France. Our membership extends into Eastern Europe with members in Hungary, Czech Republic, Latvia, Lithuania, Serbia, Poland, Slovakia and Armenia. In Serbia our member is leading innovation in providing services for Roma people and in Armenia the development of social entrepreneurship, vocational training and support for Syrian

refugees is among the many projects they manage. Historically, the Protestant tradition has been at its strongest in the countries of northern Europe but for many minority churches in Europe, such as in Spain, Italy, Austria and others their diaconal work is hugely important for their presence in society and as an outward presentation of the liberation and witness of the protestant tradition. This we believe we share with our brothers and sisters in South America.

Our vision is that as the leading network for diaconal work in Europe, we look to develop dialogue and partnership between members and influence and engage with the wider society. We do this to enable inclusion, care and empowerment of the most vulnerable and excluded and ensure dignity for all. Our mission is to represent a dynamic, Europe wide community of organisations founded in the Christian faith and working in the tradition of Diaconia, who are committed to a Europe of solidarity, equality and justice.

Eurodiaconia is a registered not for profit organisation in Belgium. We are governed by the Annual General Meeting of members who decide on our strategy and finance and who elect our Supervisory Board of 7 representatives of members who are responsible for directing the work of the network throughout the year and giving direction to the secretariat. The Secretariat is based in Brussels, Belgium and consists of 8 members of staff. They are led by the Secretary General and carry out the day to day work of the network, whether that be organising events, ensuring good communications with members and the wider public, undertaking advocacy with the European Parliament and other European institutions or developing projects with our members. Our funding comes from two main sources. Since 2008 we have had the privilege to be recognised as a key partner of the European Commission (the ‘civil service’ of the European Union) and this has resulted in our establishing a Framework Partnership Agreement with the European Commission that provides us with financial support. The partnership revolves around enabling our members to be active in social policy debate at European, national and local level as well as providing evidence and examples to the European Commission of where current social policies do and don’t work or where innovation in social services or social protection systems can bring about improvements. This partnership accounts for around 75% of our total financing.

Our second source of financing comes from our members, who pay a membership fee to be part of the Eurodiaconia network. Some members also give a solidarity contribution to the network, particular our larger members and we have an agreement across the network that finance should never prevent a potential member joining the network. Where possible we also apply for grants and projects to support specific areas of our work.

So what do we do?

Our work is organised into three distinct but overlapping areas 1) Developing and enabling membership engagement and partnerships, both internally and externally, that develop praxis and extend resources, 2) Creating a network of competence

to impact relevant social policies at national and European level and 3) supporting the development of approaches and thinking on Diaconia in Europe today.

Developing and enabling membership engagement and partnerships, both internally and externally, that develop praxis and extend resources

Our members are providing services across Europe but they are not all providing the same services in the same way. In some countries they have developed new approaches to some services and it is good to share those with others. Therefore we arrange meetings of members to focus on specific areas of their work so they can present their approaches and share ideas and discuss challenges. In 2015 this has included, but is not limited to, looking at how our members support people with high levels of personal debt, how to develop new ways to support young people at risk of social exclusion, how to develop and increase the quality of care for older people in a residential setting and in home care, gathering good practice in supporting people with Alzheimers and dementia, gathering good practice in supporting Roma people, a traditionally discriminated against group in Europe, with access to education, housing health care and employment and looking at how diaconal work is carried out in urban areas with a high risk of social exclusion and crisis.

How we do what we do, the practical work, is really important for our membership and our network meetings, workshops and seminars are important moments for sharing and also identifying possible partnerships. We also provide resource materials for members to support their work. We have several online toolkits available to support the development of social innovation in our members and to giving assistance in finding funding for members work. We also produce several publications a year, our most recent being on good practice in working with people with dementia.

But providing services is only part of the picture. The provision of services in Europe is regulated by various laws at European and national level. These include how services are financed and the legal framework in which they can be offered. Many of our non-Church members are not for profit organisations that have Christian values that inspire them to service of the vulnerable in our societies and Europe has a long tradition of having not for profit organisations engaged in the provision of social and health care services both inside and outside of the formal social protection systems. However, our members are increasingly challenged by legal, financial and operational frameworks that are designed for 'for profit' companies and entities and where the specific nature of not for profit organisations as being values focused rather than profit focused is forgotten or minimized. For many of our members they feel they are forced into a conflict between their values basis and the need to operate in a competitive environment that does not recognise their specific nature or purpose.

So our work on the practice of Diaconia also looks at these issues and how we can ensure that the financial, legislative and operational eco-system for social services provided by our members actually enables them to this precious work rather than prevent them. Some of the legislation is established at national level but there is increasing work at European level on this issue and so we engage with the European

Parliament and the European Commission to ensure that not for profit social service providers are part of the considerations for any new legislation.

Creating a network of competence to impact relevant social policies at national and European level

Working on a social services ‘eco-system’ overlaps the provision of service and the laws and policies that govern them but that is not the only advocacy work we do. Our members are not simply delivering services; they are also being advocates for those they serve, or indeed, empowering people to speak up for themselves, so as to bring about the changes needed to ensure that every person lives in dignity regardless of his or her status. For example, in 2009 we started to survey members on what they felt was the long term impact of the global financial and economic crisis. Many of our members told us they needed to start more services to support people with high levels of personal debt which could lead to them losing their homes or descending into extreme poverty. As a result, we have been looking at how the European Union can work to reduce personal over indebtedness and worked with them on a study looking at the different processes for debt support in the 28 Member States of the EU. We also organised a meeting with Members of the European Parliament to discuss our members concerns and also arranged for some of our members to present their work to key European decision makers. This last point is an essential part of our advocacy work for good social policies. The key to our work in Eurodiaconia is the experience of our members. As an organisation we are effective advocates because our members see the impact of policies and decisions at a micro and macro level because they work every day with the people affected.

That is why we believe in Europe that Diaconia must not simply provide services but that we must speak out against the systems and structures that have caused more people to be in debt (for example) in the first place.

Our advocacy work is important. Social policies cannot be considered ‘second rate’ after economic policies and in Europe, as in other parts of the world, the impact of the financial and economic crisis has resulted in increasing inequalities. This is what Archbishop Tutu is referring to. As Eurodiaconia we believe in pulling people out of the water – providing services – and traveling upstream to see what has been pushing them in - structural and political deficiencies.

The global financial and economic crisis has left an impact on all our countries, regions, local communities and quite likely our family and personal lives. Political leaders are constantly searching for ways to improve the situation and increase prosperity and growth to a pre-crisis level. This has been particularly true of the Eurozone, the group of countries for whom the Euro is the common currency but can be applied to the European Union as a whole. Consequently, one could be forgiven for thinking that only financial resources matter for society. Political focus has been on ensuring financial and economic stability, redressing imbalances, but this misses the need to address the social imbalances that have also emerged as a result of the crisis.

Focusing only on the financial and economic imbalances at the expense of the social imbalances is regarded by many of our members as a foolish and dangerous approach. Just as the financial and economic challenges in one country have had a knock on effect in many other countries, so will social imbalances. Just as the financial and economic challenges Europe faces are being addressed at a European level so must the same be done for social challenges.

At the 2012 Eurodiaconia Annual General Meeting our members came together to call for “policies and actions that enable inclusion, care and empowerment of the vulnerable and excluded in society while ensuring dignity for all”.³ This call forms the heart of Eurodiaconia’s AGM Declaration “Protecting Europe’s Most Precious Resources at a Time of Crisis”. Based on contributions from Members of Eurodiaconia on the reality of working diaconally in the current climate, as well as pulling together our policy work in several areas, the declaration seeks to identify the underlying causes of the current situation in Europe, its impact and possible solutions. It was a very clear example of a response to the challenges facing our society in Europe and how Diaconia can help shape our responses; taking the opportunity to show alternatives that are people-centred and nurture well-being.

Supporting the development of approaches and thinking on Diaconia in Europe today

Every day diaconal practitioners serve thousands of people across Europe who require care for a particular social need. It is because of this daily, sustained commitment that the reality of poverty, exclusion and need in Europe is revealed. It reveals an increasing demand for services and the decreasing support from public authorities which is a short sighted and self-defeating approach that can and is resulting in a human cost in terms of lost potential and well-being. This is the crux of the challenge; without a long term perspective based on social investment, combined with a rights based approach actions taken to reverse the effects of the crisis are fundamentally flawed and people will keep falling into that river. Anything else is contrary to our Christian beliefs and both spiritually and morally unjust. This then calls us to have a prophetic voice. Our Christian identity and the traits of Diaconia are not just historical or some sort of trademark – they must be living, breathing and shaping the work of churches and their related organisations. Diaconia must be an integral part of the liturgy and worship of the church and the work of the church in our societies. Yet in Europe many of our members find that that relationship with the church corporate can be challenged by the increasing professionalization of services, the pressure to be like for profit organisations or even competition as to who ‘owns’ the prophetic voice. Therefore our work on diaconal identity has included the relationship with church and Diaconia and where Diaconia may sit in the koninia of the church. This may be

³ EURODIACONIA: *Protecting Europe’s Most Precious Resources At A Time Of Crisis* – Declaration of the 2012 Eurodiaconia Annual General Meeting Eurodiaconia 2012. Disponível em: <<http://www.eurodiaconia.org/2015/09/proactive-policy-making-eurodiaconia-launches-three-policy-positions-to-rebuild-social-europe/>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

a specifically European problem. As already discussed, many diaconal organisations are not the church themselves but organisations established by the church, often because of the rules around social services in specific countries. This means that at times church and Diaconia have grown apart although this is not always the case. In 2007 we published a document called 'To be and To do' which looked at the place of Diaconia in the life of the church and the relationship between Diaconia and the church. Many of our members have undertaken similar reflections in a national context and all are available on our website. Some churches, such as the Church of Norway, have a national plan for Diaconia that ensures that diaconal work is integral to church life. In other countries, such as the UK, several 'para-church' and often ecumenical organisations operate on behalf of the churches to ensure a more effective and at times co-ordinated approach to Diaconia or, in the UK terms, Christian social action. The relationship between church and Diaconia is a constant area of reflection for us as we develop thinking around Diaconia. This is accompanied by the changing context in which Diaconia operates in Europe.

Europe is an increasingly multi-cultural, multi-ethnic and multi faith continent. Migration to Europe is at a very high level and this means that the demographics of the European continent have changed. Furthermore, alongside the development of the multi-faith continent we also have a more secular continent, especially for the Christian faith with less people attending churches on a regular basis and changes in the number of people declaring a personal Christian faith. What has this to do with Diaconia?

One of the questions that challenge our members is what makes an organisation diaconal? Is it the values that permeate the culture of the organisation or is it the Christian faith of the people who work (whether paid or voluntary) for the organisation? The easy answer could be that it is both but the reality in Europe is that this is not so easy to answer. Some of our members believe that their people need to have a clear, practising Christian faith in order to serve people with a sense of diaconal purpose, especially if part of that work involved prayer for users of services or leading corporate acts of worship. Others look for church membership as an indicator of a connection with the Christian identity of Diaconia. However, we also have members who do not see it as realistic or necessary, that people in their organisations have either a church connection or a confessing Christian practice. They believe, and have successfully experienced, that it is possible to have a diaconal identity through the values and practices of the organisation regardless of the faith or otherwise of those who are engaged in the organisation. Additionally, for many of our members in countries where their protestant Christian tradition may be a minority it is not practical to expect all staff or volunteers to share that Christian tradition. Therefore many of our members invest a lot of resources into defining the diaconal characteristics of their work and transmitting those through practice and training to their staff and volunteers. In 2010 Eurodiaconia worked with members to try and identify some of those core characteristics and published the document 'Faith In Social Care' as a resource to help members in this work yet it is potentially a never completed piece of work; as context

changes our members will be affected and will have to respond while still protecting and in some cases re-defining their diaconal identity.

Another area which requires both theological and practical thinking is the increasing competitiveness and market driven approach to social services provision in Europe. Although already mentioned as a practical and advocacy issue for Eurodiaconia and our members it is also one of identity. Our members are asking themselves if they can retain their diaconal identity while still being ‘in the market place’ of social services and being forced by market pressures to be more like business than charitable organisations.

But on our thinking on Diaconia in Europe has expanded over the past years from simply a focus on praxis to encouraging a wider theological review process as well as trying to bring practitioners, theologians and social academics together to encourage a wider reflection on diaconal identity, perspectives for the future of diaconal work in Europe. To facilitate this we have joined forces with others to establish the International Society for Research in Diaconia and Christian Social Practice (www.diaconiaresearch.org) and have become partners in an academic journal “Diaconia, Journal for the Study of Christian Social Practice”.⁴

We are very aware of our European identity as Eurodiaconia – it is after all in our name – but we also recognise that we are part of a wider global communion of churches and church related organisations who believe in the Christ centred call to service of others. We have therefore looked to strengthen our relationships with global ecumenical bodies such as the World Council of Churches and have been given a number of opportunities to join global reflections with other churches and organisations on Diaconia. It was such meetings that gave us the inspiration for our latest project.

For some time Eurodiaconia had felt the need to look beyond Europe and learn from other parts of the world. As has been mentioned inequalities in Europe are increasing, local communities and people are feeling a huge impact of the global financial and economic crisis and there is interest in doing more work where people at risk of poverty and exclusion are empowered to act for themselves. We knew that in South America there had been some creative and cutting edge responses to similar issues, especially community building and empowerment activities and thanks to some already existing contacts we have been able to organise a study visit to Brazil. This visit will take place in November 2015 and thanks to a grant from the Otto Per Mille Fund from the Waldensian Church in Italy we will be able to bring a small group of leaders from European Diaconia to Porto Alegre to look at work being carried out and participate in debates around diaconal identity and context between Europe and Brazil. This is just the first stage in what we hope could be a longer project of learning and exchange between our continents and will surely enrich our work on diaconia in Europe today.

⁴ DIACONIA: Journal for the Study of Christian Social Practice. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. Disponível em: <http://www.v-r.de/en/diaconia_journal_for_the_study_of_christian_social_practice/m-0/500059/>. Acesso em: 28 ago. 2015.

The German theologian Dietrich Bonhoeffer wrote in his Letters and Papers from Prison: “We are not to simply bandage the wounds of victims beneath the wheels of injustice, we are to drive a spoke into the wheel itself”.⁵

The big challenge or question for diaconia in Europe can be summed up as how are we both prophets and practitioners and retain our diaconal identity? How do we effectively develop our practical experience into political discourse and become advocates yet keep our focus on the Christian calling of service we have? Or, as the prophet Isaiah puts it how do we *proclaim freedom for the captives* at the same time as *binding up the broken-hearted*?⁶ This is not just a spiritual or intellectual shift for diaconal social service providers, but also a practical one. There may have been a long experience in providing care, but being political advocates will often require different skill sets, different practical experiences and potentially a different network. We are sometimes afraid to be advocates, to get involved in politics but if we can show the injustice from our practical experience of providing care and services, if we can make strong moral and ethical arguments about the validity of certain economic, financial or even social approaches that are bound up in the inherent dignity of each and every person and their rights then we will be making a start.

If we wish to effectively address inequalities, increasing demands for services based on demographic changes, poverty and exclusion in Europe and provide quality care for all people then we need to be more than lifeguards... we need to travel upstream and see what is happening on the river bank. If we do not like what we see, and if the people we have helped out of the water show us what being pushed in felt like, and if we believe that no more people should be pushed into the river then we have to be more than lifeguards. We need to be working on the river bank every day just as we continue to pull people out of the water every day but in addition to providing services and cares we need to be providing political alternatives and be river bank based advocates for justice, solidarity, trust and equality.

For more information on Eurodiaconia please go to www.eurodiaconia.org or contact Heather Roy, Secretary General at heather.roy@eurodiaconia.org

References

- EURODIACONIA: *Protecting Europe's Most Precious Resources At A Time Of Crisis* – Declaration of the 2012 Eurodiaconia Annual General Meeting Eurodiaconia 2012. Disponível em: <<http://www.eurodiaconia.org/2015/09/proactive-policy-making-eurodiaconia-launches-three-policy-positions-to-rebuild-social-europe/>>. Acesso em: 28 ago. 2015.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Prisoner of God: letters and papers from prison*. New York: The Macmillan Company, 2001.

⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Prisoner of God: letters and papers from prison*. New York: The Macmillan Company, 2001.

⁶ Isaiah 61 : 1-2 The Holy Bible, New International Standard Version, International Bible Society 1973.

DIACONIA: Journal for the Study of Christian Social Practice. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. Disponível em: <http://www.v-r.de/en/diaconia_journal_for_the_study_of_christian_social_practice/m-0/500059/>. Acesso em: 28 ago. 2015.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

DIAKONIA IN DENMARK 2015 – AT A GLANCE¹

Diaconia na Dinamarca 2015 – um relance

Conny Hjelm²

Abstract: Diakonia in Denmark is primarily performed as organisational diakonia³ and to a lesser extent as parish diakonia which is contrary to the other Nordic countries. This implies that the grounds for and the organisation of diakonia in Denmark are completely different to diakonia in Norway, Sweden, Finland and Iceland, including the complex of themes concerning diakonia. In Denmark, diakonia questions and discussions mainly focus on organisational and institutional approaches while the other Nordic countries are way ahead with regard to thoughts on and definition of the contents of diakonia in relation to church and theology. In this article I will describe the main tendencies of diakonia in Denmark in 2015. The article will show how diakonia is organised and how the relation between church and society influences the present diakonia working environment, the article will include theological ways of understanding diakonia and at last it will discuss the need to express diakonia in a new way – the need for diakonia as a professional practice, where the components ‘acting out Christianity’, ‘unconditional humanity’, ‘theory and practice’ and ‘context dependency’ will be introduced and commented.

Keywords: Diakonia. Denmark. Theory and Practice.

Resumo: Diaconia na Dinamarca é executada principalmente como uma diaconia organizacional e menos como uma diaconia de paróquia, contrário ao que acontece nos outros países nórdicos. Isso implica que os fundamentos para e a organização da diaconia na Dinamarca são completamente diferentes dos da diaconia na Noruega, Suécia, Finlândia e Islândia, incluindo o complexo de temas relacionados à diaconia. Na Dinamarca as questões e discussões sobre diaconia enfocam principalmente abordagens

¹ O artigo foi recebido em 15 de setembro de 2015 e aprovado em 04 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Conny Hjelm works at Center for Diakoni og Ledelse, Dianalund and has taught diakonia for more than 20 years. As a trained teacher and diakon, during the past ten years she has worked with practice based diakonia as a profession and how this relates to other professions. The contents of this article is partly based on her dissertation in diakonia, *Diakonhjemmet Høgskole*, Oslo 2015, titled: ”I hvert solglimt Gud er nær – et tekststudie af diakoni som fag i det offentlige rum”. (God is present in every ray of sun – a textual study of diakonia as a performed profession in public.). Contact: cohj@filadelfia.dk

³ Organisational diakonia is usually distinct from parish diakonia. The former performs diakonia in or from the outlook of institutions or organisations whereas parish diakonia performs diakonia in or from the outlook of Folkekirken.

organizacionais e institucionais, enquanto os outros países nórdicos estão muito além em relação a pensamentos sobre e definição de conteúdos da diaconia em relação à igreja e à teologia. Neste artigo, descreverei as principais tendências da diaconia na Dinamarca em 2015. O artigo mostrará como a diaconia é organizada e como a relação entre igreja e sociedade influencia o atual ambiente de trabalho da diaconia. O artigo incluirá maneiras teológicas de entender a diaconia e, por fim, discutirá a necessidade de expressar a diaconia em uma nova maneira – a necessidade de uma diaconia como uma prática profissional na qual os componentes “praticando o cristianismo”, “humanidade incondicional”, “teoria e prática” e “dependência de contexto” serão introduzidos e comentados.

Palavras-chave: Diaconia. Dinamarca. Teoria e Prática.

Introduction

Diakonia in Denmark is primarily performed as organisational diakonia⁴ and to a lesser extent as parish diakonia which is contrary to the other Nordic countries. This implies that the grounds for and the organisation of diakonia in Denmark are completely different to diakonia in Norway, Sweden, Finland and Iceland, including the complex of themes concerning diakonia. In Denmark, diakonia questions and discussions mainly focus on organisational and institutional approaches while the other Nordic countries are way ahead with regard to thoughts on and definition of the contents of diakonia in relation to church and theology.

In this article I will describe the main tendencies of diakonia in Denmark in 2015. The article will show how diakonia is organised and how the relation between church and society influences the present diakonia working environment, the article will include theological ways of understanding diakonia and at last it will discuss the need to express diakonia in a new way.

The organisation of diakonia in Denmark

The current working environment of diakonia

The current description of diakonia in Denmark includes two conditions:

First of all, diakonia is primarily performed by independent actors – NGOs, organisations, and institutions acting on behalf of the Folkekirken (Danish National Evangelical Lutheran Church), without, however, having a formal role appointed by the church.

⁴ Organisational diakonia is usually distinct from parish diakonia. The former performs diakonia in or from the outlook of institutions or organisations whereas parish diakonia performs diakonia in or from the outlook of Folkekirken.

This odd constellation is due to the specific structural organisation of Folkekirken. Folkekirke⁵ is not a synod church, which is why the Danish government and the Folketing (Parliament) decide everything concerning the church in public. In fact, they also formally observe the right to decide on church matters; however since 1849 when Grundloven (the Constitution) was passed they have refrained from exercising their right to interfere with church matters. This is put into the hands of the deciding church forum, a parish council, which includes electorates from members of Folkekirken. Every decision concerning the inner life of the church and its life in general is taken by the individual parish council in each church, except decisions concerning the pastor, which is taken by the dean and bishop.

In practise, Folkekirken thereby does not speak with a united voice or cannot decide anything on behalf of the church. Therefore, Folkekirken cannot as a whole organise “Church diakonia” but has to “hand over” diaconal efforts and concerns to independent diaconal organisations⁶ and institutions.⁷

These diaconal actors perform diakonia *on behalf of* the Christian church but at the same time, they are *independent and self-contained units* with a budget, purpose, and rights of their own.

Secondly, diaconal institutions mainly run in cooperation with the state either due to a fixed budget or with a formal agreement of cooperation. Hereby the state guarantees the existence of the institution or the organisation, leading to a dependence on the state, and permitting it influence on as well as claim to the outcome of the job in practice. State claims and standards therefore take up a lot of attention on a daily basis, reducing diakonia to a second or third priority.

General society in Denmark is non-religious which calls for a neutral view on life by every professional actor. Diaconal actors therefore face a demand to keep professionally and religiously founded acting separate. This demand leads to other things such as initially, the need for institutions and organisations to come up with a certain neutral way of acting out diakonia on a daily basis. This may be difficult since it calls for a need to clarify the professional difference between diaconal care and care offered

⁵ Folkekirken is a state church. Legally, it was born with Grundloven (the Constitution) of 1849. The discussion of how to phrase this was fierce and has been ever since. Who were to decide and who would pay for the church were the topics of this discussion. But, the phrasing from 1849 was never changed which is why Folkekirken is still defined in the constitution as an evangelical-Lutheran church. And this is the church which the state supports. (As found 25.7.2015 on www.faktalink.dk/titelliste/grun/grunkirk) In practice, Folkekirken is run nationally by the Folketing and the Ministry of Church. The Folketing passes laws on how to run Folkekirken and the Ministry of Church implements these in practice. The Ministry of Church hires – and pays – the ministers of the church, its deans, and bishops. (As found 25.7.2015 on www.kristendom.dk/indf%C3%B8ring/s%C3%A5dan-fungerer-folkekirken).

In every church parish, a parish council is elected every fourth year among the members of the parish and this council is the deciding organ of the life and growth of the church in general in each parish. Therefore, church staff (except for the vicar) and all church activities are financially related to the parish council and not to the Ministry of Church.

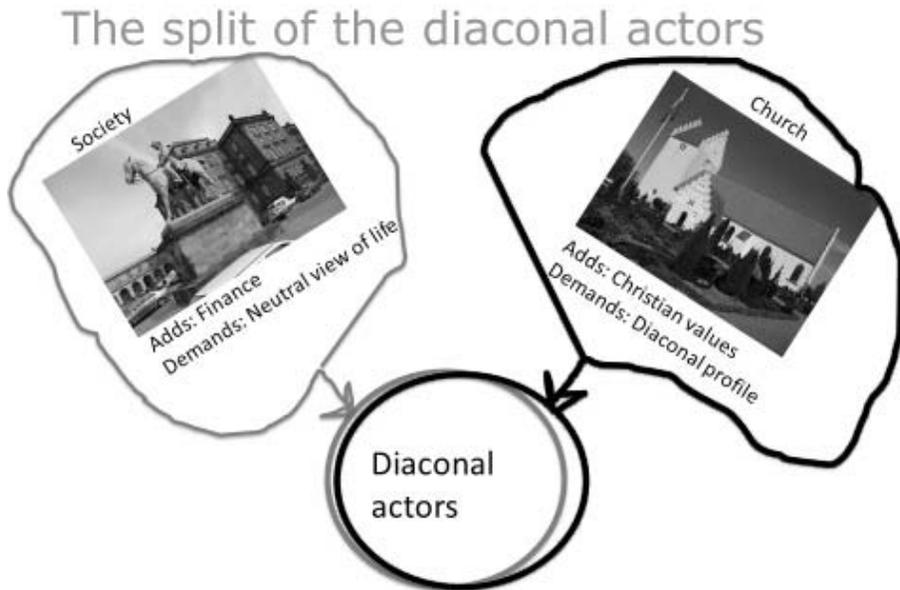
⁶ For instance: Kirkens Korshær, KFUMs Sociale Arbejde i Danmark, Blå Kors etc.

⁷ For instance: Filadelfia, Dianalund; Diakonissehuset Sankt Lukas Stiftelsen, Hellerup and Den danske Diakonissestiftelse, Frederiksberg.

by the state (Angell 1994:8-9). Secondly, diaconal organisations and institutions must also have a defined distinct diaconal profile, which in *itself* is difficult – and which is a completely different problem matter of its own. And finally, the phrasing must be fit to be communicated and operated in public in a context which has a neutral way of life view, i.e. without the use of Christian or theological phrasing.

Summing up, the current situation of diakonia in Denmark is marked by the split between the starting point of a Christian based set of values and the public demands for a neutral way of life view.

Please see below:



Thus, diakonia is faced with the dilemma of describing and phrasing diakonia in a way in which *does not* lose its affiliation with Christian values yet is explained and communicated in a public context.

Later, I will try to explain how this dilemma is faced and will discuss how diakonia is described as a profession using everyday language and is able to be part of professional discussions on par with other professions such as nursing or pedagogic. First, let me briefly explain the two theological approaches to diakonia in Denmark.

Various theological approaches to understanding diakonia

Present-day institutions and organisations of diakonia come from mid to late 19th century Germany where a diaconal movement was born which was to form the basis of institutional diakonia in Norway, Sweden, Finland and Denmark. Its star-

ting point was the pietistic⁸ understanding of Christianity where theology is founded in Christology. Diakonia was seen as a result of teaching the gospels whereby each individual would be called to duty. As such, diakonia was not an independent preacher of the gospel but a deed formed by and from preaching about Christ as well as faith in Christ and his redemption, i.e. diakonia was consecutive (Nordstokke 2011:158-160). The word of Christ was preached in church and congregation and individual reception hereof was the prerequisite of acting out diakonia.

In later years, however, the theological starting point of diakonia in Denmark has shifted towards a Creational theological course in which diakonia is perceived as the autonomous communicator and preacher of the gospel of Christ. Diakonia is “acting the gospel” (Kirkerådet 2008:7, (Church Council)) and a way in which to be church, i. e. diakonia is constitutive (Nordstokke 2011:158). This means that diakonia links to understanding church as well as congregation, which is not defined from a fixed organisational mind-set but from a core point being Christ. In other words – church and congregation is where Christ is the key figure making the thought of “et dynamisk fellesskap” (“a dynamic fellowship”) (Nordstokke 2011:160) the starting point in contrast to previous views on fellowship which were mainly seen as a passive one and in which the idea was to receive preaching of the Christian word and the sacraments. This is a fellowship linked to God’s intention with man and as such a fellowship of holiness – because God makes holy – while at the same time everyday fellowship may seem very complex and appear to be less holy (Dietrich 2014: 54, 56, 59).

Where is diakonia today?

In general, Danish diaconal actors perform spiritually on behalf of *the church* without the church being given the formal right to or the ability to decide this while at the same time acting on behalf of the premises given and expected by secular *society*.

This leads to a split situation challenging the ability of diakonia to balance in this context. When spirituality was favoured, the institutions lost their on-going contracts with the state because the diakonia offered seemed to be too holy in order to be part of a public context. At other times, when the Christian touch was too weak, it was almost non-existent and as such, diakonia as a concept almost disappeared.

Diakonia in Denmark is faced today with a need to find a new form and expression in which it may still connect to Christian vocation, faith, and service while simultaneously operating in a public context on its secular conditions.

⁸ “Pietism is originally a word for a European pious movement in 17th and 18th century Lutheran Christianity. Theological pietism marks an interest of man’s inner self instead of the outer. The Church and the message of the Redemption are transferred to man’s heart, sentiment, and conscience. Man must decide whether he is reformed and has been reborn which psychologically calls for uncertainty. Faith is transformed so that faith for the believer is a constant property of man’s inner self. What is and what should exist outside is the world and thereby sin. This tradition of man’s inner self is found within a number of 19th century revival movements. Indre Mission (Inner Mission) is one of pietism’s heirs with regard to church” (My translation). Disponível em: <www.denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Religion_og_mystik/Reformationen_og_lutherske_kirke/pietisme>. Acesso em: 28 jul. 2015.

Lately, one has started to verbalise a specific diaconal professionalism (subject) which *aims to* integrate the Christian foundation *as well as* seeming to act as a profession, which operates in public.

Below, I will present this concept.

Diakonia as a professional practice

Some people feel that the introduction of diakonia as a professional practice adds to weakening diakonia and that public demands “win over” diakonia since this is forced to conform to the norms of society. I have the complete opposite feeling. I see this extension of diakonia as a means to further the competence of diakonia and an opportunity in a Danish relation to still be a competent player in a public collective context.

The need for diakonia as a professional practice

Danish society is a well-fare society, meaning that the state is obligated to care for its people with regard to social support and general care. Therefore, a wide variety of public institutions offers almost the same care to the groups of people who are also targeted by diaconal organisations and institutions.

Yet most of diaconal and public offices widely agree that diakonia *is* different and *able* to perform differently from “ordinary” social work. Not in a sense that it is better than other social work – *only* different with a different *ability*. But it is difficult to define, formulate, and communicate the difference in an ordinary professional context. Most attempts are either so vague that diakonia as a profession is not clear, or theological terms or Christian terminology are used which are not clear to the general public.

How is diakonia as a profession defined?

A definition of diakonia as a profession must in general include all diaconal expressions, traditionally known as caritative, catechistic or prophetic while at the same time appear specific with a clear diaconal touch in any given situation.

When it comes to discussing diakonia as a profession, poles are often at stake. One pole views diakonia as a profession within a certain framework within which diakonia exists with specific diaconal institutions while the other pole views diakonia as “a certain way” of meeting other people: a way in which a personal Christian view of life or faith takes its starting point but which cannot be defined as such. Both poles are problematic. If diakonia is only seen as a profession it will call for specific jobs which only perform this profession. If, on the other hand, diakonia is only seen as “a certain way”, it seems relevant to ask who is entitled to define this way. And if this something or somebody – beyond one self, cannot define this “certain way”, diakonia

faces the danger of being individualised to such an extent that it is no longer visible to others than to the performer him/herself.

Later years' effort to define what is specific to diakonia has seen the concepts of 'added value' – and lately, "asset" (Nordstokke 2014:215) gaining grounds. One may ask, however, if diakonia really does have a certain benefit, which other professions do not or whether it is more likely that diakonia has access to the same values that everybody else has but that the Christian outlook in a particular way influences how the prioritised values are used. I want to presume the latter point of view. In this way diakonia as a profession is not better than other professions but is able to cooperate with other professions on the same level; it only embraces *its own* specific professional contents.

I believe that defining diakonia as a profession makes it an alternative way on how to talk about diakonia in public. By professionalising diaconal expressions, one avoids seeing diakonia as an individual Christian view of life or faith to be kept private, but one, which in a professional verbal form is readily accepted in a public context.

We now arrive at the components present in diaconal profession, including a definition.

Professional diakonia

Professional diakonia stands on the theological approach of the Creation and the Lutheran understanding of vocation and social estate. The world and society in general is viewed as "Guds arbetsfält, där han skapar även utan att kyrkan är på platsen" ("God's work area in which he creates even without the presence of church") (Wingren 1970:75), where general daily life as carried out by man in his or her's everyday life forms the basis of Christian love of thy neighbour to which we are called. When man performs this act towards others we are ourselves created, "efter Kristi bild, genom död och uppståndelse till evigt liv" ("as Christ through death and resurrection to eternal life") (Wingren 1970:70). According to Lutheran thinking, life in general – including in public – is where man serves God and his neighbour. Being in public is being in a secular environment just like the life and death of Christ (Wingren 1970:70), and where we are called to live and die.

In order to define professional diakonia, I have chosen the definition found through years of teaching diakonia where it has become clear to me that in a professional context diakonia can be defined like this: "Diakoniens faglighed hører hjemme i kristendommens handlingsdimension og har (alene) til opgave at bekræfte en ubetinget menneskelighed" ("Professional diakonia is found in acting out Christianity and is (only) meant to confirm unconditional humanity") (Hjelm 2007:4).

First component – acting out Christianity

First component in professional diakonia is the concept of "acting out Christianity", i.e. Christian values are the epitome of diakonia. First of all this means that professional diakonia includes faith and Christian spirituality and secondly the foun-

dition for professional diakonia is found beyond its profession and its professional actors – but in God’s love.

Professional diakonia is linked to the imperative of Christianity that *God loves* and *because* God has loved us first we are capable of love and of embracing another human being (1. The Epistle of John 4:19).

This definition also points to the fact that acting out Christianity is the outlook, which clarifies that professional diakonia is *not* words but deeds. In short, it is acting out Christianity, which means that the being and acting of the professional actors in itself is constitutive.

Second component – unconditional humanity

What is meant by *unconditional humanity*?

This means that no matter how a person looks and acts, professional diakonia implies that when meeting your neighbour it is the Christian way of humanity with which one meets another human being: as a whole person with everything this person holds. Unconditional humanity from a professional diaconal perspective implies that one does not meet a client, a citizen, a patient, a beggar, a drug addict, etc. but one meets another human being. A human being who may be related with prostitution, begging, etc. and this unconditional meeting between human beings rather than a meeting of different roles or etiquette *is* professional diakonia.

Understanding humanity in a Christian context includes the realisation that we are split between forces of good, leading to God, and forces leading to evil, the Devil (Nordstokke/Stubkjær 2005:25-26). As man and as human we find ourselves in this split – not *either* in the good *or* in the evil. Life in this split is challenging and is not always found to be at all human. In the midst of split between, “kærlighed-had, tro-tvivl, mening-meningsløshed, lys-mørke”, “love-hatred, faith-doubt, meaning-meaninglessness, light-dark” (Olivius 2003:40) we are utterly human (beings) and fact is that this is a human condition even though we do not enjoy the life we find here. “Man kan sige at diakoniens faglighed har til opgave at bekræfte mennesket stående dér, midt mellem kræfter der fører til døden og kræfter, der fører til livet. Og med baggrund i denne ubetingede bekræftelse af, at sådan ér det at være menneske(lig), er det diakoniens faglige handling at hjælpe medmennesket til at tage del i kampen” (“One might say that the role of professional diakonia is to confirm man’s existence right here torn between forces leading to death and forces leading to life. Knowing how this unconditional confirmation is what means by (being) human, it is the professional performance of diakonia to empower one’s neighbour to fight these forces”) (Hjelm 2007:4).

I believe that confirmation of unconditional humanity is not aimed at changing/improving our fellow man. It aims at how one may confirm humanity within one’s neighbour by making this person see him or herself as a human being and not as a case, a client, a citizen, a patient, a drug addict, an old age pensioner, etc. By doing this, magic often happens and life is changed or improved.

Having confidence in a spiritual dimension is particular to professional diakonia and implies that, “at den tør følge mennesket i dets længsel, uden at bortforklare eller mætte den. Diakonien er i stand til at udholde det svære og næsten ubærlige i længslen, fordi den kender den menneskelige grundlængsel” (“it dares find man in his longing without reducing or satisfying it. Diakonia bears the hardest and almost unbearable in longing because it knows how man longs”) (Hjelm 2007:12).

Confirming unconditional humanity, i.e. man’s longing for reciprocity, affection and unconditional love, also gives acted out professional diakonia the ability to walk along your neighbour towards a longing for God and a closer search for God. This longing must in professional diakonia not be seen as a church or “liturgisk ramme, men må inngå i den faglige diskurs” (“liturgical framework but must be part of professional discourse”) (Fanuelson 2009:153), which is why professional diakonia must relate to faith as professional knowledge and resources.

The concept of “unconditional humanity” points to the difference between humanity from a state liberal point of view and from a diaconal point of view. The state demands that one creates a life of one’s own and contributes to the benefit of society. A conditional humanity rules with a “what’s in it for me” point of view. Facing this is the diaconal point of view that man should not create his own life as he already has life and dignity no matter how he contributes to society or not. One may say that the point of view that unconditional humanity is ‘nåde for alle’ (“grace for all”) rules here. One does not talk about the benefit of society but about a joint fellowship: a fellowship which is a joy as well as an ordeal, a fellowship of people who are in progress and thereby always changing. Just as colourful and diverse as the fellowship between God the Father, Son and Holy Spirit while simultaneously a local and global unity. In reality this challenges our individuality since we are faced with the demand to dare depend on others. The fellowship of diakonia is not just a fellowship of strength but a fellowship for life in which we share and take part of life lived, be it fierce or weak.

Third component – theory and practice

A basic factor in professional diakonia is the relation between theory and practice since diakonia *is* practice.

The starting point in diakonia is eternal practice and any effort is from practice to theory and not vice versa. The theological reason is found in the biblical principle of inversion which turns the understanding of what is important upside down. In the Bible, what is important always starts at the bottom, at a tangible starting point, at the periphery and not at the ideological or theoretic starting point – such as the incarnation in Luke 2.

This relation between theory and practice challenges the question and understanding of professional competence. Hjelm believes that personal competence in the sense of “evnen til nærvær og indføling” (“the ability to relate and empathise”) (Hjelm 2007:5) is essential when acting out professional diakonia. If the professional diaconal actor cannot relate to the person next to him or her, the conditions for professional diakonia are not present. The technical competence, in the sense of “evne til etisk han-

ding” (“the ability to etic action”) (Hjelm 2007:5), and knowledge competence in the sense of “evne til refleksion over erfarings- og vidensgrundlag” (“the ability to reflect over the foundation of experience and knowledge”) (Hjelm 2007:5), cannot happen until the ability to relate to or meet another person is established. This line of competence in which the personal competence rules over the technical and knowledge based competence follows the biblical principle of inversion while at the same time pointing out that diakonia is person related by the person who greets. Thereby professional diakonia becomes person related rather than role related (Sløk og la Cour 2005:40).

Fourth component – context dependency

Harald Grimens⁹ thinking on profession and professional diakonia is – like other care taking and relation borne professions – a heterogeneous profession which includes elements from various disciplines and areas (Grimen 2008:73). Other disciplines such as physics, chemistry, theology, are homogenous professions with one base of knowledge in which every element belonging to the profession comes from the same discipline or professional area.

The heterogeneous disciplines are typical practice professions, which make the discipline theoretically fragmented because it consists of various elements and theories from different areas. Therefore, it may be difficult to define the exact profession (Grimen 2008:72-73).

One usually finds that disciplines come from one particular theory and from this theory, the profession is founded. However, professions may also be founded in a different way which is the cause of professional diakonia. Practical syntheses form the basis of professional and solid relations. Grimen explains this by saying that “forskjellige brokker av kunnskap er satt sammen på en bestemt måte fordi de utgjør meningsfulle deler i yrkesutøvelsen forstått som en praktisk helhet eller enhet”, “different blocs of knowledge are put together in a certain way because they share solid ways of how to perform a task such as a practical unity or entity” (Grimen 2008:74). His point being that solid tasks are not governed by a theoretic starting point but governed by the aim which the profession seeks to fulfil. The profession is – so to speak – “i visse verdiers tjeneste”, “in the service of certain values” and implies aims beyond itself and by fulfilling *these* aims, it governs the way in which the knowledge of the profession is put to use (Grimen 2008:72 og 74). The aim of professional diakonia thereby defines its profession.¹⁰ In professional terms, this is called heterotelic (Gri-

⁹ Harald Grimen (1955-2011) was professor of professional ethics at Senter for profesjonsstudier, Høgskolen in Oslo and professor II at Senter for vitenskapsteori, University of Bergen.

¹⁰ The aim of professional diakonia according to its definition is “at bekrefte en ubetinget menneskelighet”, “to confirm unconditional humanity”. Since situations and people are different there is no fixed recipe or set of rules on how this will happen. Every situation is unique which is why one cannot just copy and paste in any given situation. Thus, professional diakonia is not a set of fixed definitions in professional terms but rather a way of fulfilling the aim no matter which professional term one might use – and this is how the profession is created.

men 2008:72 og 74) which implies that contextual dependency is the basic condition of professional diakonia.

Diakonia in Denmark 2015 – final remarks

Much more can be said about diakonia in Denmark and about diakonia as a profession. I have not even mentioned the diacons and the diaconal educational institutions. However, my limit is up so as my final remarks I would like to outline the current challenges faced by diakonia in Denmark. I point to two challenges in particular. One is linked to the diaconal institutions and the organisations' internal relation and the other is the relation with Folkekirken.

I believe that the organisations and the institutions need to reinvent their diaconal foundation, to brush up their looks in order not only to come across as a reminiscence of values but also to come across in an active diaconal jargon, documented and based on research, both in theory and in theology. More research is needed here.

Today, Folkekirken is faced with an increased interest in diakonia and the word "diakonia" is widely used. In Denmark, due to the way Folkekirken is organised, there is no tradition of *mutual* theological discussion which may result in joint results. Theological discussion is characterised by a personal nature in which the individual pastor or member of Folkekirken puts forward *his* or *her* points of view. In my view, it would be refreshing if we had a thorough and open debate about diakonia in the church from an ecclesiological angle in which we discuss which kind of church we want. This would be an opportunity for diakonia to have a voice and to voice itself within the framework of Folkekirken.

It is always interesting to describe conditions and relations in one's own country and society while at the same time it is also difficult, as one takes so many aspects for granted; one is blind to certain aspects and other aspects one leaves out. Yet, it has been exciting for me to write this article on diakonia in Denmark 2015, and I sincerely thank you for the opportunity.

References

- ANGELL, O. H. (2009). "Institusjonsdiakoni i den norske velferdsstaten". I: Aadland, Einar (red.): Kan institusjoner elske? Samtidsessayer om diakonale virksomheter. Oslo: Akribe.
- DIETRICH, S. (2014). Reflections on Core Aspects of Diaconal Theory. I: S. Dietrich, K. Jørgensen, K.K. Korslien og K. Nordstokke (red). *Diakonia as Christian Social Practice*. Oxford: Regnum.
- GRIMEN, H. (2008). Profesjon og kunnskap. I: A. Molander og L.I. Terum (red). *Profesjonsstudier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- FANUELSEN, O. (2009). Kirkens omsorgstjeneste. I: *Diakoni – en kritisk lesebok*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- HJELM, C. (2007). *Diakonien faglighed og kompetence – en model*. Set 7.1.2014 på http://www.diakonforbund.dk/fileadmin/filer/PDF/Beskrivelse_af_diakonien_faglighed_og_kompetence.pdf
- KIRKERÅDET, Den norske kirke (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådets kommunikasjonsavdeling.

- NORDSTOKKE, K./STUBKJÆR, H. (2005). *Det dyrebare menneske*. Frederiksberg: Unitas Forlag.
- NORDSTOKKE, K. (2011). En diakonal kirke. I: S. Dietrich, T.S. Dokka og H. Hegstad (red). *Kirke nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- NORDSTOKKE, K. (2014). Mapping Out and Mobilising Diaconal Assets. I: *Diakonia As Christian Social Practice. An introduction* (red) S. Dietrich, K. Jørgensen, K.K. Korslien og Nordstokke, K. Oxford: Regnum.
- OLIVIUS, A. (2003). *At møde mennesker*. Valby: Unitas Forlag.
- SLØK, C. og la Cour, A. (2005). Modets nærvær. I: *Social Kritik: tidskrift for social analyse og debat*, (99):28-41.
- WINGREN, G. (1970). Kallestanken. *Luther frigiven. Tema med sex variationer*. Lund: Unipub.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

CHALLENGES FOR DIAKONIA IN THE CONTEMPORARY NORWEGIAN SOCIETY¹

*Desafios à diaconia
na sociedade norueguesa contemporânea*

Kari Jordheim²

Abstract: Diaconal actions are always conditioned and challenged by concrete contexts, and all contexts are multifaceted and require an interdisciplinary approach. This article describes challenges for diakonia in the contemporary Norwegian society through the framework of Plan for Diakonia, a plan document made for the whole Church of Norway accepted by the General Synod in 2007. The Church of Norway today is talking about diakonia as a feature of the total mission of the church, also explained as a dimension of being church. In the article the deacons' profession and work in the parishes will be presented, but also the diaconal work which is undertaken by diaconal organizations and institutions together with and integrated into the welfare state. It goes beyond the scope of this article to look fully into the welfare state concept, but the Coordination Reform of Health Service from 2008/9 will be used as an example of how a white paper from the Ministry of Health and Care services underlines that church organizations are a great resource and important actors in the Norwegian society. In the end of the article I underline the importance for diakonia to have a clear engagement in society. The diaconal work needs to change as society changes. One cannot linger on old methods and ways; diaconal actions must develop and innovate with the world in order to understand the world.

Keywords: Diakonia. Church of Norway. Diaconal Institutions and Organizations. Deacons.

■ **Resumo:** Ações diaconais são sempre condicionadas e desafiadas pelos contextos concretos, e todos os contextos são multifacetados e exigem uma abordagem interdisciplinar. Este artigo descreve os desafios para a diaconia na sociedade

¹ O artigo foi recebido em 06 de setembro de 2015 e aprovado em 23 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Assistant professor and director of the Diakonia program at Diakonhjemmet University College in Oslo, Norway. She has experience from practical diaconal work as an ordained deacon in a congregation in central Oslo, experience with curriculum work, teaching and guidance in relation to different programs in diakonia. Has international experience through various networks, particularly on the board of DIAKONIA. Professional focus is on pedagogy and diakonia, and how church at a local level can play a role within social welfare in Norway. Contact: jordheim@diakonhjemmet.no

contemporânea da Noruega através da estrutura do *Plano para Diaconia*, um documento de planejamento para toda a Igreja da Noruega aceito pelo Sinodo Geral em 2007. A Igreja da Noruega hoje está falando sobre diaconia como uma característica da missão total da igreja, também explicado como uma dimensão do ser igreja. No artigo a profissão e o trabalho das pessoas diaconais nas paróquias serão apresentadas, mas também será apresentado o trabalho diaconal que é feito pelas organizações e instituições diaconais junto com e integrado ao estado welfarista. Vai além do escopo deste artigo adentrar mais profundamente o conceito de estado welfarista, mas a Reforma Coordenada dos Serviços de Saúde de 2008/9 será usada como um exemplo de como uma “carta branca” do Ministério da Saúde e de Serviços de Cuidado enfatiza que organizações eclesiais são um recurso enorme e são atores importantes na sociedade norueguesa. No fim do artigo, sublinho a importância de a diaconia ter um engajamento claro na sociedade. O trabalho diaconal precisa mudar à medida que a sociedade muda. Não se pode perdurar em métodos e caminhos antigos; ações diaconais precisam desenvolver e inovar com o mundo a fim de entender o mundo.

Palavras-chave: Diaconia. Igreja da Noruega. Instituições e organizações diaconais. Pessoas diaconais.

Introduction

The Church of Norway is an Evangelical Lutheran Church with roots back to 1537. It has been a state church since the Reformation and until 2012. Around 75 per cent of Norway’s population are currently baptized members. In the new wording of the Constitution there is no longer reference to an “official religion of the State.” Article 2 in the Constitution now says that Norway’s values are based on its Christian and humanist heritage.³

Diakonia has been part of the Christian Church since its beginning. The organization of diakonia and its expressions have varied, but a caring ministry has been upheld in all periods. The Protestant renewal of diakonia in the 19th century is looked upon as the starting-point for diaconal ministry as we know it in Norway today. The diaconal revival in Germany inspired church leaders in Norway to establish diaconal institutions focusing on caritative work and education, especially within social work and nursing. Over the years this led to a stronger rise of congregational diakonia as well, and during the last years the Church of Norway has emphasized the importance of its self-understanding as a diaconal church.

Diaconal actions are always conditioned and challenged by concrete contexts, and all contexts are multifaceted and require an interdisciplinary approach. In this article I will look upon challenges for diakonia in the contemporary Norwegian society through the framework of Plan for Diakonia, a plan document made for the whole Church of Norway accepted by the General Synod in 2007⁴. This plan document gives a definition of diakonia that I will present and comment on.

³ Church of Norway 2015

⁴ Church of Norway 2008

Deacons are being trained and ordained to the diaconal ministry in the Church of Norway. This is different from many other churches' understanding of the ministry of the deacons, so I will focus on the deacons' profession and challenges in the local parishes. Deacons are often bridge-builders between the church and the local community because their activities bring them in contact with people outside the church and also at the margins of the society.

A great deal of diaconal work is undertaken by diaconal organizations and institutions together with and integrated into the welfare state. It is financed to a large extent by the welfare state system and can be seen as a controlled complement or supplement to the welfare state.⁵ Other possible relations between church and state will be mentioned, but it goes beyond the scope of this article to look fully into the welfare state concept.

In the end of the article I will briefly mention one of the most current challenges for diakonia in the contemporary Norwegian society through the so-called *Samhandlingsreformen* (Coordination Reform of Health Service). This reform from the Norwegian Parliament encourages a stronger relation between the church and the public health service in the Norwegian society because the reform aims at giving more responsibility to the local communities and underlines that voluntary work is of great importance in society. Also other documents produced the last years are focusing on how the different actors in the society need to cooperate in health and social services to the people, and the churches are looked upon as important contributors.

Plan for diakonia in the Church of Norway

In 1987 the first Plan for diakonia in the Church of Norway was adopted by the General Synod. In 1997 the Plan was updated in accordance with current laws and regulations. In November 2007 the General Synod adopted a new Plan for Diakonia, and the plan also presented a new definition of diakonia. The changes in the definition of diakonia express how the view of diaconal ministry has gradually emerged within the Church of Norway over the last twenty years. However, there are many local variations and traditions that together form an inspiring whole.

The vision for the diaconal ministry in the Church of Norway is expressed in the following way: The love of God for all people and the whole creation revealed throughout life and service.⁶

The plan is based on the following definition of diakonia: Diakonia is the caring ministry of the Church. It is the Gospel in action and is expressed through loving your neighbor, creating inclusive communities, caring for creation and struggling for justice.⁷

⁵ Vetvik 2011:123

⁶ Church of Norway 2008:4

⁷ Ibid: 5

The Church of Norway today is talking about diakonia as a feature of the total mission of the church, also explained as a dimension of being church. It is the Gospel in action, as mentioned in the definition. Diakonia should be a principle in all aspects of parish life, and result in practical measures. To practice diakonia is to serve human beings, the created world, and in this way to serve God. Diakonia will always have a special responsibility in cases where nobody else takes care.⁸ In a document from The Lutheran World Federation called *Diakonia in context* we can find the same perspective on diakonia as in the document from the Church of Norway.

Diakonia is thus an intrinsic element of being Church and cannot be reduced to an activity by certain committed persons or made necessary by external social conditions. Diakonia is deeply related to what the Church celebrates in its liturgy and announces in its preaching. In the same way, liturgy and proclamation relate to diakonia. The communion (koinonia) of the Church is made visible through its three main expressions.⁹

The first part of the plan document explains the theological basis of diakonia; the faith in the Triune God as Father and Creator, Son and Saviour, and Holy Spirit – the spirit of life. All human beings are created in God’s image and meant to live in relationship with Him, each other and all creation. Nobody can live for himself or by himself, and all human being are set to serve each other and to care for one another. The faith in God involves responsibility for the whole of creation.

The plan expresses that because God loved us first and showed this through the life and death of Jesus Christ, we are able to love and respect any other person. Through baptism everybody becomes partakers in Christ and members of the worldwide church. All Christians are challenged to live a daily life in service for others and for the whole of creation. This applies to all age groups. Diakonia is a key note in all parish life and is at the same time expressed directly in practical measures. As mentioned, diakonia has a special responsibility where few or none are caring. Mutuality and respect for the dignity of others is fundamental. The plan speaks of all persons as gifted and able to participate in diakonia.

All Christians are called to respond when other human beings are facing smaller or bigger crises. The plan calls this *general diakonia*.¹⁰ An important biblical text is found in Matthew 25:31-46 where the hungry, the thirsty, the stranger, the naked, the sick and the imprisoned are mentioned as being in need of care and attention. And Christ says that “in as much as you did it to one of the least of these My brethren, you did it to Me”.¹¹

In an article about *Diakonia in the Nordic region*,¹² Stephanie Dietrich also underline the same point when she writes; “There has been a growing consciousness

⁸ Ibid

⁹ LWF 2009:29

¹⁰ Church of Norway 2008:9

¹¹ The holy Bible, New King James Version

¹² Dietrich 2009:67

of the importance of Christian life as an integral part of being a Christian, not only a consequence.”

Diaconal activities have often been carried out as charitable work where there has been a defined giver and likewise a defined receiver. This relation has often made the receiver an object for the giver as a subject. From a Christian point of view nobody should ever be an object for another person. Every human being is a subject in his or her life, and every human being is a subject in the image of God. It is important that diakonia demonstrates this by mutuality and respect in the relations. This does not mean that everybody is alike, but the value of the human being is the same no matter the conditions he or she is living under. During life the situations will change for everybody. One time you may be in the position of giving to somebody else. Another time you may be in a situation where you need to receive help from others. In all situations we are subjects who are meeting others in a subject-subject-, not in a subject-object-, relation.

Globalization is a particular challenge for diakonia. Cultural and ethnic diversity is reflected in parish life. Suffering human beings are the concern of the churches, whether they are living nearby or in other countries. Care for creation is a global and a local responsibility.

In the national plan document cooperation in this field is especially underlined. It is said that:

Cooperation is vital and offers numerous possibilities. It is recommended to seek cooperation within the Church, with other churches, with organizations and institutions, with public services and also with groups representing other faiths. It is important to have a broad approach to diakonia, by seeing parish diakonia in relation to the service of diaconal institutions and organizations.¹³

The basic understanding of diakonia theologically is as part of the mission that God has given the Church, and which is expressed in in the common Christian faith. Diakonia is being, as well as doing, and it is a concern for all believers. To transform faith into action means to ask time and time again: “Who is my neighbor?” (Luke 10, 29-37). It means also to place oneself at disposal, as a community and as individuals, and be willing to ask: “What do you want me to do for you?” (Luke 18,41).

In order to be done systematically and to be a continuously part of the life of the Church, diakonia needs structures and leadership. Therefore diakonia can be organized by deacons and diaconal workers to help individuals and groups with different needs on behalf of the parishes. The plan calls this *organized diakonia*.¹⁴ Plans and guidelines for this work are made in the parishes by the parish councils. Deacons lead the local diaconal work and also have the responsibility to recruit, equip and guide the volunteers.

¹³ Church of Norway 2008:5

¹⁴ Ibid: 9

The third expression of diakonia is called the *specialized diaconal ministry*¹⁵, and this is the work done by a numerous of institutions and organizations working both nationally and internationally within the framework of the Church of Norway's confessional basis. Diaconal challenges can require efforts that go beyond what can be organized on a parish level, and often specialized skills or experiences are called for. Specialized diakonia is practiced for example when a parish or several parishes own and run diaconal institutions, such as homes for elderly people or kindergartens. But within this category there are also independent diaconal institutions with more solid structures that regard themselves linked to the church, and do their work on behalf of the church. Hospitals are examples of specialized diakonia where very specialized skills and equipment are needed. Although these institutions is financed to a large extent by the welfare state system and function as health and social institutions according to governmental norms and requirements, there are still links between diaconal institutions, the national church and the local parishes.

Some specialized diaconal organizations, such as the Norwegian Church Aid, can also be said to exercise *international diakonia*. Diakonia in the world today must be international and relate to the concept of the church as a world-wide community. "The conception of the church as a global reality although always rooted in a local context and in the expression of a local community of believers, belongs to the Christian faith," Nordstokke writes in an article about international diakonia.¹⁶ The need for diaconal ministry in other parts of the world has led parishes and diaconal institutions and organizations to engage in various mission and development aid programs¹⁷. Many parishes in Norway have established friendship-agreement with parishes in other parts of the world. These agreements are a result of the mutual respect and concern for each other and the wish to be part of each other's lives. They are also underlining that we know that both parts in this relation have something to give and something to gain.

It is worth mentioning that different movements in the churches all over the world, and so also in the Church of Norway, have motivated for a stronger ecumenical cooperation expressed in documents and various agreements. The ecumenical movement expresses the importance of the calling and commitment to seek church fellowship with other churches where it is possible, and the call to learn from and share gifts with other churches.¹⁸ This can be seen in the diaconal field as well. The commitments recognize that the challenges of responding to the needs of people in parts of the world today are too large for one single church or agency to handle. Bilateral cooperation has grown to be the most common form of international diakonia today.

The definition in the plan document expresses an intended direction for diaconal work also by pointing out fur focus areas for deaconal work, loving your neighbor, creating inclusive communities, caring for creation and struggling for justice. The

¹⁵ Ibid: 9

¹⁶ Nordstokke 2011:1

¹⁷ Church of Norway 2008:9

¹⁸ <http://www.kirken.no/english/engelsk.cfm?artid=5897>

main purpose of a central document like this is that the local parishes shall be inspired to make their local plans for diakonia on the main elements from this plan. The second half of the Plan for Diakonia presents diaconal needs in the society today to point out challenges and areas of engagement, but it also gives guidance for drawing up plans and carrying out diaconal work in the local parishes. Locally it is important to relate the plan to local needs, personal and economic resources and possibilities for cooperation inside and outside the church.

Because this mentioned plan document relates most to the diaconal work in the parishes, there has also been made a plan document for the diaconal institutions.

Diaconal institutions and organizations

As already mentioned the diaconal institutions in Norway were established as a result of the strong influence of the diaconal revival in Germany in the 19th century. The institutions were understood as a response to the needs and troubles of the time. They were established by individuals or small groups of people and not by the official church structures. This freedom from official church structures has been upheld until today, and even if the institutions have based their work on the Christian church's values and believes, there is still a certain distance between diaconal institutions and official church structures. Many of the diaconal institutions, such as hospitals, nursing homes and university colleges, are defined as a part of the official welfare and education system in today's society. They are mainly financed through the general tax systems, but they have an independency in deciding their basic values.¹⁹

Research shows that the percentage of the work in health and social welfare done by diaconal institutions have decreased the last 25 years, but not very much. Today the results show that about 8% of the health and social institutions in Norway are run by churches, not only the Church of Norway. The diaconal institutions' main areas are care for elderly, somatic health care and care for drug addicts. One of the reasons for the decrease may be that it is very demanding to run institutions in today's complex society. It may be difficult to define what is the difference between a diaconal and a secular institution. In the 1970 and 80 there was a strong focus on neutralism and equality in the welfare state, and the diaconal institutions had to weaken their focus on religious values. In the 1990-ies the official welfare focus was more on quality which opened up for a bigger variety of services and the growing pluralism. "Good Praxis" was the clue, and the voluntary work was also welcomed in as a supplement to the official welfare. For diakonia this opened up for a stronger focus on the religious identity of the institutions, and new diaconal institutions were also established in this period. After the millennium, the focus on quality and pluralism has increased but at the same time the officials are more focused on efficiency and competition. This has pushed the diaconal institutions even more to focus on their identity.²⁰

¹⁹ Dietrich 2009

²⁰ Aadland 2009

It is a matter of big concern within the diaconal institutions today of preserving the values while being active in the competitive market. Economic stability is a primary concern of all care providers, diaconal or other, and there is a growing acceptance of the need to be business minded and provide services. Along with competition and the need to adopt business models, comes a growing fear of forgetting the diaconal background and origin in finding oneself moving further and further away from the diaconal purpose.

Another major challenge is the pluralistic society of today. How is it possible to uphold a specific diaconal identity in a pluralistic society? In earlier times it was easier to rely on the employees' personal identity connected to Christian belief. In the modern, very specialized and pluralistic society this is not an easy thing. The employees, the students, and the users of the institutions – all represent the pluralism in society. Building the identity of an institution is therefore a big challenge for the leaders, and will demand that the leaders themselves can identify with the institution's goals and values. Diaconal institutions are challenged by the fact that they on the one hand shall operate in the sphere between religion and society, handling both the mandate from the church and the public. On the other hand the institutions shall move in the sphere between profession and faith, which can be difficult in the situations of recruiting new employees when the institutions all the time are required to offer the highest professional competency.²¹

There are also several diaconal organizations in Norway working with diakonia in the society in different ways. One of them is the Norwegian Church Aid (NCA). NCA present itself as an ecumenical diaconal organization for global justice. The work is carried out with no intention of influencing people's religious affiliation. NCA struggles together with people and organizations across the world to eradicate poverty and injustice. The organization has three main working methods: long-term development work, emergency preparedness and response, and advocacy. Each of these is equally important if we are to realize basic human rights and defend human dignity around the world.²²

Another important diaconal foundation in the Norway is the Church City Mission (*Kirkens Bymisjon*). They are doing social work within care for alcoholics, elderly care, child welfare, mental health care and among prostitutes – as well as religious activities such as pastoral care, preaching and church work.

Several more diaconal organizations could be mentioned because they do important diaconal work in the Norwegian society, and they are valued as important contributors in the Norwegian welfare state.

²¹ Askeland 2011:1

²² Kirkens Nødhjelp 2015

Deacons in the Church of Norway

Deacons and deaconesses have since the end of the 19th century been trained and employed for diaconal work. There has been a lot of discussion during the history regarding the nature and role of diaconal ministry, and the General Synod of the Church of Norway has had the question on the agenda several times. The meeting in 2004 concluded that the deacon's ministry could be understood as part of the ordained ministry in the Church of Norway.

This emphasis on diaconal ministry as part of the ordained ministry can be seen as a result of the ecumenical development in recent years, especially life within the Porvoo Communion, which includes the obligation to work towards a common understanding of diaconal ministry. It is also a result of the growing understanding that diaconal work is not a free choice for a church, but a part of being church and, as such, an obligation.²³

The General Synod saw the need for a better understanding of the consequences of this statement in relation to areas concerning church order, ordination, relations to other ministries etc. The process was protracted, but in 2011 the question was on the agenda for the General Synod again. The Synod decided that the ministry of deacons is an independent and necessary ministry within the framework of the fellowship and ministries of the Church of Norway. The ministry of the deacon is based on an independent theological foundation and is primarily understood as a caring ministry. The ministry of deacons is an ordained ministry, and this ordination is an ordination to a distinct ministry.²⁴

There should, however, be a change in attitude in the Church of Norway on the question of permanence, towards better follow-up and the shaping of facilities which will enable deacons to remain in the church for life-long service. Too many deacons, especially young ones, work for a short time, before changing over to secular posts or starting further study for the priesthood.²⁵

Deacons today are trained at a master's level. They have a bachelor degree in health or social work or teacher training, and then a master's degree in diakonia which consists of theological and diaconal studies and also internships in the practical field of diakonia. Most deacons are employed as permanent deacons in the Church of Norway. Some are also engaged in the health and social work run by the state. The Church of Norway has 275 positions which are about 250 man-labor years. There are not deacons in all the parishes, due to economic priorities, but also to the fact that the Church itself has been unclear about the position of the deacons' ministry. Compared to the total number of employees in the Church of Norway, the deacons make up for 5-6%.²⁶

²³ Dietrich 2009:67-68

²⁴ Kirkerådet 2011

²⁵ Fanuelsen 2013

²⁶ <http://www.ka.no/sok/artikkelvisning/article/31000>

The deacon is the leader of the deaconate in one parish or more parishes in the same area. In the Church of Norway there is a set of written directives for the service of the deacons. The directives tell that the deacon is a leader of the diaconate and has a joint responsibility to recruit, equip and supervise the volunteers. The employer decides which tasks the deacon shall perform within the framework of the existing plans. Within these frames the deacon has independent responsibility to perform his/her tasks.

Besides the ordained deacons there are some employed diaconal workers in the parishes, which means workers that are not fully educated as deacons, but they have the responsibility for parts of the diaconal work, for example the visiting-group. Still quite a few parishes don't have any special competence in diakonia at all.

There are also a few ordained deacons working in institutions, for example in diaconal hospitals and in the City Mission, but there is a lot of people with diaconal education but without ordination working in such institutions and organizations. Other denominations in Norway are mostly having their diaconal activity done by volunteers. But the Methodist Church has been working over quite a few years to establish a more permanent ministry for deacons, and today they have some ordained deacons in institutions and parishes.

Deacons may have different tasks and profiles according to local needs and variations.

The deacons work with preventive activities, with caring and empowerment activities. The deacons are especially called to meet people in difficult life-situations no matter the individuals' social status, culture, religion etc. They shall be especially concerned about those who are marginalized in the society, and shall work with the building up of inclusive communities.²⁷ To care for the creation, as the definition says, is also to protect the life-environment for people. In Norway there is a big project these days to make all the parishes "green" as a part of the responsibility for climate changes and for nature in general. Struggling for justice can also be done in different ways. It may be expressed through the involvement in international work to protect human rights and showing solidarity in sharing. But it may also happen locally in standing up for the marginalized or excluded in the local community. It may be called to do advocacy work, to be a strategic witness with, and on behalf of, those who are marginalized and vulnerable or whose voices have been silenced.²⁸ Deacons work with different age-groups but may have focus on some special groups as well. They work quite a bit with recruiting and supporting volunteers, and it is important for the deacons to work together with all people of good will, either they belong to the church or not, to be able to meet and support people in difficult life situations. In many ways the deacon is a bridge-builder between the church and the society. Some congregations have defined needs that give the deacons work a special profile, for example "youth deacons" working especially towards young people. They work with

²⁷ <http://www.diakonforbundet.no/index.php/diakon>

²⁸ LWF 2009:94

youth-groups of different kinds or confirmation classes, and especially towards young people in difficult life-situations who really need somebody to talk to.

In a more detailed view, we can see that deacons often arrange different groups for people in grief and crises, a type of self-help-groups where people meet and can be allowed to talk about their loss connected to death, divorce, loss of functions, loss of job etc. The deacons often have given pastoral care towards elderly people or to people in palliative care. They are also asked to counsel people working in care-taking situations. A lot of deacons work with families in different ways; having marriage-courses, home-start-groups, baby-singing, family arrangement like dinners and gatherings for parents and children. Families with children with chronic diseases or children with physical or psychological retardations will also often need some special support.

Norway is more multicultural than before and deacons are also working with immigrants in different ways, especially the women, and there are a lot of different women groups focused on activities together learning the new language, gymnastic activities, cooking, sowing and knitting etc. You can also find deacons working towards asylum-seekers in different ways.

In the ancient church, the deacon was called “the ear and the mouth of the bishop.” It was the deacon – as a go-between – who had the responsibility to bring the stories from the margins, from the lives of the poor and the sick back into the church. The mission of go-between is successful if distances (social, cultural, religious etc.) can be bridged. When this happens, diaconal action can contribute to transformation of the Church – both at its center and in the periphery. All diaconal actions, including those addressing immediate needs, are embedded in a comprehensive mandate of building relationships. As a diaconal method, accompaniment seeks to overcome isolation and exclusion, and to identify pathways that may offer possibilities for a broader sharing in mutual solidarity. A go-between needs the capacity to listen to different versions of a story, and to see why such differences emerge. Then there is necessity of really going between, of building bridges of understanding and acceptance. Again, this is related to communion building, of identifying processes of reconciliation and of inclusion. There are endless situations which call for the diaconal action of bridge-building, both inside and outside the Church.

A go-between cannot be silent. Communication is a basic component of bridge-building.

This communication often needs to be patient and diplomatic, but there are also situations when communication has to be prophetic and to lift up the voice of the silent and the suffering.²⁹

²⁹ LWF 2009:47

Diakonia in the Norwegian welfare state

It goes beyond the scope of this article to be very detailed about the total context for diakonia in Norway, but I will very briefly give some outlines of the Norwegian society as a welfare state to be able to discuss what diakonia can mean in contemporary society. The Church of Norway is both a community of believers and part of the public administration.³⁰ The Norwegian welfare state has an extensive social security system, institutionalized social rights that express solidarity and universality. The system is supposed to cover everybody regardless of social and economic status.

What distinguishes the Norwegian welfare state is the relationship between the public sector and the labor market with a large public sector, a system of “full employment” and a higher labor market rate for women, a wide-embracing system of more or less universal rights, a residual system of social assistance and a comparatively strong element of vertical re-distribution.³¹

One of the main ideas behind this system of universalistic orientation is that it protects its members against social risks connected with normal work and family life, and as long as the members are active in the labor market, the national insurance system will protect the individual and the family against poverty. But the problem is of course the situation for those who are not integrated into the labor market because they are not able to work or they are excluded because of other reasons. The source of income for those who are not directly or indirectly integrated in the labor market is a needs-based social assistance.³²

The then conservative-center government in Norway presented in 1999 a white paper on poverty in which its commitment to the welfare state was expressed through six basic goals:

- security for all
- improved distribution of incomes and living standards
- equal rights and obligations for all
- an equal range of high-quality services
- better opportunities for work for the most financially disadvantaged
- a more finely-meshed social safety net.³³

Even if the political systems ascertain their willingness to maintain strong public responsibility for the welfare system, there are several big challenges for the Norwegian welfare system. Among those that are often mentioned in media and in the public debates, are challenges connected to the rapid increase in the number of people receiving disability pension. This pension is granted to people who have lost their

³⁰ Ibid:10

³¹ Angell 2005:125

³² Ibid

³³ Ibid

ability to earn their living. Together with an increasing percentage of early retirement and increasing sickness leave, these challenges are urgent for the political priorities because they increase public expenditure and also reduce the working population and thus the capacity to finance public welfare. Another challenge is related to poverty which is an increasing problem especially in the case of retired people with low pension and disadvantaged children, but also to groups of people coming to Norway from other European countries hoping to get a job but cannot compete on the labor market. As the standard of living improves and the people's life expectancy increases, there are challenges with an increasing number of elderly in the population and also the growing number of people with chronic illnesses.³⁴

The relations between the church and the state may be of different kinds, and there are several ways in which voluntary agents may be acting towards or cooperating with the public sector. The question for diakonia is always to find out what role diaconal activities as voluntary welfare agents may meaningfully have in the society.

The Coordination Reform of Health and Care Service

Several reforms from the Ministry of Health and Care services about health and social welfare have passed in the Norwegian Parliament the last years. One of them is called *Samhandlingsreformen* (Coordination Reform of Health Service).³⁵ The Coordination Reform points out that the goal for the patient is to receive the proper treatment, at the right place, in the right time, and for this to happen it is important to build up a better coordination between the existing systems; between local authorities and hospitals, between different professions, between agencies, within hospitals, within the local authorities, and between people as such. These are challenges that also include diaconal activities – both in institutions and in the parishes.

Two other white papers have followed up this reform. One is called *Innovation in Care Service*³⁶ and the other *Future Care*.³⁷

The health services in Norway are considered to be good compared to many other countries in the world, but a lack of contact between hospitals and local authorities is the principal obstacle to making the health service even better. The social inequalities in health care are growing in society. Many patients don't get the services they need, and this affects particularly the ill among the elderly, the chronically ill, children and young people, the mentally ill, patients in need of palliative medicine and those who are substance-dependent.

There is a long tradition for cooperation between the state and the church in Norway. During the Reformation, the state took on a lot of the responsibility for the welfare of the people that the church had upheld earlier. Today the church falls within

³⁴ Angell 2005:140-144

³⁵ St.meld nr.47 (2008-2009)

³⁶ NOU 2011:11

³⁷ Meld St. 29 (2012-2013)

the category that the reforms call the voluntary organizations representing the civil society. The reforms underline that church organizations are a great resource for the Norwegian society, also when it comes to areas where the official authorities have the responsibility. Through the parishes, organizations and institutions the churches are important actors on several welfare areas – especially when it comes to preventive work and the perspective of empowerment and life-quality.

These organizations have an important role in bringing forth the “unseen needs.” They have other conditions to develop and build networks. It is also seen as a value in itself that voluntary work gives people the experience of attending and experience the resources found in relations and in working together. The cooperation between voluntary organizations and the official authorities can be strengthened. It is expressed in the mentioned documents that health and care services should go much longer than just the medical measures. The diaconal traditions have strong experiences both through institutions and parish-work where employees and volunteers have developed relevant competence to support people in need in different parts of life. Diakonia has a calling from God to serve when loss of health and hardship destroy life, but also to prevent that something bad shall happen. It is important to cooperate in all ways that can help, support and strengthen a person, and the churches also represent a community of faith and hope.

The diaconal activities must not be isolated islands in the society. The plan document for diakonia recommends to seek cooperation “within the Church, with other churches, with organizations and institutions, with public services and also with groups representing other faiths. It is important to have a broad approach to diakonia.”³⁸ Cooperation is needed and gives a lot of new opportunities, and it must develop on different levels. In a report from 2005 about the connection between Church and Health³⁹, we can find some answers to what type of diaconal health-work the parishes in Norway are doing locally and how this work is part of an overall cooperation with the official actors. The mapping in the report also tells something about how the parishes look upon themselves as welfare agents, what they view as important matters and how they evaluate the relations between the church and the local society. The mapping shows that the cooperation between parishes and the public community consists of very different activities; from contact or cooperation in particular cases to more formalized cooperation over a longer period of time for example through the running of institutions, youth-cafés or central agencies for volunteers. All the parishes say in the research report that they cooperate with some official agency, and most say that they cooperate with homes for elderly people, schools and kindergartens. When it comes to more specialized official services, most parishes tell that they cooperate in the psychiatric field, in the care for mentally retarded people, with the agency for culture, with the police, with the homecare agency and other actors in the social welfare

³⁸ Church of Norway 2008:5

³⁹ Angell og Christoffersen 2005

system as such. Some parishes also tell that they cooperate with agencies for refugees, with institutions for drug addicts and child care departments.⁴⁰

Research that has been done later than 2005, shows that cooperative relations have developed further, and recent reports by Angell⁴¹ tell that the cooperation in situations of crises and sorrow are increasing. Likewise the focus on spiritual care for people in different situations is more in focus.

But still there are a lot of new possibilities and arenas for cooperation to develop. One area to focus even more is the activities of a more preventive character, such as networking, visitation to isolated and lonely persons etc. There are big challenges connected to the growing number of elderly people with special needs in an increasing multicultural and multireligious society, an increasing number of persons with mental illnesses etc. An interesting observation in this recent report is that there is often not so much *cooperation* in the sense of working together and being dependent upon each other, but more *information* from one instance to another.⁴² This tells us that there still are a lot of work to be done in developing and strengthen the relations between the parishes and the official agencies. More knowledge about each other is necessary, more dialogue and more mutual respect and acknowledgement. A responsible position for diakonia is to stand together with all people of good will in the caring for the basic values in our society. At the same time diakonia has to have a clear knowledge about its own standing, its possibilities and limitations.

There are also challenges inside the church and between different churches with regard to the cooperation. As mentioned earlier there are a certain distance between diaconal institutions and official church structures. Since many of the institutions are defined as a part of the official welfare and education system in the society today and are mainly financed through the general tax systems, their situation is different from the parishes. They work more directly in the multicultural and multireligious context when it comes to appointing employees and the work towards needy/patients/users. The cooperation between the institutions and the local parishes has a lot more potentials than we can see today. A good example of existing work in this field can be the cooperation between the hospital and the local congregations when the patient is returned home without having any relatives or friends to help them. The deacon or a volunteer from the local congregation comes to the person's home and help him/her to calm down there and follow up with some regular visits as long as the person wants this support.

Conclusion

The challenges for diakonia in the contemporary Norwegian society may be described in different ways. I have chosen to look at the challenges through the glasses

⁴⁰ Angell & Christoffersen 2005

⁴¹ Angell 2011

⁴² Angell 2010

of the Church of Norway's Plan for diakonia and the deacons. This means that I have had my starting point in the church, looking from the theological basis of diakonia which points to the very identity and mission of the Church. I have showed how the given definition of diakonia indicates how diaconal ministry should be challenged by the needs, resources and possibilities for cooperation locally and globally. Diakonia will always have a special responsibility in cases where nobody else takes care. I have pointed out that also in a welfare state like Norway there are lots of challenges for diaconal involvement both in parishes and in diaconal institutions and organizations.

In this article I have wanted to show how diakonia is developing in the Norwegian society, but also how it is influenced by being part of the world-wide church. I will close this article by using some thoughts from a document called *Diaconal Identity – Faith in Social Care* from Eurodiaconia, that sums up my main points. The document describes the need for diakonia to be in a continuous process to “find a language to describe our identity; a language which is not only internally understood but a language that will also work externally, enabling us to be more visible and understandable to all those who engage with us as users, funders and staff.”⁴³ This is a challenge for diakonia in our time. It is important to discuss further how the elements of identity can be put into practice based on leadership and communication, being willing to listen to the other and learn from the other. In order to have a clear engagement in society, the diaconal work needs to change as society changes. One cannot linger on old methods and ways; we must develop and innovate with the world in order to understand the world. A diaconal church must engage in global perspectives, such as environmental matters and demographic change. At the same time it must keep its core values in order to remain sustainable and trustworthy. As expressed in the document from Eurodiaconia: Through God's care and God's strength individuals and groups can be empowered to effect change, and be proactive in ensuring positive change and changing the reality for other people.⁴⁴

References

- Aadland, Einar red. (2009). *Kan institusjoner elske?* Oslo, Norway: Akribe
- Angell, Olav Helge (2005). “The Norwegian Welfare State.” In: Maagerø, Eva and Simonsen, Birte. *Norway Society and Culture*. Kristiansand, Norway: Portal Books
- Angell, Olav Helge og Christoffersen, Anne Scanke (2005). *Kirke og helse rapporten*. Oslo: Diakonhjemmet
- Angell, Olav Helge (2010). ”Kva tyder diakonen for den lokale diakonien? Samanhengen mellom diakonal profil og det å ha diakon i norske kyrkjelydar.” (Being published)
- Angell, Olav Helge (2011). “Diakoniforståing og identitet hos diakonar i Den norske kyrkja.” In: Dietrich, Korslien, Nordstokke (ed). *Diakonen – kall og profesjon*. Trondheim: Tapir akademiske forlag
- Askeland, Harald (2011). «Diakoniledelse i praksis.» (Being published)

⁴³ Eurodiaconia 2010:4

⁴⁴ Eurodiaconia 2010

- Church of Norway National Council (2008). *Church of Norway Plan for diakonia*. <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=247Church>
- Den norske kirkes hjemmeside: <http://www.kirken.no/english/engelsk.cfm?artid=5897>. Loaded down 24.4.2011
- Dietrich, Stephanie (2009). *Diakonia in the Nordic Regions Practice and Actors in: The Lutheran World Federation: Serving the whole person. The practice and Understanding of Diakonia within the Lutheran Communion*. Documentation 54/2000
- Det norske Diakonforbund, Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon, Den norske kirke (2011): «Diakon» (brosjyre)
- Church of Norway (2015). <https://kirken.no/nb-NO/church-of-norway/about/brief-history/>. Downloaded 20.08.15
- Eurodiaconia (2010). *Diakonal Identity – Faith and Social Care*. Brussels: Eurodiaconia http://www.eurodiaconia.org/files/Publications/Diakonal_Identity_-_Faith_in_Social_Care_-_FINAL_May_2010.pdf
- Fanuelsen, Olav (2013). “A distinct independent ministry. The deacon’s ministry in the Church of Norway: Answers and questions on the General Synod’s decision 2011.” In: *International journal for the Study of the Christian Church*. Published online 20.dec. 2013
- Jordheim, Kari (2011) . «Diakon i ulike kontekster» in: Dietrich, Korslien, Nordstokke (ed). *Diakonen- kall og profesjon*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag
- Jordheim, Kari (2009). «Plan for diakoni i Den norske kirke – en presentasjon» in: Johannessen, Jordheim, Korslien (ed). *Diakoni en kritisk lesebok*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag
- Kirkens Nødhjelp (2015). (Norwegian Church Aid) <https://www.kirkensnodhjelp.no/>. Downloaded 20.08.15
- Kirkerådet, Den norske Kirke. KR 11/11 Diakontjenesten i Kirkens tjenestemønster
- Kirkerådet (2005). *Tjenesteordning for diakoner i Den norske kirke* (Church of Norway National Council (2005). *Arrangements for the deacons in the Church of Norway*) Meld. St. 29 (2012-2013) *Morgendagens omsorg* (Future Care) Ministry of Health and Care Services 2012
- Nordstokke, Kjell (2011). “International diakonia” In: Engelsen, Harbakk, Olsen, Strandenæs (eds). *Mission to the World*. Oxford (GB): Regnum Books International
- NOU 2011:11. *Innovasjon i omsorg* (Innovation in Care Service) Ministry of Health and Care Services 2011
- Sletten, Bente (2011). *Diakoni som stemme*. Master thesis from Diakonhjemmet University College, spring 2011
- St.meld nr.47 (2008-2009). *Samhandlingsreformen* (Coordination Reform of health service.) <http://www.regjeringen.no/nb/dep/hod/dok/regpubl/stmeld/2008-2009/stmeld-nr-47-2008-2009-.html?id=567201>
- The Lutheran World Federation –Nordstokke, Kjell (ed) (2009). *Diakonia in context*. Geneva: The Lutheran World Federation
- The holy Bible* (1980). New King James Version. USA: Thomas Nelson Bibles
- Vetvik, Einar (2011). “Poverty and dignity in a rich welfare state – the case of Norway. Does diakonia matter?” In: Kähkönen, Esko and Pauha, Teemo (eds). *Faith_Based Social Action in Combating Marginalization*. Conference Proceedings, Helsinki 17.-18.11.2011 Diakonia-ammattikorkeakoulu, Helsinki 2011



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

THE DIACONATE AND THE DIACONAL WORK IN CHURCH OF SWEDEN AFTER THE YEAR 2000: DEVELOPMENT OR BACKLASH? TO BE ORDAINED – A SCENE¹

*O diaconato e o trabalho diaconal na Igreja da Suécia
depois dos anos 2000: desenvolvimento ou retrocesso?
Para ser ordenado: um cenário*

Ninni Smedberg²
Katharina Nordin Norrfjärd³

Abstract: Diakonia has a long and strong tradition in the Church of Sweden. In ecumenical contexts our Church has often been considered a pioneer when it comes to diaconia. Since 1987, and even more outspoken in the Bishops letter of 1990, the diaconate in Church of Sweden, belongs to and is part of the one and threefold Ministry of the Church. The intention of the letter seems to have been a firm link between the Eucharist and diaconia. In the rites of ordination there is an emphasis on the connection between the deacons and Jesus Christ. Today, the starting-point for a definition of the diaconate is ecclesiology. We could define the task of a deacon as that of transcending borders – as a bridge between diaconal work among the most vulnerable and downtrodden, and the liturgy and worship. The deacon should link the periphery with the center. However, the diaconate has experienced a certain resistance. There were, and might still be, some lay-persons as well as some pastors, who (even if they highly estimate diaconal activities) still do not regard the diaconate as an essential part of the very being of the church. Apart from this, the most obvious current challenge is the growing gap between wealthy and poor in our society. The so called EU-migrants, seen begging in the streets all over our country, very poor persons, mostly from Romania and Bulgaria. The increasing flood of refugees, mainly from Syria, in need of everything. This work requires cooperation with the local society as well as with NGO's and other churches. This kind of networking and cooperation has rapidly developed the last few years. The call of the deacon is also to recruit and inspire others, voluntary workers, to engage and act responsible. There is an increasing focus on the rightsbased perspective. The question – development or

¹ O artigo foi recebido em 10 de outubro de 2015 e aprovado em 23 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Director of Vårsta foundation (Institution of Diaconia), deacon since 1982, theologian (BD), Uppsala, Sweden. Contact: ninni.smedberg@varsta.se

³ Deacon since 1994, theologian (BD), former member of Diocese Chapter (of Uppsala), Uppsala, Sweden. Contact: knorrfjard@gmail.com

backlash? – will need a twoheaded answer. A great development of diaconal work, which has ongoingly adopted to new challenges, as well as a disappointment – so much still remains to be implemented, theology expressed in documents to be turned into practice. It is part of the vocation of a deacon to be a prophetic and critical voice, to challenge our own comfort, in the society as well as pointing towards a (sometimes) too self-occupied Church. Could this be one of the reasons why the diaconate, in practice, is not just smoothly accepted in the Church-structure?

Keywords: Diakonia. Church of Sweden. Diaconate.

Resumo: A diaconia tem uma tradição longa e forte na Igreja da Suécia. Nos contextos ecumênicos, nossa igreja tem sido considerada pioneira em relação à diaconia. Desde 1987, e ainda mais contundentemente na carta dos bispos de 1990, o diaconado da Igreja da Suécia pertence e é parte do ministério uno e tridimensional da igreja. A intenção da carta parece ter sido firmar um forte vínculo entre a eucaristia e a diaconia. Nos ritos de ordenação há uma ênfase na conexão entre pessoas diaconais e Jesus Cristo. Hoje, o ponto de partida do diaconado é a eclesiologia. Poderíamos definir a tarefa da pessoa diaconal como a de transcender fronteiras – como uma ponte entre o trabalho diaconal entre as pessoas mais vulneráveis e oprimidas e a liturgia e o culto. A pessoa diaconal deveria conectar a periferia com o centro. Porém o diaconado tem experimentado uma certa resistência. Existiram e talvez ainda existam pessoas leigas como também pastores e pastoras que (mesmo que estimem muito as atividades diaconais) ainda não consideram o diaconado como uma parte essencial do ser da igreja. Ao lado disso, o desafio atual mais óbvio é a crescente brecha entre as pessoas ricas e pobres da nossa sociedade. As pessoas migrantes da UE estão sendo vistas mendigando nas ruas em todo o nosso país, pessoas muito pobres, principalmente da Romênia e da Bulgária. O fluxo crescente de pessoas refugiadas, principalmente da Síria, necessitando de tudo. Esse trabalho requer cooperação com a sociedade local assim como com ONGs e outras igrejas. Esse tipo de criação de redes e cooperação tem se desenvolvido rapidamente nos últimos anos. Existe um foco crescente na perspectiva baseada em direitos. A pergunta – desenvolvimento ou regressão – necessitará de uma resposta bifocal. Um grande desenvolvimento do trabalho diaconal que tem continuamente se adaptado aos novos desafios, assim como um desapontamento – tanto ainda falta para ser implementado, a teologia expressa em documentos precisa ser colocada em prática. Faz parte da vocação da pessoa diaconal ser uma voz profética e crítica, para desafiar nosso próprio conforto na sociedade, assim como para apontar para uma igreja que (às vezes) está muito preocupada consigo mesma. Pode ser essa uma das razões porque o diaconado, na prática, não é facilmente aceito na estrutura da igreja?

Palavras-chave: Diaconia. Igreja da Suécia. Diaconado.

Introduction

A Sunday morning in June 2015, the diocesan Cathedral of Uppsala filled with expectant people.

The procession is entering the Dome, walking up the long aisle, the Crucifer and the Cathedral Choir followed by the Candidates, the women and men who are to be ordained Deacons or Priests in this Ordination Service. They are followed by as-

sisting Pastors and Deacons, members of the Diocesan Chapter, the Dean and finally the Bishop.

In Church of Sweden today, more often than not, Deacons and Priests are ordained in a shared Ordination Service. They belong to the one threefold ministry of the Church. The difference in their offices will show in vows and vestments.

The Promises of the Deacon, some lines:

– A Deacon shall seek out, help and support those who are in bodily or spiritual need, provide Christian nurture and teaching in the faith in the church and in society, be a sign of mercy and in all things serve Christ in his/her neighbor. The deacon shall defend the rights of the individual and stand at the side of the oppressed and encourage and liberate God's people to that which is good, so that the love of God may be visible in the world. The ministry of a deacon will now be committed to you. Consider those whom you meet with care and reverence. Seek the will of God together with them and strive to let your faith, your life and your teaching become one whole.

Two of the questions connected to the vows:

The Bishop: Will you in your ministry, follow and protect the order of our church and follow your calling after Christ's example?

Candidates: Yes

The Bishop: Will you live among people as a witness to the love of God and of the mystery of reconciliation?

Candidates: Yes

After the affirmation of the promises follows the ordination with the laying-on of hands.

The deacons vested in their green shirts and albs, are now given the stoles as a sign of their commission in the one and threefold ministry of the Church.

Ordination is an act that reminds the Church that it receives its mission from Christ himself.

The stole, followed by the emblem of the deacon is handed out to the newly ordained at the altar rail.



The message of the emblem is referring to the Holy Trinity.

The circle – God, the Creator; the deacon is to cooperate with the Creator in protecting the creation and encourage and liberate God’s people to that which is good.

The cross – Jesus Christ; it is for the deacon to follow Christ’s example, and to serve Him in his/her neighbor. To be a sign of mercy and a witness to the mystery of reconciliation.

The dove – the Holy Spirit; reminds of the Holy Spirit evoked upon the candidates during ordination. The dove is carrying a fresh branch of leaves, conveying the message of life, that is, the Gospel.

The emblem of the deacon reminds us of that Christians confess faith in the Triune God. It is this faith that constitutes the identity of the Church and therefore the identity of diakonia. (Diakonia in Context, LWF 2009)

The ordination prayer gives an Christological foundation to the Deacons ministry.

– There is a strong emphasis in the rites on the link between the deacons and Jesus Christ. The deacon and the whole people of God remain in fellowship with Jesus, and through Him, also with each other. The deacon continues the mission of

Christ by bringing the needs of the people to the Church. (Tiit Pädam, Ordination of Deacons in the Churches of the Porvoo Communion, 2011)

The Ordination Service will be continued with the Holy Communion.

The newly ordained, deacons and pastors alike, will take part in the distribution of the Eucharist.

In the ordinal service, in the vows and in the sending out in service and Ministry one can see the expectations in the diaconal admission on every level of the Church of Sweden.

The process of Admission and Recruitment

Ordination to the diaconate is preceded by a process of admission. The process aims at discernment of vocation and potential ability of the candidate. Since the year 2000 this process of admission has been strengthened. There might be some differences however, between the 13 dioceses in Church of Sweden.

The candidates are called to a Conference of Admission, likewise as candidates with a vocation to priesthood, sometimes at the same occasion, in the same conference.

This presupposes that the candidates meet certain requirements which qualify them for the ministry. These embrace a suitable academic education (completed or on-going), periods of internship in parish other than your own, spiritual formation and theological knowledge.

Bishop, recruiting officer, experienced pastors and deacons, together with members of the Diocesan Chapter meet the candidates during two days for extensive interviews.

The conference, (admission-board) will thereafter give a recommendation concerning the candidate. This recommendation, the bishop will bear in mind, when he or she finally takes the decision to give the candidate a positive or a negative answer.

Some background – what did the Swedish bishops express concerning the diaconate?

In 1990 the Bishops' Conference produced a document called Bishop, Priest and Deacon in the Church of Sweden.

Concerning the commission of the deacon it reads – *it is essential to evangelical doctrine that there is an inner connection between service of worship as the focal point of the congregation and the function of the Christian service of love among people. The life of the congregation originates in and finds its strength and inspiration from worship.*

Consequently, the diaconate has its place in the liturgy. The connection between the congregational fellowship (koinonia), the serving (diakonia) and the service of worship (leitourgia) has existed since early Christian time. The deacon is given the commission in the ordination to be “a sign of merciful kindness”. This must find room

for expression in worship. Two suitable occasions for this would be when the sacrament of the altar is distributed and in the general intercession of the Church.

The intention and aim, twenty-five years ago, seems to have been a distinctive permanent diaconate within the one ministry of the Church, with a firm link between the Eucharist and diaconia.

What happened?

Almost ten years later, Prof Sven-Erik Brodd states as a fact, – Today the starting point for a definition of the diaconate is ecclesiology (the teaching on the nature of the Church, the meaning of the people of God, God's household) not a definition of what Diakonia is. This is obvious in, for example, the Church ordinance of the Church of Sweden, adopted by the General Synod in 1999.

The two factors, ecumenical outlook and new ecclesiological insight, seem to be the main factors which have paved the way for the permanent diaconate, episcopally ordained and an integral part of the threefold ministry of bishops, deacons and priests.

It should also be mentioned that the breakthrough for the discussion about the diaconate within the ministry was the so-called Lima document of the Faith and Order Commission, Baptism, Eucharist and Ministry (BEM), published in 1982.

This document describes that the Church appears as the body of Christ in the structures Martyria (witness), Leitourgia (worship) and Diakonia (service). These structures need to be incarnated through

- Witness and oversight, the Bishop
- Worship and liturgy, the Pastor
- Diaconal responsibility, the Deacon.

This is the basic essence of the Church and the theological basis for the threefold ministry bishop-pastor-deacon.

At that time the Mother House-Diakonia, inherited from Germany, was still the prevalent concept in our church.

Some background – glimpse from our Church history that hopefully make our development more clearly concerning the diaconal work and the diaconate

The Church of Sweden has about 6.3 million members, 13 deoceses and approximately 1 400 parishes. Among the employed staff (app. 25 000 people) there are about 3 000 pastors and 1 200 deacons (app. 1000 working in parishes). There is app. 20 000 volunteers conducting an important work inside the parishes. Outside the parishes, as own institutions, there is 5 diakoniainstitutions and app. 6 larger city missions in Sweden. These institutions are also an important contribution to Swedish diaconia but outside the official Church of Sweden. I will come back to this.

1851 Ersta Diakoni was founded as the first diaconiainstitut.

1868 The Church of Sweden had its first Synod and at that time also the diaconate was discussed. There was a suggestion about a ministry for deaconesses and deacons but it was rejected.

1920 in the Synod of the Church of Sweden there was a decision taken concerning a liturgical ritual to install deaconesses in their call. It was then conducted at the so called Motherhouses.

1941 the decision was taken in the Synod that the ritual for deaconesses and deacons ordination were placed in the Service Book of 1942.

1987 a new Service Book was published and after a discussion the ordination ritual for deaconesses and deacons was still there and was developed to be more like the ordination to priesthood. Until this year there was a vow in the priest's ordination rite, to take diaconal responsibility. At this occasion, the remaining theological differences between male and female deacons were finally abolished. Until this year there was a vow in the priest's ordination rite, to take diaconal responsibility. This was deleted in 1987, because of the importance given to the diaconate – it was now acknowledged as an integral part of the threefold ministry.

1995 a working group was given the mandate from the Synod of the Church to work out a final report concerning the whole question about the diaconate. The ordination for deaconesses and deacons has since long been part of the Service Book but without a clear connection within Church Law.

And then finally we can read from the Church Ordinance (2000):

The call is to bring out the gospel given to the whole people of God. Everyone inside the Church is connected in the one and only body. Baptism is the main ordination to service inside the Church and gives participation in the common admission of the Church. The ordained Ministry is a service inside and for the congregation. The ordained Ministry is a sign inside the congregation and in the society.

The deacon is through the service, a sign of mercy inside the congregation, as well as in the society. The deacon holds a responsibility to deliver a service of love, especially towards exposed people. The service depends upon the local social needs, the structures of the congregation and priorities connected with the diaconal work and situation. The service has a caritative (social outreach) approach that can also be visible in the duty of education inside the congregation. Where ever there is human suffering, it is the call of the deacon to interfere and to inspire others to act responsible.

And from the ordination ritual to become a deacon we can read: *The deacon shall defend the human rights, stand beside the marginalized and oppressed, and encourage and deliver the people of God to what is good, so that the love of God is visible in the world.*

In the 1860th the Church of Sweden had to gradually hand over all the social responsibilities that up to now had been a natural part of the work and responsibility of the church.

During the same period almost all of our Institutes of Diaconia started (City missions included) and while they are constructed as foundations or likewise outside

the formal Church body they more or less took over all the social responsibilities that the Church use to have.

Within the congregations, the Church of Sweden retains a diaconal responsibility that by all means had a holistic perspective of every human being but with no mandate to be professionally involved in the society as it used to be. Most of the deaconesses at this time were trained nurses and this fact also characterized the work of the congregation.

Of course it also characterized the expectation from both the pastors and the congregation upon the work done by the deaconesses and the responsibility of diaconal work.

Though one can state that the education of the deacons during the last 20 years gradually includes an engagement towards the society and its development within. The view upon the role of the deacon and diaconal work has gradually been focused on outreach work and cooperation with other actors inside the society (also including authorities).

The education to become a deacon has also throughout the years become more directed towards not only care but also human rights perspective and a role for the deacon as a voice when people end up in vulnerable situations in life.

The Institutes of Diaconia (City missions included) has always been a free in relationship to the Church of Sweden with their own organizations as own foundations and with own boards. But there has always been some kind of relationship to the Church of Sweden through ones value and representation inside the board. But lately there has been attempt to find a stronger relationship (on the initiative of the institutions) so far with little result.

This is how we would like to define the task of the diaconate today

The deacon as a bridge between diaconal work and liturgy.

The deacon should link the periphery with the center, or even bring the center to the periphery. The starting point is at the altar. The movement is the one of being sent from the altar, sent to meet the needs of the most vulnerable, the downtrodden and marginalized. And then again moving back to the altar, the Eucharist, enclosing in intercessions, those suffering with burdens and brokenness of all kinds.

We cannot copy the early Church, the Koinonia, but we can draw inspiration from it. The first Christian Church can be described as an elliptically structured fellowship with two poles; the Eucharist and Diaconia. These are mutually conditional one on the another. (S-E Brodd, *The Theology of Diaconia* 1999)

In 1987 Konrad Raiser (later General Secretary in the WCC) lectures about the rediscovery of the indissoluble link between the Eucharist and Diaconia, between “the sacrament of the altar and the sacrament of the brother and sister”.

There is no doubt whatsoever that all over our country, lots of important and good diaconal work is carried out by deacons and voluntary workers, in the congregations and in society. Why is it then that too many deacons feel isolated and worn

out? Why is it that some pastors and members of parish-councils still define Diaconia merely as the social work of the church?

Could one of the answers be, – the link between Diaconia and the Eucharist is not there or has been broken? In our work at Vårsta (Institute of Diaconia in the north of Sweden) within the center of crisis and catastrophe we talk about people with PTSD (Posttraumatic stress syndrome) being “framebroken” perhaps that is what we sometimes can see happens with deacons.

Nowhere, neither in the letter from the Bishops 1990, nor in our Church Ordinance (1999) has any liturgical task for deacons, different from tasks of lay-people, been named. To our understanding this is a problem.

There are often marked differences between the theology, expressed in documents, and the practice of the church. Documents are one thing and praxis another.

We wish a distinct task in the service of worship, in intercession and during Eucharist, to be assigned to the deacon by the Bishops. (As it was in fact once mentioned in the Letter of the Bishops in 1990.) For several reasons, deacons today (and pastors alike) are running the risk of being influenced rather by management theories than by theology of the ministry. Meaning that the utilitarian view (usefulness) and measuring of results is predominant.

The Holy Communion holds a contrary meaning. The Eucharist offers a messianic fellowship; reconciliation is its core meaning and content.

During Ordination service the deacon promises to be a witness to the love of God and the mystery of reconciliation. A diaconate, not firmly anchored in worship and Eucharist might well result in a deficiency of the ordained ministry of the church. And Diakonia runs the risk of being becoming merely social work. Furthermore, serving at the altar will bear meaning to the spirituality of the deacon. At the very moment of installing the Holy Communion, Jesus tells his disciples “But I am among you as one who serves”. Luke 22:27. Handling the gifts of bread and wine, for example in laying the table and in distribution deepens the reflection on serving and nurtures the spirituality of the diaconate. In orthodox tradition diakonia is often called the liturgy after the liturgy, the serving, resource-sharing and reconciling task given to the Church. The link between the sacrament of the altar and the sacrament of the brother and sister is indissoluble.

In our Church of Sweden, the deacon serving at the altar is praxis in some parishes, but to our understanding far too seldom. And still being a question if this is part of the “job” or rather based on ones own act as a voluntary, as any Christian.

However, all this work with integrating diaconate inside the Ministry or the connection between outreach work and the liturgy has not been without a certain resistance. There were and might still be, lay-persons as well as pastors that even if they highly regard diaconal activities still do not regard the diaconate as an essential part of the very being of the church. The deacon is given the task of transcending borders, and to build bridges, a “go-between” connecting the center of the church (worship) and the surrounding society. The call of the deacon is to edify and inspire the congregation to take diaconal responsibility, to respond to the vocation of the “common diaconate”, to be a church in the world (contextual) but not of the world. The mandate of the deacon,

to be a leader in the congregation was made obvious and visible in the Church Ordinance, 2000, where the three-fold ministry was explained as the one ministerial office of our church. In order to be trustworthy and retain the identity of diakonia, in social work and efforts directed outside the congregation, a strong connection to the service of worship is essential. At occasions this was interpreted as trespassing into the sphere of the pastor, probably due to at least two factors:

Preceding the Church Assembly 1999, and when the decision was taken (Church Ordinance 2000) there was no clear information from the national level of the church concerning the ambition of the threefold ministry. There was an ongoing debate, but to a certain extent it was understood as a sole question of the diaconate itself, and not really a concern of the whole church with bearings to the identity of the church. Secondly, during the last part of the pastors training (the Pastoral Institute) neither Diakonia, nor the diaconate within the threefold ministry was to be found in the curriculum. Pastors to be, have throughout the years, been instructed that there is one leader within the congregation – the pastor.

In the Church Ordinance, Diakonia is clearly defined as one of the four fundamental bearers of the Church of Sweden. (Worship, Education, Diakonia and Mission) As a result, this suggests more than one kind of leadership within the congregation, this leader should be reporting to, accountable to the head of the parish, (normally the vicar). The leadership in a congregation entails several different professionals building up and equipping the congregants through education (children, youths, grown-ups) as well as in the call to mission work (the common priesthood). The leadership should, accordingly, define itself as one team with a shared mission, shared objective, subordinate to the head of the parish.

How do we look upon our service, diaconal work?

In diaconal work/service, three different levels or foci, could be discerned. If the Holy Trinity is our point of departure, we find that these levels correspond to the interrelation work of the Triune God.

1) To help. Reactive diaconal work.

Acute action of emergency. To support, e.g. with food, housing, money or clothing.

Jesus Christ is the role model. Acts of reconciliation, the deacon as a servant.

2) To give voice. Prophetic diaconal work.

The task of advocacy and change. Rights-based work, e.g. to accompany a person to the Welfare-office to defend her/his legal rights. To speak out in protest, when structures, instead of meeting their intention, tend to become inhuman. Dignifying work. The Holy Spirit gives inspiration to acts of empowerment, the deacon as an agent of change.

3) *To restore. Proactive diaconal work.* To be engaged in restoring the brokenness of creation. To liberate and care for the whole creation, humans as well as animals and environment, demands a way of long-plan thinking. The deacon as a steward and co-worker of God the Creator. Acts of transformation. The deacon as a go-between.

The task of Reconciliation, Empowerment and Transformation is given to the whole Church and the deacon has a special call to inspire and to lead this work, (as expressed in Diakonia in Context.)

Diakonal work can be directed towards and carried out on the three levels of *Individuals* – people must always find a refuge in the Church, be seen and respected there and be offered well-considered help as the need arises.

Groups – by bringing people together, community may be created and the exchange of experience encouraged. People may then consider their own situation in a wider perspective and creativity, which can lead to the finding of solutions to problems being nourished.

Society – there are many ways to contribute to good social developments. The fundamental task is to participate in and to support the democratic assemblies and processes that already exist. Could it be that extra-parliamentary methods, lobbying or even civil disobedience might be necessary in order to challenge those in power who neglect their responsibilities? Many parishes have for example engaged in unusual practices in order to support refugees.

The picture of diaconal work undertaken by parishes across the country may roughly be sketched like this: Care, Pastoral care, Treatment or Support.

Some reflections concerning our development

Diakonia in the Church of Sweden has often been considered to be a pioneer in ecumenical circles. One reason can be a clear connection of the diaconate in the Ministry and the diaconal work strongly connected to a local congregation with a social outreach.

During the years 1995-1999 many of us were engaged in the work of integrating the diaconate inside the Ministry in connection with the Church Synod 1999 (where also the new relationship with the State was decided). We were then many that looked positive upon the future of the diaconate and the diaconal development inside the Church of Sweden. This integration of the diaconate inside the Ministry was a natural development that had been discussed since 1920-1930.

With this integration in the Ministry and connection with the liturgy together with its clear social profile the diaconal work in the Church of Sweden was a pioneer.

The Church of Sweden has in spite of its 15 years of being free from the State not succeeded in a clear way to develop the responsibility of the diaconal work of the Church. In spite there are a lot of investigations being done on a central level, research projects, local projects of development (often with resources from European Union) it takes far too long time to make it become part of praxis of the official Church. Although when it comes to the public opinion there is a great confidence when it comes

to the work of deacons and diaconal work. The diaconal praxis is what people in general consider to be trustworthy when it comes to the Church of Sweden. It might even be the reason sometimes that a person still is a member of the Church of Sweden.

But in spite of this fact the Church of Sweden chooses to focus more and more on its own structures and has difficulties to name diakonia/diaconal work with its real name. Often in official text/literatures, lectures, research projects it's written and spoken more about the social engagement in the Church or the engagement and responsibility in the society. We ask ourselves if this is an act of deliberate or not? Is the responsibility for the Church when it comes to the society and peoples vulnerable situations in life something different then the diaconal responsibility for every congregation of the church of Sweden according the Church Ordinance?

Today the Church of Sweden is a clear part of the voluntary sector.

During the period of construction of the welfare system, from the 1950s onwards, society was expected to provide most of the work of healthcare, education and care, as a matter of public concern. Today Sweden like most of the rest of Europe sees an ever-creasing number of actors within the areas of care and education. It is becoming increasingly frequent to find parishes or ecclesiastical institutions providing care either on the basis of grants for special project, or by delegation from the public sector.

These diaconal projects are example of efforts undertaken by ideologically based non-profit making organizations. These efforts and institutions belong within a sector that is neither public nor private, but which is sometimes called "the voluntary sector". In the EU-context, the terms the third sector, the social economy or the civil society are used.

The sector is frequently asked for and is expected to grow. By implication, this means that new choices and initiatives face parishes and diaconal institutions. It may be a request to act as a gathering force behind or together with various local actors. It may also be a request for the parish to sponsor various projects, such as institutions for care, rehabilitation, or cafés and maybe particularly in sparsely populated rural areas a post-office or a computer center.

The social debate about care and education in the future often includes an invitation to the voluntary sector, precisely because it is not driven by any profit-making interest.

Traditionally, diaconal work has often been directed towards elderly, whether or not they have been previously known or active in the parish. Gradually, as an increasing number of parishes engage in analyses of the needs and in co-operation with other local agencies, the discussions about priorities become ever more prominent and new target-groups are identified. Temporary efforts often in the form of specific projects, also become increasingly common forms of working. A growing number parishes co-ordinate their work with neighboring parishes, particularly with regard to give financial assistance.

When it comes to the Institutes of Diaconia (City missions included) they are already involved and a active part of the Swedish welfare system of today. Sometimes with a clear assignment from the municipality or other authority (connected with money). Sometimes as an organization in the role of a lobbyist working with groups

or individuals (often so called exposed/marginalized people) and not being paid for (using money from gifts and solidarity sponsoring). Trying in this work to be a voice together with exposed groups and individuals. Somehow the Institutes of Diaconia still feels that they are conducting a lot of diaconal service and social work not really acknowledge by the Church.

Integrated in the local congregation

Through the Church Ordinance of year 2000 the diaconate was integrated in the ordained ministry and was given a specific role in the life of the church, a distinct connection between Church of Sweden and the diaconate was established, and diakonia became (well) integrated in the life of the parishes.

In the year 1998 the council for parish ministry sponsored an attempt to define the concept of diaconal ministry: *Diaconal ministry is the task, given to the Church and founded on the love of Christ, of meeting one another in vulnerable situations of life, by participation, respect and mutual solidarity.*

Currently expectations are often high as the work on the Parish instruction documents gets underway (Every parish shall have a so called Parish instruction. The vicar and the parochial church council in co-operation with the diocesan chapter shall work out the instruction. It contains five point and number two reads: *A pastoral program for the basic task of the parish: to provide worship, and engage in teaching, diaconal work and mission*). To meet and discuss how specific goals and the work profile of the parish may be formulated, provide new opportunities. Such discussions may reveal the choice of the way ahead and may contribute to new forms for diaconal ministry and work being found.

Challenges in the society of today

The Swedish society has developed enormously the past few years, not only for the better. Also in our country, we face a development where an increasing number of people fail to get support from the social welfare; the gap between wealthy and poor is growing wider. Children are brought up in a situation of poverty (according to Swedish definition). Immigration and the increasing number of refugees are highly demanding, especially to small rural local authorities with limited economy.

Unfortunately this has also lead to a significant increase of xenophobia and hostile attitudes towards vulnerable groups. Racist opinions and even a political party with a (hidden) racist agenda is part of the current political situation in Sweden.

The government, the state, has no longer a monopoly when it comes to welfare-service, (regulations of the European Union) entailing a growing market of private schools, hospitals and homes for care of old people. These private enterprises should mostly be purchased to the lowest price, meaning that the assignment or care itself is impoverished since private companies are making profit from what is actually run by means of common taxes.

Since the year 2000, when the strong link between the state and Church of Sweden was weakened, if not dissolved completely, our church is now part of the voluntary sector, “the third sector” and thus faces a new situation. This means that, after a long period of break, Church of Sweden again has the possibility to be an agent in the welfare-sector (as was the case until the year 1862, when the church was the most powerful agent, if not the only, concerning education, healthcare and care).

What deacons, working in our parishes today, unanimously notice, is a growing social maladjustment and an escalating exclusion of people from the labor market (especially of those with a limited work-capacity and/or immigrants).

The challenge to the deacons, how to meet the diaconal task today, is formulated in the Church Ordinance 2000: *Wherever there is human suffering, it is the call of the deacon to intervene and inspire others to act responsible.*

Representatives for parishes and institutions diaconal work have a mission to put the visible, local needs, the expressions for human suffering, in a larger perspective. Then it is not sufficient to open a soup-kitchen or a shelter, just as it's not sufficient to help simply on an individual level (although, not questioning the value of this work). At the end of the day it is about help which empowers a human being and liberates strength rather than paralyzing feelings of subordination.

It takes analysis of society and an internal discussion amongst the staff, within the parish or institution regarding how to prioritize. For example, concerning resource allocation within the budget, areas of responsibilities, who has the power to interpret the agenda, etc. Something which should end up in an active debate in the society.

The deacon, as the leader and source of inspiration of the diaconal responsibility of the congregation, has a vocation and a mandate (through the ordination) to be a critical voice, not only in society, but also towards a too self-occupied church.

There has been a development, from “traditional” diaconal work, such as, home-visits, counselling, office hours, to an increasing focus on the rights-based perspective of the work.

To represent those who are in an exposed and vulnerable position in life, means that you argue in favor of those without power, and you defend their human rights. Thereby, the deacon exercises part of the power of authority, which is at the disposal of the parish or the institution. A power pointing back at the example of Jesus. In this work of external empowerment, a complicating issue might be when there is a lack of balance to be found in the structure of power within the church itself.

An indistinctness between different ministries, between professions or between staff and elected representatives, will restrain and hold the diaconal work back. A political, prophetic diakonia is about pointing out injustices wherever they are exercised. This shows the importance of theological reflection closely linked to the perspective of praxis.

It is an obvious challenge to the church to attack and fight against, unrighteous situations of life and the reasons and origin of this injustice, on a local, as well as on a global level. Prophetic diakonia exercises faithfulness to the promise of the equal value of every human being and his/her dignity and sanctity. The prophetic vocation entails to reveal injustices and to fight for and defend justice, including human rights.

Diakonia has a call to build bridges, as well on the local as on the global level. Diaconal work should be a step ahead and maintain a holistic perspective – that is, to bring together, praise and grace with rights and justice and care.

Currently, quite a number of inquiries and reports on diakonia and development of diaconal work within Church of Sweden, are being produced. Concerning diaconal pastoral programs, models are being worked out, aiming at measuring results, quality and quantity, and ultimately to make diakonia more visible in efficient ways. In the parishes this kind of work is carried out in connection with the so called “Parish Instruction”, to produce this document is a duty of every parish in our church. In some cities there have been efforts to co-ordinate the diaconal work of the parishes in “Diaconal Centers”, in order to bring resources and knowledge together and to be able carry out the work in more efficient ways.

In research (especially in social science) there is likewise a growing amount of research-projects looking into the diaconal work of the parishes, as well as the rather new area of deacons in the function of heads within the parish.

In a few of our dioceses, there is ongoing work of development in the field called social economy.

These studies are investigating the diaconal work of Church of Sweden in relation to the visible need in society of agents within welfare-service.

Many parishes are currently working intensely with integration; far-reaching work is carried out locally in order to receive newly arrived refugees. This kind of work is, and needs to be increasingly prioritized.

On a national level, Church of Sweden is working out “Guide-lines/material” concerning the role of the church in welfare-work in a social political context.

Consequently, it can be stated that there has been progress in the development of diaconal work, and that it has adopted according to current challenges and needs.

Final considerations

Looking back to our initial question, we realize that the answer is two-headed. Both a great development for the deacons and diaconal work since the year 2000 and a disappointment close to backlash. So much still remains to be implemented.

Perhaps it will never be better than this as it lays in the nature of Diakonia itself.

There is a Swedish saying, “to have a stone in your shoe”, meaning to become aware of something that is disturbing and unpleasant. It is part of the deacon’s call to be a harsh eye-opener, a challenge to comfort, my own comfort and the comfort of the congregation and the Church.

To most of us it is probably easier to gather and sing a hymn, listen to a sermon and pray together, rather than thinking about what the hymn, sermon and prayer actually challenge us to do. One among the tasks of the deacon, is to make the congregation aware of this connection (*ora et labora*), and arouse the question, how can I contribute my share? This becomes strikingly obvious when the deacon stands up dur-

ing service pointing out local challenges, sometimes just outside the entrance of the church, – a temporarily living of beggars in the street, housing for asylum in a terrible condition, lacking almost everything that makes it a home, children at risk becoming homeless, poverty among elderly, scarcely having means for a proper meal a day.

How often isn't it that we become blind to what is obvious?

The challenge of the deacon is to inspire and lead the congregation to become a vibrant community, caring for each other in prayers as in praxis.

This service will always challenge our comfort and there is a risk that we choose to close our ears and eyes. That is why it is essential to look upon the Ministry as one body connecting theology, liturgy and diakonia. Likewise, the Church is one body, encompassing all the children of God, with their resources and needs.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

DIACONIA, ONE OF THE CONGREGATION’S CORE TASKS: THE FINNISH MODEL OF INTEGRATING DIACONAL MINISTRY INTO PARISH WORK¹

*Diaconia, uma das tarefas centrais da comunidade: o modelo finlandês de
integração do ministério diaconal no trabalho da paróquia*

Pia Kummel-Myrskog²

Abstract: This article explains the diaconal ministry’s way into parish work in Finland. It also discusses why the present form of diaconal ministry is so prominent. Furthermore, the article looks into its near future relating to the diaconate discussion and the changing landscape of the church. Finally the article discusses if the diaconal ministry in its Finnish form can be exported. The context in this article is The Evangelical Lutheran Church of Finland.

Keywords: Diaconia. Diaconate. Diaconal Work. Diaconal Ministry. The Evangelical Lutheran Church of Finland.

Resumo: Este artigo explica o caminho do ministério diaconal para dentro do trabalho paroquial na Finlândia. Também discute por que a atual forma de ministério diaconal é tão proeminente. Além disso, o artigo olha para o futuro próximo em relação à discussão sobre o diaconado e ao panorama em mudança da igreja. Finalmente o artigo discute se o ministério diaconal em sua forma finlandesa pode ser exportado. O contexto deste artigo é a Igreja Evangélica Luterana da Finlândia.

Palavras-chave: Diaconia. Diaconado. Trabalho diaconal. Ministério diaconal. A Igreja Evangélica Luterana da Finlândia.

Introduction

A few years ago a deacon visiting from abroad asked: “How come your diaconal ministry is so obviously integrated into your parish work?” In her country deacons

¹ O artigo foi recebido em 09 de setembro de 2015 e aprovado em 04 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Director for Church Cooperation at The Finnish Evangelical Lutheran Mission, having worked previously at the Church Council with Diaconia and Social Responsibility issues 2001-2013. Contact: pia.kummel-myrskog@felm.org

were struggling to maintain their position in the parishes, organizations and municipalities, the struggling increasing with every growing financial challenge in society. This deacon was not the only one to ask. During my years at the Church Council we had many groups coming to study the Finnish phenomenon.

It is true that diaconal ministry has an outstanding position in parish life in The Evangelical Lutheran Church of Finland. Nowhere else has a church written into its Church Act that at least one diaconia worker has to be employed in each congregation. In Finland that has been the case for more than seventy years. As a result, we have today about 1300 diaconal workers in the parishes. These workers have a high degree of education, at least a Bachelor's degree and with the possibilities to obtain a Master's degree in diaconia. Furthermore, the education is provided and paid for by the state.

At the same time the diaconal ministry is far from defined within the church. What is the quality of the ministry, to which the diaconia students are ordained after graduation? What is the relation of the diaconal ministry to that of priests and bishops? What is diaconia's role in proclamation and vice versa, and how is diaconia looked upon from an ecclesiological point of view? These are some of the basic questions that have been discussed for decades. Some years the church has been closer to a diaconate and then again, it has seen the need for further theological clarifications, which often has thrown the diaconal ministry a step away from the ordained ministry of the priests and bishops.

In the last few years the weakening financial situation of the church has led to discussions on new structures, more economical solutions, core functions and synergies. The mandatory diaconal worker is no longer as self-evident as he or she was ten years ago. On the other hand, diaconal work is one of the main reasons for membership in the church and the work itself has a strong position among Finns.

This article aims to explain the diaconal ministry's way into parish work and to describe some of its main dimensions. It also discusses whether the present form of diaconal ministry can continue, relating to the diaconate discussion and the changing landscape of the church. Finally the article raises the question whether diaconal ministry in its Finnish form can be exported. The context in this article is The Evangelical Lutheran Church of Finland, of which there is a firstly a brief introduction.

The Evangelical Lutheran Church of Finland is a folk church

The Evangelical Lutheran Church of Finland is one of Finland's two folk churches.³ With 74 per cent of the Finnish people (total population 5.4 million) being members of the church, it is by far the largest church in Finland. The parishes are spread throughout the whole country and normally the border of the municipality is

³ The other folk church is The Orthodox Church of Finland. For recent discussions on the concept "folk church", see KIRKKOHALLITUS (d). *The Two Folk Churches in Finland. The 12th Finnish Lutheran-Orthodox Theological Discussions*. Helsinki, 2015.

also the border of the parish or parish union. The parishes, today around 430, form units with extensive operational, financial and administrative independence.⁴

Each parish belongs to one of nine dioceses, which is led by a bishop, one of them being the Archbishop with seat in Turku. The highest decision making body, The General Synod, gathers twice a year, also in Turku.⁵ It has an important legislative function, with the sole right to make proposals regarding Church Act. The Finnish parliament can only approve of or reject the proposal.⁶ The central administration is situated in the capital of Finland, Helsinki.

Although the church was separated from the state as early as in 1869, The Evangelical Lutheran Church of Finland still has some bindings to the state. It has retained under public law and to the rights to levy taxation. Church taxation accounts for some 75 % of the parishes' revenue. The church also receives a compensation from the state in recognition of the social services the church provides, not to mention interment costs, and church maintenance.

While the church has more than 20.000 employees, personnel costs are the parishes' biggest expense. About half of the personnel works in direct parish work, priests, church musicians, diaconal workers, youth workers, children's workers and mission secretaries.

Skilled in cooperation

Being one of the biggest lutheran churches in the world The Evangelical Lutheran Church of Finland is a founding member of the Lutheran World Federation, The World Council of Churches and The Conference of European Churches. Because of its ecumenical openness the ecumenical relations are quite extensive both within Finland and abroad.⁷ The Finnish Ecumenical Council counts eleven members, many observers and associate partners. It is at the moment chaired by the Catholic bishop and General Secretaries have been elected from the baptist, lutheran and orthodoxan churches respectively. The Ecumenical Council also entered into inter-religious dialogue with representatives of judaism and islam in 2001.⁸

⁴ For a larger presentation of The Evangelical Lutheran Church of Finland, see its website in English at <http://evl.fi/EVLen.nsf/Documents/43B2AADB31F863AAC22572B4001DBC56?openDocument&lang=EN>

⁵ Christianity arrived in Finland in the 9th and 10th from both west and east. Turku in Western Finland, with its dome from 1300, was considered the eclesial centre of Finland during the time of The Roman Catholic Church and later The Evangelical Lutheran Church. Its status as an independent church origins from 1809 when Finland was separated from Sweden.

⁶ ANTILA, Jaakko Olavi. *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous Kyrkomötet i den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland The General Synod of the Evangelical Lutheran Church of Finland 1974-2011*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland Publications of the Evangelical Lutheran Church of Finland 3, 2014. p. 48.

⁷ KIRKKOHALLITUS (c). *Luterilainen ja ekumeeninen Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja sen yhteydet muihin kirkkoihin*. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko Kirkkohallitus Ulkoasiain osasto, 2010, p. 18.

⁸ For more information, see the website of the Finnish Ecumenical Council http://www.ekumenia.fi/briefly_in_english/ (6.9.2015) and http://www.ekumenia.fi/uskot_-_resa/ (6.9.2015).

The church does extended cooperation with many churches in the South through its mission organizations, of which there are seven altogether. The biggest is The Finnish Evangelical Lutheran Mission, which is owned by the parishes. Beside church cooperation and capacity building it focuses on development cooperation, advocacy and peace building. The NGO Finn Church Aid for development work and humanitarian assistance was founding member of the ACT Alliance.⁹

The folk church is challenged

In the last few decades The Evangelical Lutheran Church of Finland has faced serious changes. Church membership has declined, due to resignations and fewer baptisms, and so has total attendance in worship and parish activities.¹⁰ This follows a common trend in Western Europe. Pluralism due to migration, information technology and changes in demography has challenged the collective thinking, moved forward individualism and made people their own authorities in matters of religion, ethics and values. The folk church is challenged in the sense that Christian faith, in terms of ceremonies, sacraments and rites, is no longer supported by tradition and habit but is in a higher degree a conscious choice of the individual.¹¹ While a lot of people who resign stay outside of faith communities, others transfer to other churches or christian fellowships.¹²

Like many other authorities The Evangelical Lutheran Church of Finland, and its role in Finnish society, has been questioned. While no changes in its bindings to the state have been made, the questions have been raised in political debates and discussions on religion's place in school.¹³ In other sectors Finns look more favourably on the presence of the church, for example the military priests in the defence force, and the church is appreciated for its diaconal work¹⁴.

The economic prospects have led the church to distance itself in a higher degree from its former employee-centered working culture.¹⁵ A cost effective recons-

⁹ For more information on The Finnish Evangelical Lutheran Mission, see http://www.finskamissionsallskapet.fi/ls_en/. For more information on Finn Church Aid, see <https://www.kirkonulkomaanapu.fi/en/>

¹⁰ Church membership in 2005 was 83,1 % of the whole population and 85,6 % of newborns were baptized. In 2014 church membership was 73,7 % and 72,2 % of the newborns were baptized. KIRKKOHALLITUS (e). *Tilastollinen vuosikirja 2014 ja 2013*.

¹¹ KIRKKOHALLITUS (b). *Kohtaamisen kirkko – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunta vuoteen 2020*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 7, 2014. pp. 6-7.

¹² The conference "The church is searching its place" (Kirkko etsii paikkaansa) in Tampere in April 2015 discussed pluralism and secularization and its implications on the church. Referring to Peter L Bergers theories on secularization it was stressed that pluralism does not automatically lead to secularization but is depending on how churches locate themselves in philosophy of life and religious pluralism. KETOLA, Kimmo. *Johdanto*. p. 3 and SALMINEN, Veli-Matti. *Uskonnot, kirkko ja julkiset instituutiot*. p.13 The church's own strategy towards 2020 is called A church of encounter in order to highlight its open-minded profile.

¹³ All elementary schools in Finland are public and follow the same curriculum.

¹⁴ SALMINEN, 2015. p. 17.

¹⁵ KIRKKOHALLITUS (b), 2014. p. 5.

truction of the organization is on its way but the draft met with reluctance at the General Synod in May, 2015.¹⁶ The parishes are, however, forced to rethink their finances and administration and mergers will be made. These mergers will in the long run lead to redundancy in personnel and cuts.

Diaconal ministry's way into the parishes – two parallel views

As the teaching of Jesus emphasizes neighbourly love and taking care of one's fellow-being, christian communities and congregations have always done diaconal work. This article, however, concentrates on how the organised diaconal work developed within the church from the mid-nineteenth century.

The diaconal ministry in Finland saw its first forms in the middle of the nineteenth century. Just as in the other Nordic countries it started outside church with its roots in a pietistic background. It was mainly inspired by models from Germany, but the first attempts were seen as church criticism and were overruled. The first Deaconess Institute was founded in Helsinki in 1867 with Fliedner's Kaiserswerth as a model. In line with the ideals of the revival movements, its leading principals were unconditionality, disciplin and a calling to the task. Outside the institutes, the diaconal work was set to practice in societies and organisations.¹⁷

The clergy saw the institutes' activities as charity and did not pay much interest. This changed in late nineteenth century when visionaries began to express the opinion that the place of the diaconal ministry was in the parishes. According to them, it was not the deaconess institutes who should have the initiative on diaconia ministry. The church itself should actively organize and carry out diaconal work. This parallel political line gained importance over the first two decades of the twentieth century adding new deaconess institutes on the map which educated deacons and deaconesses for church work. In 1916 there were 468 diaconal workers in congregational work, most of them being nurses.¹⁸

A paradigm shift by The General Synod

Organized diaconal work proved to be an extremely necessary form of ministry before the World War II and the war itself broke the way for significant changes. The critical distress in the country and the deepened secularism among people increased the social discourse in the church. It was time for a more authorised diaconial ministry. In 1943 The General Synod approved of a draft of amendment to the Church Act mandating each parish to employ at least one full-time diaconal worker.¹⁹

¹⁶ The votes fell 78-31 but the proposal being of significant relevance to the church would have needed three fourths majority.

¹⁷ MALKAVAARA, Mikko. *Den finländska diakonins historia och nuläge*. Helsinki: 2009. pp. 34-41.

¹⁸ MALKAVAARA, 2009. pp. 42-49. Short summary in English can be read in Kiiski, pp. 3-4. [http://sakasti.evli.fi/julkaisut.nsf/A23D76B6F9901FAFC2257E2E0012D546/\\$FILE/verkkojulkaisu34.pdf](http://sakasti.evli.fi/julkaisut.nsf/A23D76B6F9901FAFC2257E2E0012D546/$FILE/verkkojulkaisu34.pdf)

¹⁹ MALKAVAARA, 2009. pp. 53-54.

The decision in 1943 by The General Synod is considered a turning point in the history of diaconal ministry in Finland. Also from an international perspective, it is a paradigm shift, giving diaconal ministry a stronger position than in any other comparable church. At the same time, the definition of diaconal work in the parishes became equally important: The parishes and its members should practice a diaconia conditioned by christian love, which foremost aims to help those whose need is the greatest and who receive no other help. The definition has coined the view on diaconal ministry in The Evangelical Lutheran Church until today.²⁰

Although the political advocacy dimension of the diaconal ministry was quite strong just after the war, the caritative dimension was always more dominant.²¹ This is much due to the nurse training the deaconesses received at the time.²² Until 1972 their primary focus was on home care in cooperation with municipality doctors. However, that year The Primary Health Care Act came into force excluding all deaconesses from home care. This cut off an important societal role of the church and marginalised the diaconia ministry. The new situation called for reorganisation of the diaconal work and resulted in a new training for diaconal workers. Diaconal workers were seen as counseling and spiritual workers in a much higher degree, leaving those materially and physically in greatest need to the extensive welfare system of the country.²³

Rooted in the parish with a societal re-orientation

This changed almost over night in 1991 as a major economic recession hit Finland. Suddenly the unemployed, the mentally ill, the bankrupts and families with no income knocked on the doors to the diaconal workers. The welfare system, crumbling slowly at its edges, could not help them. Legislative changes were enforced and municipality and congregations could once more cooperate. Customer contacts began to rise in 1994 and the diaconal workers were expected to handle individual financial problems as well as an allowance system with continuous changes, with or without a training for it.²⁴ The church took a stand against cuts and neoliberalism and explained that the welfare system was the product of a Lutheran thought. The new self-identification of the church was expressed in the new Church Act of 1993 where it states diaconia as one of the congregation's core tasks.²⁵

Today the legacy of the nineties can still be seen in the diaconal work. The diaconal workers continue to fill holes in the social welfare net, as the role of the third

²⁰ Church Order 4.3: "Seurakunnan ja sen jäsenten tulee harjoittaa diakoniaa, jonka tarkoituksena on kristilliseen rakkauteen perustuva avun antaminen erityisesti niille, joiden hätä on suurin ja joita ei muulla tavoin auteta". The author's translation into English.

²¹ Caritative understood as neighbourly love, the church's service to the individual person.

²² MALKAVAARA, 2009. pp. 54-56.

²³ MALKAVAARA, 2009, pp. 61-65.

²⁴ MALKAVAARA, 2009, pp. 65-67. The church collects statistics and dates of its work, finances and employees which is published annually.

²⁵ In Church Act of 1993 the core tasks being described as proclaiming the Word of God, administrating the Sacraments, in everything else spreading the Christian message and implementing neighbourly love.

sector becomes more prominent. With around 1300 diaconal workers in the church, it is by far the biggest professional group to cooperate with the 3500 social workers in the municipalities. However, the degree of cooperation varies much in different municipalities. But although it is more advocational and empowering than before the recession, diaconal ministry has not lost its caritative profile.

Can the organized diaconal ministry continue?

The diaconal ministry is challenged on several fronts today, of which most seem to be connected with the fact that the church is struggling to define it. While an on-going discussion about the diaconate now might have a solution coming its way, the decades have led to varied practising and understanding of the ministry.

The vast variety of tasks the diaconal workers are set to do is another risk. Work becomes reactive and a more result-based management is harder to achieve. The weakening financial ground for the church's work due to resignation also has its complications. Saving on personnel costs will affect all areas of the church. The first proposal to abolish mandatory at-least-one-employed-deacon in every parish was raised in the General Synod earlier in 2015. The proposal, however, did not go through.

Ordination to what?

In the early days the ordination of deaconesses was officiated by the leader of the Mother House, if at all. The first ordination by a bishop was made in 1927. Although at least one employed diaconal worker per parish was stipulated by The General Synod in 1943, it did not change the practise of ordination. The fact that the leader of the Deaconess Institute, and not a bishop, continued to officiate ordination revealed a weak recognition of the link between diaconal ministry and the spiritual ministry of the church.²⁶

Ordination by a bishop became more common as the need for conformation of the different institutes' training and practices grew. The church wanted to change the ordination from being merely a graduation ceremony to becoming more the church's sending to service. The first agenda for ordinating deacons in the Church Service Book was approved of by the General Synod in 1963, with similar agendas for priests, bishops and diaconal workers. The ambivalence continued, however, in that it was more of a blessing ritual for deaconesses than an ordination.²⁷

First thoughts on a diaconate in the Evangelical Lutheran Church of Finland were presented in the sixties. Influences were taken from the ecumenical discussions within Faith and Order stating that the diaconate is a special ministry forming a third part of the ordained ministry. The Finnish discussions were also formed at the time

²⁶ MALKAVAARA, Mikko. *Diakonia ja diakonivirka*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisu 26, 2015. pp. 114-115.

²⁷ MALKAVAARA, 2015. pp. 115-116.

by prevailing requirements on the church to become more involved in society and take a larger social responsibility locally and internationally. Inputs also came from an extended theology on ecclesiology.²⁸

Several committees presented their proposals to the General Synod over the years but theological interpretation of the diaconate and the ordination did not reach consensus. Changes have more often been made when agendas in the Church Service Books have been renewed, than from committees' proposals, forcing the church to define its practice although it sometimes meant leaving the theological question one step behind. The word ordination has prevailed although its theological foundation has been disputed.²⁹

There is a common understanding of the caritative dimension of the diaconal ministry but from there on opinions vary from constitutive to consecutive interpretations. While most committees have suggested a three-jointed ministry, the diaconal ministry continues as a ministry apart from priests and bishops in The Evangelical Lutheran Church of Finland. It is looked upon as a special ordination but an ordination of laymen. It has proven difficult to solve questions about the essence of the ordination itself, vocation, ministry from a Lutheran view, the understanding of proclaiming and service and the connection between diaconia, catechism and liturgy. Before 1986 the question of woman minister also influenced the discussion greatly.³⁰

The Porvoo Agreement from 1996 obliged its members towards a common view upon the diaconal ministry. In the proposals shortly afterwards ecumenical influences were seen in the theological understanding of the ministry. But the efforts were also criticised for complicating the ecumenical understanding. In discussions within the church the ecumenical influences have come to stand in conflict with Lutheran research causing a status quo. Beside the theological arguments there have been signs of reluctance from the clergy to share representation and thus power with representatives of a possible diaconate.³¹

The latest proposal withholds the idea of a separate special ministry to which diaconal workers are called (vocation) and ordained by the bishop. The ministry is suggested to perform tasks of neighbourly love, formation and mission based on the Christian message. While this does not present much new to the diaconal workers the ministry opens up for youth and child workers and mission secretaries who work within the church or its close organisations. It will be brought to the General Synod during 2015.³²

The proposal is understandably pragmatic and aims at a consensus built on the lowest common denominator. It does not in its content strengthen the position of diaconia or diaconal workers much. But a decision in itself would signal a stronger future

²⁸ MALKAVAARA, 2015. pp. 130-136.

²⁹ MALKAVAARA, 2015. pp. 136-151.

³⁰ MALKAVAARA, 2015. pp. 152-163. Woman ministers were approved of by the General Synod in 1986. The first women ministers were ordained in 1988.

³¹ MALKAVAARA, 2015. pp. 221-223.

³² MALKAVAARA, 2015. p. 220.

for the organised diaconal ministry and would avoid the discussion of diaconia being reduced to an economic prospect. Reaching a decision in a matter that have been discussed for almost half a century would undoubtedly also be a welcome closure for many diaconal workers.

Diaconia unlimited

Since 2005 the Diaconia Barometer has kept track of tendencies within the diaconal work by sending a questionnaire to the diaconal workers every second year. The latest barometer was published in 2013.³³ The results provide an overview for all interested parties and it also raises problems related to diaconal work that should be solved.

Home calls, especially among elders, have traditionally formed a stronghold in Finnish parish diaconal ministry. The demography show that this group will not diminish in the future. Home calls have also been an important task for many of the 30 000 volunteers participating in the diaconal ministry. However, in 2013 the primary client group shifted from being elderly clients to people of working age. The focus of the work also changed to more financial aid. This was due to a new financial recession in Finland and shows how diaconal work can adjust to new challenges. At the same time client numbers have not increased yet as they did during the last recession.³⁴

The barometer has become an important instrument for following the diaconal workers' commitment, motivation and support. In 2013 it showed that diaconal workers are highly motivated for their work. Almost half of the respondents experienced a great deal of stress related to emotionally exhausting client contacts, an overwhelming amount of work, problematic client relationships, the multidimensional characteristics of the job and low pay. Superior support, opportunities for further and advanced education and supervision are the reasons the diaconal workers are coping at work. Of great importance is also their personal faith in God and the sense of doing a meaningful job.³⁵

The diaconal work is highly appreciated inside and outside of church. Beside the church ceremonies, the diaconal ministry is the single most important reason for the Finnish people to maintain membership in the church. At the same time the financial situation of the congregations has forced many to leave vacancies unfilled, especially where there is a question of second or more diaconal worker. According to the Diaconia Barometer, the savings are not in proportion with the importance of the ministry.³⁶

³³ The Diaconia Barometer *Diaconal Workers – Alongsiders or Dumpsters?* was published in both Finnish and English in 2013.

³⁴ KIISKI, Jouko. *Diaconal Workers – Alongsiders or Dumpsters?* Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu 34, 2013. p. 20.

³⁵ KIISKI, 2013. pp. 15-17.

³⁶ KIISKI, 2013. p. 20.

In a financial crisis the importance of a work's impact is heightened. Finnish diaconal ministry has undergone extensive research during the last decades, much due to the founding of the Diaconia Research Society in 2004. It has clearly shown that diaconal work fills the holes that a declining welfare system leaves behind. It has also shown that the role of the third sector becomes more complicated as the boundaries between right holders and duty bearers become less visible. The diaconal work might have to become less reactive in the future and more focused and result-based in order to show the impact, and thereby the importance of its work to tax payers and donors. This is especially true on the congregational level.

Can the organized diaconal ministry be exported?

Given the great interest in Finnish diaconal ministry from neighbouring countries, one could think that the Finnish model was a great export article. The PISA-results have made the Finnish school popular abroad and the model and teachers have been highly sought after, so why not diaconal ministry and educated Finnish diaconal workers?

The Finnish model has its roots in the folk church, the visionaries, the war and the rebuilding of the country after the war. Its context is one of a resourceful church that can keep many employees. The mandate about at least one employed diaconal worker in each parish is a utopia to many churches. The diaconal workers are highly educated and the education is furthermore provided and paid for by the state. They have their own union and periodical.

The circumstances can hardly be copied in any other country, but the essence can be studied. The main points would be the idea of the parish taking the initiative to carrying out its own diaconia and also employ workers for it, the service as the church's core task and service as the gospel in word and action. One could also reflect upon the caritative profile of the Finnish diaconal ministry and the lead mantra to help where the need is the greatest. This has also had an impact on ecumenical discussions, such as the Porvoo Consultation on the Diaconate.

Many diaconal workers have served abroad in another church through the various mission organisations of the The Evangelical Lutheran Church of Finland. While many of them in their actual work have served outside the congregations, in hospitals and health care programs, they have together with other Finnish church workers represented a tradition where diaconal ministry is strongly linked with parish work. In some cases the partner churches have explicitly asked a diaconal worker from Finland to develop the church's own diaconal ministry in partnership with the local church.

The Diaconia University of Applied Sciences (Diak) offers English degree programmes of education and training in diaconia, nursing, social services and youth work to students from abroad. The students can choose to take courses that give them dual qualifications in the fields of social work, youth work, diaconal or youth work in the Evangelical Lutheran Church of Finland. Diak also offers postgraduate studies in diaconia, health promotion and social services, and carries out research and develop-

ment work.³⁷ The students who choose to qualify for both social work and diaconal work will receive the qualification Bachelor of Social Services and the recognition as a Deacon of the Evangelical Lutheran Church of Finland. Students with a dual qualification of nursing and diaconia will as church workers be ordained as deaconesses. The difference in ecclesial titles is not gender-based but shows which study path has been chosen.

Final considerations

The diaconia work is highly integrated with the parish work in The Evangelical Lutheran Church of Finland. This has its roots in decisions made by the church during The Second World War and times of great needs among the population. Since then the diaconal work has developed into a profile of caritative caretaking and social work, carried out by highly educated diaconal workers. Every parish has employed at least one diaconal worker.

Looking into the future, there are two developing lines of the diaconal ministry. A decades long discussion on the diaconate is finally looking as if it is coming to an end. This will strengthen the diaconal identity of the workers and the parishes. On the other hand, the financial situation of the church will lead to cuts in personnel. This will also weaken the diaconal work and the position of the diaconal workers. The strong tradition of diaconal ministry within the parish will keep it there for a long time. On the other hand one can see that the church is taking small steps towards leading the organized diaconal ministry out from the parishes.

References

- ANTILA, Jaakko Olavi. *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous Kyrkomötet i den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland The General Synod of the Evangelical Lutheran Church of Finland 1974-2011*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja.
- DIAK: Diaconia University of Applied Sciences. <http://www.diak.fi/en/aboutdiak/organisation/Pages/default.aspx> (28.8.2015).
- Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland Publications of the Evangelical Lutheran Church of Finland 3, 2014. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/400F9BCA1A15405FC2257E2E0012D56C/\\$FILE/Kirkolliskokous_1974-2011.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/400F9BCA1A15405FC2257E2E0012D56C/$FILE/Kirkolliskokous_1974-2011.pdf) (6.9.2015).
- KETOLA, Kimmo. *Johdanto. Kirkko etsii paikkaansa Kirkon tutkimuskeskuksen seminaari 20.4.2015 Tampere-talossa*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 42, 2015. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/3594485839025B21C2257E670029B61C/\\$FILE/Kirkko%20etsii%20paikkaansa.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/3594485839025B21C2257E670029B61C/$FILE/Kirkko%20etsii%20paikkaansa.pdf). (6.9.2015).
- KIISKI, Jouko. *Diaconal Workers – Alongsiders or Dumpsters?* Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 34, 2013. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/A23D76B6F9901FAFC2257E2E0012D546/\\$FILE/verkkojulkaisu34.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/A23D76B6F9901FAFC2257E2E0012D546/$FILE/verkkojulkaisu34.pdf) (6.9.2015).

³⁷ DIAK: Diaconia University of Applied Sciences. <http://www.diak.fi/en/aboutdiak/organisation/Pages/default.aspx> (28.8.2015).

- KIRKKOHALLITUS. *A church of encounter*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 7, 2014. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content2656A1> (6.9.2015).
- KIRKKOHALLITUS. *Kohtaamisen kirkko – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunta vuoteen 2020*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 7, 2014. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/9297F603C875C1C8C225770A002E3448/\\$FILE/253062_KKH_Kohtaamisen_kirkko_sisus_KORJ.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/9297F603C875C1C8C225770A002E3448/$FILE/253062_KKH_Kohtaamisen_kirkko_sisus_KORJ.pdf) (25.8.2015).
- KIRKKOHALLITUS. *Luterilainen ja ekumeeninen Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja sen yhteydet muihin kirkkoihin*. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko Kirkkohallitus Ulkoasiain osasto, 2010. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/D820F851818FF478C22577890032C3DE/\\$FILE/luterilainen_ja_ekumeeninen.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/D820F851818FF478C22577890032C3DE/$FILE/luterilainen_ja_ekumeeninen.pdf) (6.9.2015).
- KIRKKOHALLITUS. *The Two Folk Churches in Finland - The 12th Finnish Lutheran-Orthodox Theological Discussions*. Helsinki: Publications of the Evangelical Lutheran Church of Finland 29, 2015. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/E3BCC18AACBE6F97C2257E6600482C66/\\$FILE/The%20Two%20Folk%20Churches%20in%20Finland%20verkkoersio.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/E3BCC18AACBE6F97C2257E6600482C66/$FILE/The%20Two%20Folk%20Churches%20in%20Finland%20verkkoersio.pdf) (6.9.2015).
- KIRKKOHALLITUS. *Tilastollinen vuosikirja 2014 ja 2013*. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content240FFA>
- MALKAVAARA, Mikko. *Den finländska diakonins historia och nuläge*. In *Där nöden är störst – En introduktion i diakoni ur finländsk synvinkel*. (Ed. Kummel-Myrskog, Pia et al). Helsinki: Publikationer utgivna av Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, 2009.
- MALKAVAARA, Mikko. *Diakonia ja diakonivirka*. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 26, 2015. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/020A6402AC464E4EC2257E6E004415C4/\\$FILE/255445_KH_Diakonia_ja_diakonivirka.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/020A6402AC464E4EC2257E6E004415C4/$FILE/255445_KH_Diakonia_ja_diakonivirka.pdf) (6.9.2015).
- SALMINEN, Veli-Matti. *Uskonnot, kirkko ja julkiset instituutiot. Kirkko etsii paikkaansa. Kirkon tutkimuskeskuksen seminaari 20.4.2015 Tampere-talossa*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 42, 2015. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/3594485839025B21C2257E670029B61C/\\$FILE/Kirkko%20etsii%20paikkaansa.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/3594485839025B21C2257E670029B61C/$FILE/Kirkko%20etsii%20paikkaansa.pdf). (6.9.2015).



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

DIAKONIA IN THE EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF ICELAND¹

Diakonia na Igreja Evangélica Luterana da Islândia

Ragnheidur Sverrisdottir²
Olof Ingibjorg Davidsdottir³

Abstract: This article gives a broad overview of diaconia in the Evangelical Lutheran Church of Iceland, ELCI. The issues addressed cover historical background and present practice of diaconia. The subjects included are general introduction of the country, the structure and governance of ELCI, the history of diaconia in ELCI and on to the present state of affairs. Diaconia in ELCI as a separate ministry only did start to develop in the latter half of the 20th century and is still in its early stages. Humanitarian effort was carried out by the general public, both organized and on an individual level. Nevertheless, these were often inspired by the Christian message. The first diaconal effort of ELCI were special ministries of pastors assigned to select task. Diaconia in ELCI is still growing and developing its identity, due to domestic needs and inspiration from international ecclesiastic relations. The credibility of the Church is conditioned by the practice of diaconia because diaconia is at the core of the Church's nature as community and its mission in the world.

Keywords: Diaconia. Evangelical Lutheran Church of Iceland (ELCI). Iceland.

Resumo: Este artigo oferece um panorama amplo da diaconia na Igreja Evangélica Luterana de Islândia, ELCI. As questões tratadas lidam com o pano de fundo histórico e a prática atual da diaconia. Os assuntos incluídos são: introdução geral ao país, a estrutura e governança da ELCI, a história de diaconia na ELCI e a atual conjuntura. Diaconia na ELCI como um ministério separado só começou a se desenvolver na última metade do século 20 e ainda está nas fases iniciais. Esforços humanitários eram praticados pelo público em geral, tanto organizado como individualmente. Mesmo assim, esses eram muitas vezes inspirados pela mensagem cristã. O primeiro esforço diaconal da ELCI eram ministérios especiais de pastores/as designados/as para tarefas específicas. Diaconia na ELCI ainda está crescendo e está desenvolvendo sua identidade devido

¹ O artigo foi recebido em 09 de setembro de 2015 e aprovado em 04 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² BA Theology and Historical Studies, University of Iceland. Deacon Studies, Samariterhemmet, Uppsala, Sweden. Diploma in geriatric studies, University of Iceland. Project manager of diaconia at ELCI – The Bishop's Office since 1991. Contact: ragnheidur.Sverrisdottir@biskup.is

³ Master of Theological Studies, Wesley Theological Seminary, Washington DC (2010). BA Theology/Deacon Studies, University of Iceland (2008). Contact: odavidsdottir@gmail.com

■ a necessidades domésticas e à inspiração de relações eclesiais internacionais. A credibilidade da igreja é condicionada pela prática da diaconia, porque diaconia está no centro da natureza da igreja como comunidade e da sua missão no mundo.

■ **Palavras-chave:** Diaconia. Igreja Evangélica Luterana de Islândia (ELCI). Islândia



Introduction

This article gives a broad overview of diaconia in the Evangelical Lutheran Church of Iceland, ELCI. The issues addressed cover historical background and present practice of diaconia. The subjects included are general introduction of the country, the structure and governance of ELCI, the history of diaconia in ELCI and on to the present state of affairs. Diaconia in ELCI as a separate ministry only did start to develop in the latter half of the 20th century and is still in its early stages. This is based on the fact that typical diaconal ecclesiastic institutions of 19th century Northern Europe were never established in Iceland. Instead their tasks were carried out by civil humanitarian effort, both organized and on an individual level. Nevertheless, these were often inspired by the Christian message. Diaconia in ELCI is still growing and developing its identity, due to domestic needs and inspiration from international ecclesiastic relations. The credibility of the Church is conditioned by the practice of diaconia because diaconia is at the core of the Church's nature as community and its mission in the world.

About Iceland: the country and the nation

Iceland is a 103,000 km² island in Europe, located in the North Atlantic Ocean with a population of 330.000. The climate is cool temperate maritime with four seasons. Precipitation is high and winters are mild. Yet nature is often unyielding with rough weather and active volcanoes. This big island is scarcely populated along the coastline with most dense habitation in the capital area of Reykjavik.

Icelanders have their own language, Icelandic, and their own distinct culture and history. In sociodemographic, Iceland is part of the Nordic countries (Denmark, Finland, Norway and Sweden), and strongly related to them in origin and history. Iceland was a relatively poor, agricultural society until World War II. After the war, changes have been rapid, turning it into a modern, urban society. Iceland did not have an active role in WWII but as its geographical location was strategically important it was occupied early on by British Army and later US army. After the war a NATO base was established, run by US Armed Forces until 2006 when it was dissolved.

Compulsory, free education is 10 years from age 6 to 15. Most go on to higher education. Literacy is general. The model for the country's welfare system is similar to other Nordic countries. There is a subsidized state health care system. Iceland has a unique parental leave system with 3 months maternal leave, 3 months paternal leave and 3 months that the parents can divide between themselves. Average life expectancy is 81 years for males and 84 for females.

Electricity for households and industry is relatively cheap and comes from hydro and geothermal power stations. 95% of all houses in Iceland have geothermal heating, available all year round at a very low cost. Fossil fuel is only used for transportation. Therefore, more than 85% of the energy consumption in Iceland comes from renewable sources. It might be of interest that the aluminum industry, all in foreign ownership, consumes at least 70% of the energy produced in Iceland.

Iceland is not a member of the European Union. In general, unemployment rate is low, registered 3,2% in July 2015.⁴ The country was badly hit by an economic crisis in 2008 and still suffering the consequences. During the crisis unemployment increased to 11%. Inflation has often been very high but has decreased in the past years. In July 2015 it was 1, 9%.⁵ Main export industries are fish and fish products, aluminum and tourism. The economy is built on service and tourism, industry and energy, technology, fishing and agriculture.⁶

The Evangelical Lutheran Church of Iceland (ELCI)

History of ELCI

Iceland was settled in late 9th century by mostly Nordic and Celtic people. Christianity was established formally by legislation around year 1000. The Catholic Church played a major role in shaping the Icelandic culture. In the middle of the 16th century the Lutheran Reformation was established with hardly any resistance and most of the pastors converted. Monasteries dissolved as consequence which greatly affected diaconal services. Instead local, municipal authorities became responsible for social help and health care which was very primitive and scarce. This arrangement did not change much until urbanization began in early 20th century.

The Bible was translated into Icelandic 1584. This was very important for church life and literacy in Icelandic. For a long time it was one of the duties of the pastor to test children's reading abilities.

Iceland was under Danish rule until the 20th century and the church was governed by Danish authorities. In 1874 Iceland gained its own constitution in relation to Denmark, with distinct laws for the church which changed it from a state church to a national church. In 1998 legislation was changed which made the church more autonomous in its internal matters although the connection to the state is still very close.

The 1874 constitution established freedom of religion, yet membership to the ELCI remained almost 100% for a long time to come. Membership of ELCI today is about 75% of the population. The numbers have declined rapidly from 90% in the past two decades. When all Christian denominations are included, a total of 86% of

⁴ "Unemployment 3.2% in July." *Statistics Iceland*, <http://www.statice.is/Pages/444?NewsID=11346> Accessed: August 30, 2015.

⁵ "Consumer prices up by 0.16% between months." *Statistics Iceland*. <http://www.statice.is/Pages/444?NewsID=11318> Accessed: August 30, 2015

⁶ *Iceland in Figures 2015*, Reykjavik: Hagstofan, June 2015.

the population is registered as a member of a church. The Catholic Church has been growing. It was 1,5 % in 2000 but is now 3.5%. One of the reasons is catholic immigrants, mostly from Poland.⁷

Despite the high membership in ELCI, members actively involved in parish work are few. Church attendance for Sunday services is lower than 5%, often regarded as a habit of the confessional member. However, church traditions have a very strong cultural bond so that most members have their children baptized and confirmed. Most weddings and funerals take place in a church, officiated by a pastor. Many people like to go to church during Advent and on Christmas Eve. Attendance at Easter is much lower. Although the Christian heritage still shapes the society in many ways, it is developing towards secularization and multiculturalism. As for liturgy, ECLI has kept much of its Catholic heritage through liturgical renewal, alongside the strong Lutheran confession.

Structure of ELCI

Iceland is one diocese under the bishop of Iceland. There are two suffragan bishops. The Church Assembly is the highest legislative authority of the church. It consists of 29 elected representatives, of which 14 are clergy and 15 are lay-people. A lay-person is president. The Church Council is the highest executive authority with two clergy and two lay-persons elected by the Assembly and presided by the bishop of Iceland. The bishop summons all the pastors and deacons to annual Synod. The Synod has a say in all matters of theology and liturgy to be decided by the bishop and Church Assembly.

There are about 280 Lutheran congregations within ELCI. A congregation is a geographically defined parish. The country is divided into nine deaneries. Operating now is a total of 128 pastors and 21 deacons. Gender equality is accepted as a general rule in ECLI. Women have been ordained as pastors since 1974 and now there are 47 women in ministry. The first woman bishop was ordained in 2012. However, there is only one male deacon in ministry at the moment. Until 1980's the Church has trouble recruiting qualified candidates for ordained ministry but now there are more people graduating and fulfilling the qualifications than are needed for vacant posts.

Many parish tasks are carried out by non-ordained theologians and deacon candidates, some as paid staff and others as volunteers together with lay staff and lay volunteers. Most congregations have various children's programs, youth work and some ministry to the elderly. Pastoral care and counseling is exclusively provided by pastors and deacons. Catechism is mostly limited to confirmands. Some churches provide teaching on matters of faith for the general member. Some parishes have active diaconal services but often limited to the elderly, some recruiting volunteers for the tasks at hand. Music life is often very active in the parishes. Most congregations have choir and an organist is usually on staff.

⁷ "Mannfjöldi – Talnaefni – PX." *Statistics Iceland*, <http://goo.gl/918jyD> Accessed: August 20, 2015.

Each parish is self-governing with an elected parish council. Each parish is a financially, independent unit. The council is responsible for the church buildings and church services in their area such as educational and diaconal activities, children and youth work. The pastors are responsible for the liturgy and the sacraments. The size of each parish is very diverse in this remote country. The biggest are in Reykjavík and Akureyri, with members in each of up to 14.000. In rural areas some parishes are as small as ten members or less.

The state collects the membership fee for every religious organizations and returns it to the congregations or organizations. The salary of pastors is provided by the Icelandic state by a special agreement with ELCI which in turn assigned assets to the state as source of income for the salary payments.

Diaconia in ELCI

Diaconia is defined thus in ELCI policy paper for 2004-2010: “Diaconia is the role of the church to care for the neighbor and help him” with reference to Matthew 25.35: “For I was hungry and you gave me something to eat, I was thirsty and you gave me something to drink, I was a stranger and you invited me in”.⁸ This policy is still in effect.

The policy states that the ministry of the church is revealed in the Christian faith and love by doing. The church should seek out those in need for care and support, cooperate with other humanitarian organizations and participate in interdisciplinary efforts for pastoral care, crisis counseling and caring for the sick. Special attention should be given to people in difficult life situations such as lonely and isolated people, single parent families, addicts, the long term ill and their loved ones as well as people that have suffered some kind of trauma. For this purpose the church encourages congregations to be active in home visitations to the elderly, the lonely and the sick, to train volunteers for involvement and to support pastoral care within hospitals and nursing homes. In areas of pastoral care and counseling, special attention should be given to the bereaved, young families and couples counseling. Congregations should support Christian relief work and mission by providing funds and work effort, domestic and abroad, and contribute to financial support of the poor in cooperation with other relief organizations.

The policy seems to focus mainly on pastoral care as presence through counseling people in various difficult life situations. The policy mentions physical needs once and only in the very last paragraph, the poor. In this context it is noteworthy that taking the Offering at Sunday service is not customary and many parishioners find it embarrassing to give money during a service.

It is of interest to compare this policy to the role of the welfare state, which defines Icelandic society and its governance. It is the legal duty of the Icelandic state

⁸ “Stefna og starfsáherslur Þjóðkirkjunnar 2004-2010.” Þjóðkirkjan, p. 11, http://kirkjan.is/kerfi/skraarsofn/kirkjan-frettir/2011/12/stefna_og_starfsaherslur_thjodkirkjunnar_2004_2010.pdf Accessed: July 30, 2015

to ensure that people have food, clothing and housing. However, welfare services often come short and funds are limited. Regulations cause people in need of more to go lacking in critical needs, such as housing costs, sufficient food and health care. Various non-profit charities are operated for such overflow, The Church Aid being one of them. Diaconia can be viewed as complimentary to official support and it goes without saying that people need pastoral care as well.

From a theological viewpoint it can be argued that the narrow development of diaconia in practice is a consequence of Lutheran theology which emphasizes justification by faith alone, causing ELCI to be rather liturgically oriented on worship as profession of faith as opposed to good deeds. The policy leaves the practical implementation up to each parish as it is able and does not outline what the basic tasks and services of the congregations should be in terms of diaconia. It mainly defines preferred recipients of service. Parish funds are greatly financially burdened by housing costs, liturgical music and outsourced, paid services. Consequently, there is often little left for practical outreach to the needy. This raises questions about priorities in each congregation, if diaconia is inevitably opted out or if it is low on the agenda.

It is clear from the Church Assembly declarations⁹ that every baptized person has a duty to practice diaconia. It is also important to have a professional approach in the congregations and deaneries, in special services and institutions of the church. Even though the pastors and deacons serve as leaders in this field, every job in churches should be grounded in a diaconal purpose, i.e. to share the Christian faith in deeds with a caring presence.

The term “diaconia” is vague for the general public since foreign words are seldom used in the Icelandic language but translated instead, new words made or old ones recycled in meaning. The Icelandic term for diaconia, “kærleiksjónusta”, means “service of love” which is also vague and broad. This gives space to call almost everything a congregation does “a service of love” with the risk leaving out the tough task of actually addressing people’s dire needs on a professional level. The reality is that much consolation is found in practical help. This raises the question if diaconal ministries in Iceland should put more effort in advocacy for social justice since public welfare is secured by law but tend to fall short of provision by official institutional practice, mostly because of lacking funds.

For more than the first half of the 20th century, the church had no theological emphasis on diaconia even though the public welfare system was still in its early stages. After 1959 the church leadership was more positive towards diaconal work. This direction has gradually grown stronger. The change began after a pastor was first assigned to a hospital in 1963. As more pastors were assigned to special posts, the term Special Ministries was coined for their fields of service. In 1998 the Bishop of Iceland created the motto of ELCI: Praying, Proclaiming, Serving.¹⁰ By this, diaconia

⁹ “Gerðir kirkjuþings 2006 númer 15.” Kirkjuþing. <http://www2.kirkjuthing.is/mal/2006/15> Accessed: July 30, 2015.

¹⁰ Sigurbjörnsson, Karl. *Í birtu náðarinnar: hirðisbréfi til íslensku kirkjunnar*. Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 2001.

was declared an integral part of the ELCI. This is in harmony with the established theology of the three dimensions of being a church as described by The Lutheran World Federation: The communion (koinonia) is made visible through the expression of proclamation (kerygma), celebration (leiturgia) and service (diaconia).¹¹ Thus, community/communion is built on diaconia, not alone, but not without it either, both in policy and in practice.

International relations have strengthened diaconal work in ELCI. Diaconia is often on the agenda at international meeting. This facilitates discussion and empowers the status of diaconal work. Examples of such impact are the World Council of Churches Lima text of Faith and Order from 1982¹² and the Porvoo Statement from 1992¹³. Various publications from LWF, WCC, Eurodiaconia and the Nordic churches have been translated into Icelandic and have proved useful for development of diaconia.

Church institutions and special ministry

ELCI has several pastors and deacons designated to special ministries, each focusing on a particular group of people. ELCI has two diaconal institutions: the Icelandic Church Aid and the Family Service. In addition ELCI is also represented in a nationwide Crisis Response Program.

Pastors and Deacons in special ministry

As parishes grow bigger the need for more specialized services increase. Large institutions within parishes need more service than the parishes can provide and/or afford. Special Ministries were founded by ELCI for such situations and pastors assigned to serve prisoners, people with disabilities, deaf people, for immigrants/refugees/asylum seekers and as hospital chaplains. Pastors of Special Ministries provide support for their clients, their families and other professionals who attend to them. They cooperate with other professional to advocate for their clients. Liturgy is also part of their services. A total of 12 pastors serve in special ministries today, of which 8 are hospital chaplains. Most hospital chaplains are hired by the hospitals and only one is assigned by ELCI. Before the economic crisis in 2008, there were also special ministries for alcoholics and drug addicts as well youth at risk in the centrum of Reykjavik. From time to time pastors have provided special ministry in the Nordic countries and in England, initially related to hospital situations.

¹¹ Nordstokke, Kjell, ed. *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2009, p. 29.

¹² "Baptism, Eucharist and Ministry." World Council of Churches, 1982. <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text> Accessed: July 30, 2015.

¹³ "The Porvoo Statement." The Porvoo Communion, 1992. http://www.porvoocommunion.org/porvoo_communion/statement/the-statement-in-english/ Accessed: July 30, 2015.

Deacons have been hired by various institutions. They serve under the guidance of the bishop like the chaplains hired by hospitals. Deacons provide pastoral care in schools, hospitals retirement and nursing homes and in assisted living facilities for disabled people.

The Icelandic Church Aid

The Icelandic Church Aid (ICA) was founded in by ELCI in 1969 after a nationwide fund-raising initiative for relief work in Biafra in Africa. ICA is an independent foundation within the National Church of Iceland with the aim to initiate and coordinate relief work and assist people in need, domestic and abroad, regardless of its cause and regardless of nationality, race and religion or political ideas. ICA is mostly financed by public contributions through fundraising campaigns but it also has regular supporters. ICA's staff are lay professionals, a total of 6 persons.

The domestic aid of ICA concerns people in financial need. People apply for aid and must provide documentation of income and expenditure for assessment of need. Assistance available are gift card in food stores, second hand clothing and direct payment of medication and medical cost. There is also an aid fund for young people to finish vocational education or secondary education until they can apply for state study loans. ICA also offers counseling free of charge, such as financial counseling, family and individual counseling and life coaching.¹⁴

ELCI is a member of two European organizations, Eurodiaconia and EAPN (European Anti-Poverty Network). They work against poverty and social exclusion in Europe and focus on advocacy which has strengthened such work within ICA. The ICA Domestic Aid was awarded by Eurodiaconia in 2011 for its voluntary work after the economic crisis in 2008.

Many volunteers work for ICA. They manage the second hand clothing collection and perform first contact data collection when people apply for aid. There is also a youth organization operating within ICA, Changemaker, and is a member of Changemaker International. Their agenda is "to attack fundamental causes of the unequal distribution of resources between rich and poor countries."¹⁵

Family Counseling and clinical supervision center (FC)

Every pastor meets people with marital and family issues. Divorcees are a large clientele. ELCI established the FC to provide counseling by licensed professionals. The service has a low profile but a high quality standard. The fees for professional services are low and can also be free of charge. The staff is 3 lay professionals.

¹⁴ "Icelandic Church Aid – A Short Overview." Hjálparstarf kirkjunnar. <http://help.is/id/9> Accessed: August 15, 2015.

¹⁵ "Changemaker Iceland." Changemaker International. <http://www.changemakerint.org/index.php/iceland> Accessed: August 15, 2015.

The counseling center also provides clinical supervision for church staff, especially the pastors and deacons. The goals are to help church staff to improve their practices for better ministerial work and to prevent burnout.

The Church of Iceland Crisis Response Program

The Church of Iceland's Crisis Response Program coordinates the church's response to national/regional crisis (natural disasters, mass casualty incidents) and provides a plan for the church to cooperate with its partners, such as the Red Cross, health-services, police and social services in such situations. The response program provides a professional approach to crisis management with a pre-planned, coordinated response and training of pastors, deacons and other personnel in the whole country. The program has a section for each profession, with a checklist and direction for what is expected and how to respond. The main goal is to ensure the best support to all affected by the crisis and to make the best use of resources.

The ordained ministry of deacons

The structure of diaconal work has developed rather differently than in Scandinavia and Germany as typical diaconal institutions which were common there around 1900 were never established in Iceland. In 1915 a nursing school was founded in Iceland but the church opposed to making it a diaconal church institution. The diaconal profession was established in steps from the 1960's. When interest arose in establishing the order of deacons around 1990, the church had to find a way for education and training. Traditional diaconal institutions of earlier times abroad were in transition and even shut down due to changing times so these were not suitable models.

In 1981 a new Service Book was authorized in ELCI which included an ordination rite for deacons. However, a reference to diaconia was not included in the ordination text. No deacons were ordained until 1995. A decision by the Church Assembly in 1990 made it clear that the church was willing to look at the ministry as three fold; bishop, pastor and deacon.¹⁶

In 1993, formal education for deacons was established at the University of Iceland by request of the bishop. Diaconia became an established profession. As such it is still defining its identity. There are common misconceptions about of the profession. Deacons are still asked if they are sub-pastors or if they have not yet finished their theological studies and are helping the pastor. When ordained deacons first started to work, some pastors seemed to fear that deacons would take their jobs. Female pastors, in particular were concerned that deacons would be recruited instead of them. That was not the aim of the deacon profession and did not turn out to be the case. Deacons considered their work as different from the pastoral office, with new tasks in the church. From the diaconate position, the church is not complete without diaconia.

¹⁶ *Gerðir kirkjuþings 1990*. Kirkjuþing: Reykjavík 1990. p. 150-163.

Education of deacons is provided by the Faculty of Theology and Religion at the University of Iceland. There are two options for diaconal studies. One is a BA degree, 180 ECTS, a combination of theology and selected courses with the Faculty of Sociology. The other is a 60 ECTS diploma. Prerequisites for the diploma is a university degree as teacher, nurse or social worker. There is a gender imbalance in the group of diaconal students and among ordained deacons as well. Teachers, nurses and social worker in Iceland are mostly female. The curriculum for diaconal students is more or less the same as for theological students on the pastoral track. The course on diaconal history and diaconia is only 2 ECTS. Mandatory occupational training is provided by the church. To become a deacon, one must be ordained by the bishop or the suffragan bishops in a cathedral. By July 2015 the bishop had ordained a total of 50 deacons to congregations, NGO's and institutions like hospitals, retirement and nursing homes and schools. Of those, 46 are female and 6 are male. Only 21 deacon are at work today.

A hunting question arises, why this many deacons are ordained but relatively few remain in position. Naturally, some retire with age. Many have been assigned to temporary projects which have not led to permanently established ministries. It is not mandatory for congregations to have a deacon. Some congregations hire people for a diaconal ministry without a deacon education. In some cases there seems to be a trend to hire a pastoral candidate to execute tasks previously assigned to a deacon and with time, the deacon post is gone.

Final considerations

ELCI did not attend formally to diaconia in the first half of the 20th century. Diaconia began to develop as a ministry in the second half, first with special ministries of pastors, then by diaconal institutions (ICA and FC) and later with deacons. Diaconia is mostly practiced by offering counseling to people in difficult situations with the exception of ICA which is directly involved in practical diaconia.

ELCI lacks the self-identity of being a field worker among people in practical need. Instead its identity is more formed by the tradition of ministering the Word through preaching and counseling. Counseling and a caring presence make low demand on resources. Even with the entry of deacons as an ordained ministry, teaching still remains the main task of their ministry instead of practical diaconia. Teaching is one more expression of the ministry of the Word.

The distance between the policy makers and the executive powers is great. ELCI has an established policy of diaconia but the practice grows very slowly in the congregations. The ideal future would be for congregations to develop ways for their parishioners to engage actively in diverse ways of practical application of diaconia. The work must be governed by professional knowledge and practice. But it is equally important that all who are baptized grow in the calling to care for their neighbor.

References

- “Baptism, Eucharist and Ministry.” World Council of Churches, 1982. <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text> Accessed: July 30, 2015.
- “Changemaker Iceland.” Changemaker International. <http://www.changemakerint.org/index.php/iceland> Accessed: August 15, 2015.
- “Consumer prices up by 0.16% between months.” Statistics Iceland. <http://www.statice.is/Pages/444?NewsID=11318> Accessed: August 30, 2015.
- Gerðir kirkjuþings 1990. Kirkjuþing: Reykjavík 1990. p. 150-163.
- “Gerðir kirkjuþings 2006 númer 15.” Kirkjuþing. <http://www2.kirkjuthing.is/mal/2006/15> Accessed: July 30, 2015.
- Iceland in Figures 2015, Reykjavík: Hagstofan, June 2015.
- “Icelandic Church Aid – A Short Overview.” Hjalparstarf kirkjunnar. <http://help.is/id/9> Accessed: August 15, 2015.
- “Mannfjöldi – Talnaefni – PX.” Statistics Iceland, <http://goo.gl/918jyD> Accessed: August 20, 2015.
- NORDSTOKKE, KJELL, ed. *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2009, p. 29.
- SIGURBJORNSSON, KARL. Í birtu náðarinnar: hirðisbréf til íslensku kirkjunnar. Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 2001.
- “Stefna og starfsáherslur Þjóðkirkjunnar 2004-2010.” Þjóðkirkjan, p. 11, http://kirkjan.is/kerfi/skraarsofn/kirkjan-frettir/2011/12/stefna_og_starfsaherslur_thjodkirkjunnar_2004_2010.pdf Accessed: July 30, 2015.
- “The Porvoo Statement.” The Porvoo Communion, 1992. http://www.porvoocommunion.org/porvoo_communions/statement/the-statement-in-english/ Accessed: July 30, 2015.
- “Unemployment 3.2% in July.” Statistics Iceland, <http://www.statice.is/Pages/444?NewsID=11346> Accessed: August 30, 2015.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

**DÁDIVA DIVINA E DÁDIVA HUMANA.
A MUDANÇA NA COMPREENSÃO DE DAR, PRESENTEAR E DOAR
NOS ESCRITOS DA REFORMA¹**

*Divine gift and human gift
The change in the comprehension of giving, granting a gift and donating
in the writings of the Reformation*

Gury Schneider-Ludorff²

Resumo: As mudanças na interpretação teológica da prática de doações, que acompanha a crítica de Lutero às indulgências, também podem ser demonstradas especialmente na transformação ocorrida no sistema de fundações e doações na época da Reforma. Fundações e doações foram justificadas e legitimadas teologicamente de forma nova. Como finalidade das mesmas só se aceita o que serve ao próximo; elas devem ter como finalidade a “verdadeira” caridade. Isso vem acompanhado da eliminação das missas em favor das almas e da doação de altares, prática muito difundida na Idade Média em benefício da alma da pessoa falecida. Ao invés de focar na vida no além após a morte, a finalidade de doações agora se volta para a configuração do aquí. Com isso passa a haver uma dimensão de organização social, o que, ao mesmo tempo, evidencia a consciência de si mesma da emergente burguesia protestante nas cidades. Com a finalidade de criar uma nova sociedade agradável a Deus, passa-se a fomentar a assistência aos pobres, a formação e a arte nas igrejas. Fundamenta-se isso pelo desafio ao seguimento a Jesus em vista dos pobres e necessitados, mas também pela necessidade de ilustrar a doutrina de Lutero através de pinturas e de epitáfios, bem como a promoção da doutrina luterana através de doações de bolsas de estudo para estudantes de teologia. Os doadores e as doadoras passam a ser exemplos de fé, que, por intermédio de sua doação, apresentam a nova doutrina luterana para os vivos, garantindo assim a continuidade da mesma para as próximas gerações.

Palavras-chave: Doação. Fundações de Assistência Social. Reforma.

Abstract: The changes in the theological interpretation of the practice of donations, which accompany Luther’s criticism of the indulgences, can also be shown especially

¹ O artigo foi recebido em 25 de maio de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Teologia pela Faculdade Evangélica da Universidade J. W. Goethe, de Frankfurt am Main, Alemanha. Professora de Dogmática e História da Igreja da Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Contato: gury.schneider-ludorff@augustana.de

in the transformation that occurred in the system of foundations and donations in the time of the Reformation. Foundations and donations were justified and legitimated theologically in a new way. Regarding the goal of the latter one can only accept that which serves for the neighbor; they must have as their goal “true” charity. This comes with the elimination of the masses in favor of the souls and of the donation of altars, a very common practice in the Middle Ages to benefit the soul of the dead person. Instead of focusing on the life after death, the goal of donations now reverts to the configuration of this side. With this it comes to have a dimension of social organization which, at the same time, shows an awareness of oneself of the emerging Protestant bourgeoisie in the cities. With the goal of creating a new society that is pleasing to God, there begins the fomentation of helping the poor, education and art in the churches. This is based on the challenge of following Jesus with regard to the poor and needy, but also on the need to illustrate Luther’s doctrine through paintings and epitaphs, as well to promote the Lutheran doctrine through donations of scholarships for theology students. The donators become examples of faith, which, through their donation, present the new Lutheran doctrine to the living, guaranteeing thus, the continuity of the former for the next generations.

Keywords: Donation. Foundations of Social Assistance. Reformation.

No ano de 1339, o rico comerciante Konrad Gross (+1356) fez uma doação para a fundação da Casa de Acolhimento/Hospital Espírito Santo para o cuidado de pessoas necessitadas. No documento de doação ele expressou sua intenção de “trocar bens celestiais por bens materiais”. Pois seria “decisão de Deus que algumas pessoas ao longo da vida teriam superabundância, enquanto outras passariam necessidades em bens materiais, a fim de que os ricos cumpram o mandamento de Cristo mediante a ajuda às pessoas infelizes e necessitadas”³. A concepção de troca de bens terrenos e passageiros por tesouros duradouros no além, respectivamente por anulação de castigos pelos pecados cometidos e a recompensa no além, era a base da piedade de doação na Idade Média.⁴

Fundação é uma forma específica de doação: ela estabelece relações entre mortos e vivos; interliga entre si passado, presente e futuro, estando assim aberta para interpretações religiosas da vida e do sentido da vida. Essas interpretações de vida também contribuem para a configuração social, o que, na Idade Média, se evidenciava na ampla constituição de fundações com vistas à assistência a pobres e doentes, à formação, às artes e à construção de igrejas. Os objetivos das diferentes fundações

³ LÖHLEIN, Georg. Die Gründungsurkunde des Heilig-Geist-Spitals Nürnberg vom 1339. In: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Nürnbergs*, 52, 1963/64, p. 65-76, aqui p. 67. Cf. também HAMM, Berndt. Zeitliche Güter gegen himmlische eintauschen. Vom Sinn spätmittelalterlicher Stiftungen. In: HAHN, Udo; KREUZER, Thomas; SCHENK, Susanne; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). *Geben und Gestalten*. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe? Münster, 2008. p.51-66.

⁴ BORGOLTE, Michael. Stiftung. In: *Lexikon des Mittelalters*. v. 8 (1999), p. 178-180; BORGOLTE, Michael (ed.). *Stiftung und Stiftungswirklichkeiten*. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Berlin, 2000; MEIER, Hans-Rudolf; JÄGGI, Carola; BÜTTNER, Philippe (eds.). *Für irdischen Ruhm und himmlischen Lohn*. Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst. Berlin, 1995.

tinham uma motivação comum: eram “fundações para a salvação da alma” e eram consideradas boas obras piedosas. Como “obras piedosas”, eram dirigidas primordialmente ao próprio Deus, que em recompensa contemplaria o doador ou a doadora com a vida eterna. Assim também o considerara Konrad Gross, o fundador do Hospital Espírito Santo em Nürnberg, ao fundamentar em seu testamento a generosa doação com o argumento de “querer dar bens materiais em troca de bens celestiais”⁵.

Na Idade Média, a vida social nas cidades seria inimaginável sem as fundações: sem as fundações de hospitais, de igrejas e mosteiros, das obras de arte nas igrejas, do cuidado com pobres, órfãos e viúvas, do patrocínio de altares, de missas, de prebendas. O desenvolvimento urbano e a relativa autonomia da cultura urbana na Idade Média se devem em grande parte à intensa dedicação a fundações de seus cidadãos e cidadãs.

As fundações na Idade Média constituíam uma dupla estrutura de relações: por um lado, eram entendidas como uma relação de doação entre a pessoa e Deus; por outro lado, porém, também como uma relação entre pessoas falecidas e vivas. Assim, quem era apoiado por uma fundação estava comprometido a orar pela pessoa que criara a fundação. Nas orações e na participação em missas, essas pessoas eram instadas a interceder junto a Deus em favor de quem criara a fundação, relembrando o nome dessa pessoa.⁶ As pesquisas de Gerhard Otto Oexle, bem como dos historiadores Arnold Angenendt e Michael Borgolte⁷ evidenciam que os mortos continuavam a ser considerados como pessoas sob o ponto de vista jurídico depois de sua morte. Eles eram considerados juridicamente capazes e, por isso, continuavam como sujeitos de relações sociais. Assim, os mortos “estavam presentes entre os vivos”⁸. Portanto, ao lado de rememorações litúrgicas em missas e orações, que deveriam garantir a salvação da alma da pessoa falecida, as fundações também deveriam manter viva a sua memória entre os vivos. As fundações deveriam preservar a memória do doador ou da doadora depois de sua morte. Especialmente pela menção do nome da pessoa nas rememorações de sua morte, os vivos atualizavam a fundação e, ao mesmo tempo, o próprio doador ou a doadora. Portanto a lembrança da pessoa falecida é um aspecto fundamental das fundações na Idade Média. Com essa rememoração do doador ou da doadora eram estabelecidas relações entre os mesmos e aquelas pessoas que eram beneficiadas com as fundações, permanecendo essa relação para além da morte de

⁵ Carta de doação de 13 de janeiro de 1339: *Stadtarchiv Nürnberg*, Urkundenreihe Stiftungen. Cf. quanto a isso detalhadamente HAMM, Berndt. *Zeitliche Güter gegen himmlische eintauschen. Vom Sinn spätmittelalterlicher Stiftungen*. In: HAHN; KREUZER; SCHENK; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2008, p. 51-67. Quanto ao sistema de fundações na Idade Média, cf. BORGOLTE, 2000.

⁶ BORGOLTE, Michael. *Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht*. In: *ZRGKA* 74, p. 90-92, 1988.

⁷ OEXLE, Gerhard Otto. *Memoria und Memorialbild*. In: GEUENICH, Dieter von; OEXLE, Gerhard Otto (Hrsg.). *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. ANGENENDT, A. *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria*. In: GEUENICH; OEXLE (Hrsg.), 1999, p. 80-199; ANGENENDT, A. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, 2000; BORGOLTE, 1988.

⁸ GEUENICH; OEXLE (Hrsg.), 1999, p. 385-387.

quem estabeleceu a fundação. Portanto essa prática de doação no sistema de doações na Idade Média pode ser vista nessa dupla estrutura de doação recíproca: em relação a Deus e entre a pessoa falecida e os vivos.

Com o início da Reforma, esse sistema de fundações entrou em crise. A crítica teológica de Lutero contra as indulgências, contra as fundações para a salvação da alma e contra a cultura de memória representou, pela primeira vez, o questionamento da legitimação religiosa do sistema de fundações. Porém, diferentemente do que se supunha por longo tempo na pesquisa, isso não levou a uma ruptura desse sistema no âmbito protestante. Pelo contrário, o que se pode constatar é uma transformação associada a uma nova interpretação de sentido das mesmas. As fundações continuaram a existir, mas com uma nova fundamentação religiosa. Isso se pode demonstrar no exemplo da cultura de fundações que se desenvolveu nas cidades imperiais protestantes nos séculos 16 e 17. E ao mesmo tempo se evidencia que essas novas fundações, ao lado dos aspectos sociais, jurídicos e econômicos, definiam o perfil das intenções religiosas da emergente burguesia protestante. As fundações, por sua vez, passavam a receber força normativa e significativa para a comunidade.

Em suma, dá para constatar que os impulsos teológicos da Reforma provocaram uma transformação que teve como consequência a mudança característica de perspectiva. Isso será aprofundado a seguir em três aspectos:

- ✓ a dádiva correta: em lugar de “benefício próprio”, verdadeira caridade como “benefício comum”;
- ✓ a dádiva verdadeira: em lugar de salvação da alma dos mortos em benefício dos vivos;
- ✓ a dádiva como gratidão e a vida eterna.

A dádiva correta: em lugar de “benefício próprio”, verdadeira caridade como “benefício comum”

Com sua crítica às indulgências e com sua obra “Sobre as boas obras” (1520)⁹, Lutero provocara uma correção nas concepções vigentes em relação às boas obras. Ele só admitia como sendo boa obra a que fora instituída por Jesus e que evidenciava o aspecto do amor ao próximo. Além disso, com o desenvolvimento da doutrina da justificação, que destacava a aceitação incondicional da pessoa por Deus independentemente de todas as boas obras e que boas obras não tornam a pessoa justa diante de Deus, a legitimação religiosa vigente do sistema de fundações se tornou questionável¹⁰: doações para mosteiros e igrejas, que até então eram consideradas boas obras diante de Deus e que serviam para a salvação da alma, passaram a ser consideradas

⁹ WA 6, 202-276.

¹⁰ Cf. HAMM, Berndt. Zeitliche Güter gegen himmlische eintauschen. Vom Sinn spätmittelalterlicher Stiftungen. In: HAHN; KREUZER; SCHENK; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2008, p. 51-66.

superstição e idolatria ou, pior ainda, como “benefício próprio”¹¹. Como com o cancelamento da promoção de missas, da oferta de altares e de figuras, junto com a ameaça de perda de outros recursos financeiros para o cuidado de pobres e de doentes e do próprio sistema educacional, desenvolveu-se, especialmente nas cidades, um debate sobre a relação entre a doutrina da justificação, liberdade cristã e boas obras. Por isso os reformadores passaram a explicar que boas obras continuavam a ser importantes. Mas importava definir melhor o que deveria ser considerado uma boa obra.

Nesse contexto é interessante a argumentação que estabelece a vinculação entre boas obras e proveito comum como sendo a *verdadeira caridade*, constituindo, assim, uma interpretação teológica. Isso se encontra numa das primeiras medidas reformatórias do conselho da cidade de Nürnberg em 1523, ou seja, na “ordem das grandes esmolos”, que fora elaborada pelo secretário do conselho Lazarus Spengler¹². Aí se encontra, em meio às transformações da interpretação teológica, uma definição do que poderia ser considerada uma boa obra: são as “obras do amor”.

E essas obras do amor são o fruto que brota de uma verdadeira fé viva. Elas são chamadas de boas, porque nascem de uma sincera confiança em Deus e se destinam para o bem e o proveito do próximo. E, segundo o santo evangelho, cada pessoa cristã deve prestar contas no dia do juízo final acerca de tais obras, ou seja, se ela, por causa de Cristo, amou seu próximo pobre e necessitado, se o alimentou, deu de beber, vestiu, acolheu; em suma, se lhe prestou auxílio e ajuda e não, se ele patrocinou muitas missas, construiu igrejas, fez peregrinações e outras obras semelhantes não ordenadas por Cristo.¹³

Portanto, boas obras são frutos da fé, pelos quais devemos prestar contas diante de Deus no juízo final. Tais boas obras não consistem nas costumeiras fundações para a salvação da alma, mas tão somente em fundações que têm por finalidade a assistência ao próximo, em especial, doentes e pobres, viúvas e órfãos.

E aí se evidencia que as fundações nas cidades imperiais, tais como Nürnberg e Ulm, aumentaram na época da Reforma. E não só entre os aristocratas, mas muito além. Isso demonstra que criar fundações reflete a crescente conscientização de determinados grupos entre a população geral após a Reforma nas cidades imperiais.

Boas obras e a assistência aos pobres: A tabela de esmolos na catedral de Ulm

Um exemplo significativo para uma fundação que corresponde muito bem aos conceitos reformatórios e que se refere ao núcleo da assistência aos pobres se encontra

¹¹ SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. Stiftung und Memoria im theologischen Diskurs der Reformationszeit. In: *Die Macht der Erinnerung, Jahrbuch für Biblische Theologie* 22, p. 253-268, 2007; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. Protestantisches Stiften nach der Reformation. In: HAHN; KREUZER; SCHENK; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2008, p. 79-91.

¹² Com relação a Lazarus Spengler, cf. HAMM, Berndt. *Lazarus Spengler (1479-1534)*. Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube. Tübingen, 2004.

¹³ SEHLING, E.(ed.). *Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Tübingen, 1961. v. 11: Franken, p. 23.

até hoje na catedral de Ulm. É o painel de esmolas que o conselheiro de Ulm Eitel Eberhard Besserer (1501-1575) doou em 1562; portanto, enquanto ainda vivia.¹⁴ A obra de arte contém uma larga faixa na base do quadro em que o observador é desafiado a “dar pelo amor de Deus às pessoas pobres”¹⁵. Portanto aqui se solicita uma dádiva para as pessoas pobres registradas na cidade.¹⁶ Sugere-se seguir o exemplo das pessoas retratadas que, ao mesmo tempo, servem como modelos cristãos: em uma sala de um edifício público se encontram o doador e alguns integrantes de sua família, com olhar benevolente dirigido aos pobres ao seu redor. Igualmente se encontra no local o artista que pintou a obra.¹⁷ Eles distribuem esmolas aos pobres e doentes, que estendem esperançosos as mãos, os chapéus ou vasilhas.

¹⁴ Cf. quanto a isso, MORTAH-FROMM, Anna. Von der Abtuhung der Bilder in Ulm. In: *Meisterwerke – Massenhaft*. Die Bildhauerwerkstatt des Nikolaus Weckmann und die Malerei in Ulm um 1500. Catálogo de exposição, editado pelo Württembergisches Landesmuseum Stuttgart, Stuttgart, 1993, p. 431-432 com reprodução 578.

¹⁵ Württembergisches Landesmuseum Stuttgart, 1993, p. 431-432 com reprodução 578.

¹⁶ Trata-se dos pobres da cidade declaradamente piedosos, aplicados, bons e que, sem culpa, tinham caído em necessidade e que não passavam a mendigar. Além disso, idosos, doentes, famílias com muitos filhos, empregados e empregadas, viúvas e órfãos. Cf. quanto a isso, KREIKER, Sebastian. *Armut, Schule, Obrigkeit*. Armenversorgung und Schulwesen in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bielefeld, 1997. p. 79-93. Quanto ao auxílio aos pobres na Idade Média e na Reforma, cf. também SACHSE, Christoph; TENNSTEDT, Florian. *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland*. Stuttgart, 1998. 1. Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, p. 25-40; JÜTTE, Robert. Disziplinierungsmechanismen in der städtischen Armenfürsorge der Frühneuzeit. In: SACHSE, Christoph; TENNSTEDT, Florian (eds.). *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik. Frankfurt am Main, 1986. p. 101-118.

¹⁷ O painel de esmolas de Ulm foi confeccionado em 1562 pelo pintor Georg Riederer Senior. Cf. quanto a isso, MORTAH-FROMM, 1993, p. 431-432.



Painel de esmolas, Georg Riederer d. Ä., 1562 Ulmer Münster

A doação lembra o dever e o compromisso piedosos de se preocupar com o bem comum – na linguagem da época: para se engajar em prol do “benefício comum”. Simultaneamente ela lembra o compromisso em prol do “benefício comum”, como cristãos, com destaque confessional, ou seja, como protestantes. Pois se trata de uma pintura doada no período pós-reformatório. A doação não se referia apenas à obra de arte, mas incluía uma soma significativa em dinheiro em prol do atendimento aos pobres da cidade. O doador Besserer é apresentado claramente como modelo da nova fé protestante. Porém é de estranhar o fato de que uma obra de arte nessa forma, em que o doador e sua família são representados sem, na imagem, qualquer referência a personagens bíblicas ou ao próprio Cristo, tenha sido colocada numa igreja protestante. Isso sem considerar que, mais ou menos trinta anos antes, ocorrera a ampla ação de remoção de “painéis, imagens, altares e ídolos” da catedral de Münster, rejeitando-se, assim, o modelo de pintura de doadores que, além de indicar para a piedosa doação, ainda serviam como representação da burguesa família do doador.¹⁸

O painel de esmolos em Ulm parece ser um indicativo de que em meados do século 16, após as divergências críticas no discurso teológico, ocorrera uma mudança na compreensão de doações e de boas obras que regulamentava as doações para a assistência aos pobres e que permitia novos modelos de imagens com representação da própria pessoa que fazia a doação.

Portanto aquele velho conhecido ato de “doação piedosa para a salvação da alma” sofreu uma redefinição, o que também se manifestava na ornamentação das igrejas. Historiadores da arte apontaram para o grande número de altares e de figuras¹⁹ do protestantismo que, apesar da crítica às imagens na Reforma, no período posterior, voltaram a entrar nas igrejas como doações. Uma razão básica para tal reside nas mudanças fundamentais na cultura de memória que ocorreram simultaneamente com a Reforma. Esse fato em relação ao sistema de doação – ontem e hoje – não pode ser menosprezado.

Portanto a ideia do proveito comum foi combinada com a dimensão teológica da verdadeira caridade. Mais ainda, foi identificada e ampliada para uma nova legitimação do sistema reformatório de doações. Com isso ocorrem uma mudança de perspectiva e uma nova interpretação do ato de doar: a doação representa, em primeiro lugar, a relação entre a pessoa que doa e aquelas pessoas beneficiadas com a doação. Não é destacada a relação com Deus, mas a relação com o próximo – como agradecimento e para a glória de Deus.

¹⁸ Cf. quanto a isso, LITZ, Gudrun. *Die Reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*. Tübingen, 2007.

¹⁹ Cf. quanto ao que segue, as pesquisas de STRECKER, Freya. *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635*. Münster, 1997.

A dádiva verdadeira: em lugar de salvação da alma dos mortos, em benefício dos vivos

A maneira como essa relação na forma de doar e receber, de troca mútua se constituiu está relacionada com a mudança na cultura de memória que se estabeleceu com a Reforma. Passo a mostrar isso em dois exemplos: a nova formatação de epitáfios e a fundamentação de fundações para bolsas de estudo.

Memória e confissão

No ano de 1672, foi afixado na Igreja São Ulrichs em Pfuhl o epitáfio para o guarda florestal e funcionário público Hans Ulrich Vetter.²⁰ De forma expressiva aparecem elementos centrais daquela cultura de epitáfios que surgira na sequência das discussões teológicas na época da Reforma com vistas a uma memória adequada da pessoa falecida.²¹ O epitáfio é dividido em duas partes. Mais de dois terços do espaço servem para retratar detalhadamente a comovente cena bíblica da crucificação de Jesus. Na outra parte estão os dez membros da família do doador, três placas com lemas e a biografia. Sobre a cabeça dos integrantes da família constam seus nomes. Os já falecidos são assinalados com uma pequena cruz amarela. Servindo como elo de ligação entre as duas partes se encontra, justamente no meio, abaixo da cruz, o dito que interpreta toda a cena no sentido da doutrina da justificação: “Cristo carrega todo o peso do pecado que o Pai lhe colocou sobre as costas”. Sob o brasão, a família do

²⁰ Reprodução 1. O epitáfio se encontra na Igreja São Ulrichs em Pfuhl/Ulm. Agradeço à Dr. Gudrun Litz pela valiosa indicação.

²¹ Sobre o tema das mudanças na cultura de sepultamento e de epitáfios após a época da Reforma foram realizadas nos últimos anos diversas pesquisas. Cf. quanto a isso, RASCHZOK, K.; VOGES, D.H. „... dem Gott gnädig sein.“ Totenschilde und Epitaphien in der St. Georgskirche Nördlingen. Nördlingen, 1998; STEININGER, Ch. Ich weiß, daß mein Erlöser lebet. Überlegungen zur Verbindung von biblischem Text und biblischen Bild auf Epitaphien des 16. Jahrhunderts und frühen 17. Jahrhunderts und ihrer konfessionellen Relevanz. In: MRAS, G.; KROHN, R. (eds.). *Epigraphik 2000*. Neunte Fachtagung für mittelalterliche Epigraphik, 9.-12. Oktober 2000. Wien, 2006. p. 241-255 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters v.10); KARANT-NUNN, S. C. Tod, wo ist Dein Stachel!? – Kontinuität und Neuerung bei Tod und Begräbnis in der jungen evangelischen Kirche. In: MAGIN, Ch.; SCHINDEL, U.; WULF, Ch. (eds.). *Traditionen, Zäsuren, Umbrüche*. Inschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit im historischen Kontext. Beiträge zur 11. Internationalen Fachtagung für Epigraphik vom 9.-12. Mai 2007 in Greifswald. Wiesbaden, 2008. p. 193-204; HÜPPNER, D. Gedenken und Fürbitte – Inschriften des Totengedächtnisses zwischen Wandel und beharrendem Zeitgeist. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 123-148; WULF, Ch. Bildbeischriften im frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext. Funktionswandel von Inschriften auf kirchlichen Ausstattungsstücken vom hohen Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 37-54; MEYS, Oliver. *Memoria und Bekenntnis*. Die Grabdenkmäler evangelischer Landesherrn im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Konfessionalisierung. Regensburg, 2009; BRINKMANN, I. *Grabdenkmäler; Grablegen und Begräbniswesen des lutherischen Adels*. Adelige Funeralrepräsentation im Spannungsfeld von Kontinuität und Wandel im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert. Berlin; München, 2010. HAMM, B.; LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORFF, G. (eds.). *Media salutis*. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Tübingen, 2011.

doador é envolta, à esquerda, com o desafio: “Nós devemos seguir a Cristo, caso quisermos viver lá com ele”; e à direita, com uma “confissão de fé” em forma de oração: “Senhor Jesus Cristo, meu consolo e alegria, eu confio a toda hora em ti. Vem quando tu quiseres; eu estou pronto”. Os dados na parte de baixo estão estruturados em três aspectos segundo o esquema que se impôs na Reforma: anúncio de morte, laudatório e confissão.²² Inicialmente é mencionada a data exata (dia e ano) do falecimento. A seguir, como se impôs a partir de meados do séc. 16, vem, antes do nome da pessoa falecida, a colocação de afirmações honrosas sobre a mesma. Além disso, dentro do laudatório, são mencionadas outras características do indivíduo, tais como profissão, posição político-social, duração do exercício da profissão – 42 anos. Além disso, é informado que Vetter “viveu harmoniosamente” durante 17 anos com Anna Mastallen, gerou 13 filhos e que veio a falecer com a idade de 75 anos.²³ Na parte de baixo da pintura se encontra a confissão de fé, formulada em forma de intercessão. Conforme Dagmar Hüppner comprovou com base em diversas inscrições de lembranças de pessoas falecidas em forma de intercessão, o desejo de uma “feliz ressurreição” passa a ser, a partir de 1571, a variante dominante nessas inscrições em epitáfios protestantes, substituindo as inscrições costumeiras tais como “à graça de Deus”²⁴. Sob o ponto de vista teológico, nessa fórmula transparece a mudança reformatória na concepção de Deus: em lugar de um Deus julgador, a quem se deve pedir misericórdia, é contraposto o Deus amoroso, o Deus que em Cristo já justificou a pessoa.

²² Cf. com relação à estrutura de epitáfios após a Reforma, HÜPPER, D. Gedenken und Fürbitte. Inschriften des Totengedenkens zwischen Wandel und beharrendem Zeitgeist. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 125-132.

²³ Anno 1669 den ersten Juny ist in gott seelig verschiden der Ernhaftte und Vorgeachte H. Hans Ulrich Vetter gewester Forstmeister und Amptmann alhier zu Pfuhl 42 Jahr welcher mit seiner lieb Hausfraw Anna Mastallen in die 17 Jahr friedlich gehauset und miteinander 13 Kinder erzeugt, seines alters 75 jahr, Der Allmechtige Gott verleihe ihm eine fröhliche Aufferstehung zum Ewigen Leben Amen.

²⁴ Cf. as alterações nas diferentes fórmulas de intercessão entre 1596 e 1608 em HÜPPER, D. Gedenken und Fürbitte. Inschriften des Totengedenkens zwischen Wandel und beharrendem Zeitgeist. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 133-140.



Epitáfio para Hans Ulrich Vetter, St. Ulrichs-Kirche in Pfuhl, Ulm 1672

Enquanto nos epitáfios da Idade Média a pessoa doadora geralmente está integrada no conjunto do quadro e é colocada bem próxima e na mesma altura de Cristo ou dos santos – o que caracteriza uma vinculação direta com Cristo e os santos²⁵ –, aqui ela se encontra em um nível mais abaixo, separado da representação da crucificação. Novos são os ditos e as orações como comprovantes da piedade da pessoa doadora. Além disso, no conjunto do acima descrito esquema em três partes, os dados biográficos são mais detalhados do que em epitáfios da Idade Média.

A separação entre as duas partes é característica específica de epitáfios que vão se desenvolvendo após a Reforma. Berndt Hamm, em sua contribuição fundamental *Normierte Erinnerung. Jenseits und Diesseitsorientierungen der Memoria des 14.–16. Jahrhunderts* traz a seguinte colocação que dá o que pensar:

A nova orientação da memória cristã na Reforma exclui um agir prévio e preventivo em favor da salvação da alma, bem como, nesse mesmo sentido, a intercessão dos vivos em favor dos mortos. Isso talvez também explique por que, em epitáfios luteranos, há uma separação tão clara da apresentação visual da dádiva divina da salvação e da área em que se recorda a vida terrena do falecido. É, pois, uma certa forma de profanar a memória de mortos: em favor da salvação da pessoa falecida, a lembrança dos vivos nada pode contribuir²⁶.

Na realidade, na Reforma em geral se constata uma separação radical entre mortos e vivos. Os mortos não teriam mais relação alguma com os vivos. Não haveria possibilidade de serem ajudados, nem eles poderiam ajudar. Enquanto isso, na tradição católica, há a concepção da relação mútua entre mortos e vivos.²⁷ Mesmo assim, levanta-se a pergunta se, na continuidade da Reforma, a relação entre mortos e vivos não é mantida. Porém também nesse aspecto ocorre uma mudança de perspectiva, sendo que permanece uma representação da salvação na lembrança do morto e, assim, continua existindo certa reciprocidade de doação; no entanto, em outro nível.

No prefácio para os hinos de sepultamento de 1542, Martim Lutero expusera as seguintes considerações sobre a lembrança de pessoa falecida:

Por isso nós deixamos, eliminamos e varremos de nossas igrejas as aberrações papais, tais como vigílias, missas pelas almas, purgatório e todos os demais artificios em prol de mortos. E não mais permitiremos que nossas igrejas sejam casas de lamento ou locais de sofrimento, mas, como também os antigos pais afirmaram, que sejam espaço de comunhão, ou seja, locais de descanso e repouso. Também não cantamos hinos de

²⁵ Cf. quanto a isso HAMM, B. Typen spätmittelalterlicher Gnadenmentalität. In: HAMM; LEPPIN; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2011, p. 41-82. HAMM, B. Gottes gnädiges Gericht. Spätmittelalterliche Bildinschriften als Zeugnisse intensivierter Barmherzigkeitsvorstellungen. In: HÜPPER, D. Gedenken und Fürbitte. Inschriften des Totengedenkens zwischen Wandel und beharrendem Zeitgeist. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 17-35.

²⁶ HAMM, B. Normierte Erinnerung. Jenseits und Diesseitsorientierungen der Memoria des 14.–16. Jahrhunderts. In: *Die Macht der Erinnerung. Jahrbuch für Biblische Theologie* 22, p. 198-251, 2007, aqui p. 250.

²⁷ Cf. KARANT-NUNN, S. C. Tod, wo ist Dein Stachel? – Kontinuität und Neuerung bei Tod und Begräbnis in der jungen evangelischen Kirche. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 203.

luto ou de lamento junto a nosso morto e sepultura, mas hinos de consolo sobre perdão dos pecados, sossego, descanso, vida e ressurreição dos cristãos falecidos, a fim de que nossa fé seja fortalecida e que as pessoas sejam motivadas para uma devoção verdadeira [...]. Disso também faz parte o que os cristãos sempre fizeram e ainda fazem junto às sepulturas: que sejam mantidas bonitas, enfeitadas e ornadas com inscrições. Isso tudo por causa do tema da ressurreição, a fim de que seja firmemente fixado em nós. Pois ele é o nosso consolo e alegria definitiva, bem-aventurada e eterna contra a morte, o inferno, o diabo e toda tristeza [...]. Se de outra maneira gostaríamos de honrar as sepulturas, seria bom desenhar ou escrever nas paredes, onde as houver, belos epitáfios ou versículos da Sagrada Escritura²⁸.

Portanto a nova doutrina deveria vir acompanhada de uma mudança na lembrança de mortos. Mudou a forma de relacionamento com os mortos. A alma da pessoa falecida era confiada nas mãos de Deus; a morte era interpretada como sono até o dia do juízo final. Novos cemitérios foram instalados nas periferias das cidades, geralmente em forma de parque. Foram eliminados ossários, missas em memória, carpideiras e guardamentos. A partir de meados do séc. 16, passaram a se impor as pregações durante o velório, em que a pessoa falecida era lembrada como pessoa e como exemplo de fé.²⁹

Com a motivação de Lutero de colocar “belos epitáfios ou versículos da Sagrada Escritura” em conexão com a reflexão sobre a memória da pessoa falecida, também a controvérsia às vezes veemente em torno de figuras nas igrejas passou a ser enquadrada numa direção moderada.³⁰ Pois o epitáfio, que surgira no séc. 14, era expressão da cultura de memória e de piedade urbanas e burguesas. E dessa forma toda proeminente sociedade urbana estava representada nas igrejas. Os epitáfios tinham um significado central, no sentido de uma “iconografia política”, para a sociedade urbana. E isso permaneceu também após a Reforma.³¹ Isso se evidencia, por exemplo, na discussão veemente em torno dos epitáfios e placas de mortos em Ulm, em que os teólogos não conseguiram impor a retirada desses elementos diante do conselho da cidade.³²

Klaus Raschzok apontou para o fato de que os epitáfios só eram cedidos para as igrejas, permanecendo propriedade particular das famílias. Eles não estavam incluídos na memória litúrgica dos mortos e, por isso, também não foram eliminados junto com as missas em prol das almas e de datas comemorativas. Assim, com a Reforma, puderam assumir novas funções na memória de pessoas falecidas.³³ Enquanto a exor-

²⁸ WA 35, p. 478-480.

²⁹ Cf. com relação às mudanças na prática de sepultamento KARANT-NUNN, S. C. Tod, wo ist Dein Stachel? – Kontinuität und Neuerung bei Tod und Begräbnis in der jungen evangelischen Kirche. In: MAGIN; SCHINDEL; WULF (eds.), 2008, p. 47-80.

³⁰ Com relação à discussão em torno de figuras no período da Reforma, cf. LITZ, 2007.

³¹ Cf. RASCHZOK, K.; VOGES, D. H. „... dem Gott gnädig sei“. Totenschilde und Epitaphien in der St. Georgskirche in Nördlingen. Nördlingen, 1998. p. 16-17.

³² Cf. quanto a isso LITZ, 2007, p. 108-132.

³³ Cf. RASCHZOK; VOGES, 1998, p. 18.

tação à intercessão em favor dos mortos passava para um segundo plano, os epitáfios passaram a ter mais a função de consolo e de fortalecimento na fé para os vivos. Por um lado, pela representação de determinadas cenas bíblicas acrescidas de comentários extraídos da Bíblia; por outro lado, através de fórmulas confessionais da Reforma. Assim, os epitáfios retratavam as confissões de fé de seus doadores, através das quais eles se mostravam, por um lado, aos vivos como exemplos de fé e, por outro lado, observavam a exigência de Lutero, contribuindo, através de “bons epitáfios e versículos da Escritura”, para a apresentação da salvação e, com isso, para o fortalecimento da fé dos vivos.³⁴

No entanto, há de se considerar que epitáfios permaneciam restritos a um pequeno círculo de cidadãos ricos e eminentes, pastores, superintendentes e aristocratas residentes na cidade. No decorrer da Reforma também foram aumentando as exigências, como demonstra uma decisão do Conselho de Nördlingen, de 1589, segundo a qual a colocação de um epitáfio ou placa de morto na Igreja de São Jorge só era permitida se antes disso houvesse sido feita uma doação para o hospital da cidade.³⁵ O alto investimento financeiro, que garantia a memória do doador e, ao mesmo tempo, comprovava o comprometimento e a confissão para com a nova doutrina, levanta a pergunta pelas possibilidades de participação nessas formas de *memória e confissão* para outros segmentos da sociedade urbana, por exemplo, ricos artesãos ou mulheres burguesas.

A transmissão da “doutrina verdadeira”

Depois da Reforma aumentaram nas cidades imperiais especialmente as doações para fins de formação. Como mostra o livro de registro de doações da cidade de Ulm, as doações para bolsas de estudo ocupam o segundo lugar, depois das doações para a assistência aos pobres.³⁶ Surpreendente é que, de cerca de 90 doações para bolsas de estudo, 77 são reservadas para o estudo de teologia.

Um exemplo para tal é a fundação de Cecília Auerin, viúva de Bronn, uma das maiores doações no período pós-reformatório em Ulm. A Sra. Auerin era uma protestante originária da Áustria que, por causa de medidas antirreformatórias, emigrou da Áustria por volta de 1600, encontrando em Ulm uma nova pátria. Ela legou à cidade imperial um capital de 15.000 florins. Em seu testamento de 1606 ela determinara que uma soma maior fosse destinada para o fundo de esmolas e para piedosos fins sociais, por exemplo, a doação, em nome da doadora, de lenha para pobres piedosos.

³⁴ Cf. quanto a isso Medialität und Totenmemoria im Luthertum. In: LEPPIN; HAMM; LEPPIN; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2011, p. 201-222. Com relação a mausoléus de príncipes protestantes, cf. MEYS, Oliver. *Memoria und Bekenntnis*. 2009, p. 243. SCHNEIDER-LUDORFF, G. Der fromme Fürst. Medialität des Heils und landesherrliche Selbstrepräsentation. In: LEPPIN; HAMM; LEPPIN; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2011, p. 182-200.

³⁵ Cf. RASCHZOK; VOGES, 1998, p. 17.

³⁶ Com relação ao sistema de doações de Ulm, cf. LITZ, G. Beispiele aus dem Ulmer Stiftungswesen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. In: HAHN, Udo; KREUZER, Thomas; SCHENK, Susanne; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (eds.). *Geben und Gestalten*. Lit Verlag, 2008. p. 67-78.

Ao lado da assistência aos pobres, a Sra. Auerin considerava muito importante o apoio à formação. Por isso também organizou bolsas de estudo para estudantes de teologia.

Para alguns estudantes, que desejam ingressar na academia ou já se encontram na mesma e que têm bons conceitos por parte de seus professores por seu comportamento e estudo aplicado e que sabidamente necessitam de auxílio, a esses sejam concedidos pela administração da fundação 10, 15, 20 florins. E a dois ou três bacharéis ou mestres, que apresentem bons testemunhos da universidade acerca de suas qualidades e que sinceramente aceitam a Confissão de Augsburgo Inalterada, devem ser concedidos 30, 40 ou, caso apresentarem bons rendimentos no estudo, até 50 florins como auxílio cristão.³⁷

Interessante é a menção dos critérios a serem observados nos candidatos: um comportamento moral e ético, bom rendimento no estudo e, principalmente, o comprometimento com a Confissão de Augsburgo de 1530.

O aumento das fundações em prol de bolsas de estudo evidencia que com isso a dimensão da memória está amarrada com a responsabilidade frente à correta doutrina – a “sadia, salutar” doutrina e a transmissão da mesma. Com destinação de bolsas para o estudo de teologia após a morte do doador, assim como com os epitáfios se conjugava um duplo interesse. Por um lado, a necessidade de permanecer na lembrança das pessoas após a morte. Isso se comprova pelo costume de se fazer o pagamento dos auxílios anuais nas fundações de Nürnberg e de Ulm praticamente sempre no dia do padroeiro do doador, respectivamente de seu cônjuge.³⁸ Cecília Auerin da mesma forma determinara que as bolsas de estudo

fossem distribuídas nos feriados de Pentecostes e no dia de Cecília (22 de novembro), sendo que, conforme a possibilidade e o local, houvesse o canto de uma ou duas belas músicas espirituais, um relato e uma admoestação pelo pregador presente e que se fizesse uma oração pelo bem-estar da pátria³⁹.

Por outro lado, havia o interesse e a consciência da burguesia protestante de estar contribuindo para o fomento da “reta e salutar doutrina” e sua transmissão para as gerações futuras.

Se considerarmos o desenvolvimento que houve a partir dos discursos da época da Reforma em relação à memória de mortos e sistema de fundações, temos aqui mais uma mudança de perspectiva. Diferentemente da Idade Média, não se trata da salvação da alma das pessoas falecidas, mas do bem-estar das pessoas vivas. Isso também vem acompanhado de uma alteração do significado do ato de doar. A lembrança

³⁷ O testamento de Cecília Auerin está reproduzido em WOHLBACH, Ch. L. v. *Urkundliche Nachrichten von den ulmischen Privatstiftungen*. Ulm, 1847. p. 27-30.

³⁸ Cf. EBNETH, B. *Stipendienstiftungen in Nürnberg*. Eine historische Studie zum Funktionszusammenhang der Ausbildungsförderung für Studenten am Beispiel einer Großstadt (15.-20. Jahrhundert). Nürnberg, 1994. p. 152.

³⁹ WOHLBACH, 1847, p. 28.

dos mortos permanece para o bem-estar dos vivos. Pois a pessoa falecida que criou a fundação se torna exemplo e oferece para além de sua morte motivação para uma vida correta a partir da “verdadeira fé”.

No epitáfio do funcionário público Hans Ulrich Vetter em Pfuhl, isso se dá através da oração compenetrada da família do doador que admoesta para a fé verdadeira; é a oração sob a cruz que exemplifica a função de exemplo do morto. Em combinação com as inscrições ao redor, bem como através das cenas bíblicas que ilustram as inscrições, destaca-se o significado da morte de Cristo na cruz na teologia protestante, em especial a luterana. E dessa forma se atualiza a salvação para os vivos. O mesmo se dá com as bolsas de estudo para estudantes de teologia. Aí se trata de preservar a “salutar doutrina” para as gerações futuras e, ao mesmo tempo, garantir a oferta da salvação na pregação, no culto e na poimênica.

Em contraposição à ideia vigente na Idade Média, os doadores não são os vivos, mas tão somente os mortos. Se naquela época o epitáfio desafiava a orar pela salvação da alma do doador morto, com a nova concepção dos epitáfios estava colocado um novo enfoque. Agora os mortos confessavam publicamente a sua fé a fim de fortalecer a fé dos vivos.⁴⁰ Lutero considerara tarefa de todas as pessoas cristãs a divulgação do evangelho.⁴¹ Os epitáfios, as doações de púlpitos e de altares, doações de pinturas e também as bolsas de estudo eram, pois, tal forma de divulgação do evangelho. Com isso os mortos contribuíam para a preservação da “verdadeira, salutar” confissão da morte de Cristo na cruz em favor do perdão dos pecados e, assim, atualizavam, após a sua morte, a salvação para os vivos. Portanto a memória dos mortos não tinha mais, como na Idade Média, a função de intercessão diante de Deus em favor da alma da pessoa falecida no purgatório. Pelo contrário, há uma mudança de perspectiva: trata-se dos vivos, do fortalecimento da fé deles; portanto trata-se da salvação *deles*.

A dádiva como agradecimento e a vida eterna

Mesmo que, na interpretação do ato de doar no contexto do sistema de fundações, a relação entre doadores e os que eram beneficiados com as doações era enfocada de forma especial, os testamentos daquela época, porém, evidenciam que a relação para com Deus e a dimensão teológica da vida eterna eram tematizadas explicitamente. Por exemplo, isso fica bem evidente no testamento de Hans Herrmann Burger, um conselheiro de Ulm, do ano de 1649, que fundamenta sua generosa doação para fins de educação da seguinte forma:

Inicialmente entrego minha pobre alma à inesgotável e profunda graça e misericórdia de Deus com tamanha fé sincera e confiança de que ele lhe será magnânimo e misericordioso por causa do precioso mérito de meu Salvador e Redentor Jesus Cristo. E

⁴⁰ Cf. MEYS, Oliver. *Memoria und Bekenntnis*. 2009. p. 243, nota 2. SCHNEIDER-LUDORFF, G. Der fromme Fürst. In: LEPPIN; HAMM; LEPPIN; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2011, p. 183-200.

⁴¹ Através de “pregar, cantar, narrar, escrever, ler, desenhar, pintar” todas as pessoas cristãs deveriam confessar a sua fé. Cf. WA 10, p. 458.

no dia do juízo final a reunirá novamente com o corpo, concedendo-lhe alegria e bem-aventurança eternas. Mas meu cadáver deve ser sepultado dignamente na terra de onde provém, segundo a ordem espiritual.

Em segundo lugar, para que a pura doutrina cristã evangélica seja preservada, multiplicada e transplantada tão somente através da verdadeira e salvadora religião para a glória de Deus, da igreja cristã e para o bem comum. Para tal, que haja principalmente pregadores e mestres evangélicos nas igrejas e escolas, tementes a Deus, hábeis, puros e fieis. Além disso, são necessárias outras pessoas instruídas, compreensíveis e experientes no ambiente público. E para que se sintam bem, sendo bem intencionados e tendo também vontade e amor para o estudo, porém, por causa de pobreza e carência dos recursos necessários, não conseguem continuar os seus estudos⁴².

A esperança da vida eterna é a justificativa para a criação da fundação. No entanto, essa esperança é apresentada como confiança que brota de uma fé sincera na ação salvadora de Cristo no sentido da doutrina da justificação luterana. Por um lado, trata-se de uma confissão do doador piedoso que o caracteriza como exemplo de fé. Por outro lado, nisso se evidencia ainda outro ângulo de compreensão: a atitude do doador é caracterizada na relação para com Deus como agradecimento, para sua honra e como fruto da fé, correspondendo assim à relação correta para com Deus no sentido da doutrina luterana. A postura de fé leva à propagação da “nova doutrina verdadeira” através do incentivo da “verdadeira e salvadora religião” com vistas à vida eterna, não apenas através de pregadores e mestres piedosos e com boa formação, mas também através de outras funções e profissões que têm a tarefa de organizar a vida comum no sentido da “doutrina verdadeira” e tendo em vista a vida eterna de todas as pessoas crentes.

A relação entre mortos e vivos é transformada na Reforma. E isso também altera o ato de doar e o sentido das fundações. A finalidade da fundação passa a ter nova definição, sendo caracterizada como dádiva para o próximo, como verdadeira caridade. Os mortos tornam-se exemplos que, com sua confissão, indicam o caminho para a salvação mediante a personificação da “fé verdadeira” e como recordação para os vivos. A cultura da memória sofre uma mudança de perspectiva, passando a ter uma nova formatação no sentido de dádiva, relação e comunicação mútuas. As fundações eliminam a separação entre mortos e vivos pelo entrelaçamento entre passado, presente e futuro, mas também pelo cruzamento da vida neste mundo com a vida eterna.⁴³

⁴² Testamento do conselheiro em Ulm Hans Burger, Arquivo da cidade de Ulm, B 951/12 N° 26 parte 1. Agradeço à Dr. Gudrun Litz, de Ulm, pela indicação para esse importante documento.

⁴³ Com relação à “vida eterna” como tema da fundação cf. a contribuição instrutiva de VOLZ, F. R. *Stiftung als Institution – ein Hinführung*. In: HAHN; KREUZER; SCHENK; SCHNEIDER-LUDORFF (eds.), 2008, p. 39-48.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

DIACONIA E CUIDADO NOS PRIMEIROS SÉCULOS DO CRISTIANISMO¹

Diaconia and caretaking in the first centuries of Christianity

Rodolfo Gaede Neto²

Resumo: Este artigo trata de práticas diaconais e de cuidado do ser humano desenvolvidas pelas comunidades cristãs dos primeiros séculos. Entre muitas formas de amor ao próximo exercitadas nesse período histórico, este texto referencia as seguintes: a) o ágape, através do qual se saciava a fome de grande número de pessoas empobrecidas; b) a solidariedade em situações emergenciais, como as epidemias; c) a hospitalidade, especialmente praticada em relação a pessoas forasteiras; d) a caixa comunitária, com cujos fundos se socorriam pessoas e grupos em situação de sofrimento; e) campanhas de ofertas, que expressavam a unidade da igreja através da solidariedade; f) e o sepultamento digno das pessoas, especialmente as empobrecidas e indigentes.

Palavras-chave: Diaconia. Ágape. Solidariedade. Hospitalidade.

Abstract: This article deals with diaconal practices and the caretaking of the human being developed by the Christian communities of the first centuries. Among the many forms of loving the neighbor practiced in this historic period, this text references the following: a) agape, through which a great number of poor people were fed; b) solidarity in emergency situations, such as epidemics; c) hospitality, especially practiced with regard to foreigners; d) a community box from which funds were taken to help people and groups in situations of suffering; e) offering campaigns which expressed the unity of the Church through solidarity; f) the dignified burial of people, especially of the impoverished and indigent.

Keywords: Diaconia. Agape. Solidarity. Hospitality.

Introdução

“Não repelirás o indigente, mas antes repartirás tudo com teu irmão, não considerando nada como teu, pois, se divides os bens da imortalidade, quanto mais o deves

¹ O artigo foi recebido em 10 de outubro de 2015 e aprovado em 23 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia, docente na área de Teologia Prática na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: rodolfo@est.edu.br

fazer com os corruptíveis”³. Essas palavras foram formuladas no final do primeiro século do cristianismo e constam num dos documentos mais antigos da catequese cristã, a Didaquê. Elas nos permitem ter uma noção do espírito solidário que reinava na vida das primeiras comunidades cristãs. As pessoas que passavam por necessidades eram alvo da atenção e da preocupação das pessoas irmanadas pela fé. O cuidado praticado entre os membros da comunidade torna-se o distintivo da igreja cristã dos primeiros tempos, a exemplo do que afirma o apóstolo Paulo: “Cooperem os membros, com igual cuidado, em favor uns dos outros. De maneira que, se um membro sofre, todos sofrem com ele; e se um deles é honrado, com ele todos se regozijam” (1Co 12.25s).

No texto que segue apresentamos algumas formas de cuidado ao ser humano exercitadas nos primeiros séculos da história da igreja cristã, a saber: a ceia do amor, a solidariedade em situações emergenciais, a hospitalidade, a *deposita pietatis*, as ofertas e o sepultamento.

A ceia do amor

A ceia do amor, uma refeição comunitária também conhecida como ágape, foi uma das práticas mais originais e relevantes na vida da comunidade cristã dos primeiros séculos. Duas razões mobilizavam a comunidade para promover diariamente essa ceia: alimentar as pessoas, especialmente as mais empobrecidas, e celebrar a Ceia do Senhor. Por várias décadas essas duas práticas estiveram vinculadas.⁴

Os documentos históricos indicam que a ceia do amor era realizada diariamente ao entardecer. Roloff entende que as refeições diárias das viúvas, mencionadas em At 6.1, estavam ligadas aos ágapes diários da comunidade.⁵ Diante da realidade de pobreza da maioria dos adeptos da religião cristã, instaurou-se no seio da comunidade a cultura da partilha: cada qual ofertava, de acordo com suas condições, alimentos e outros bens para uso comunitário. Dos alimentos trazidos, separavam-se o pão e o fruto da videira, pelos quais se dava graças com vistas à celebração da Ceia do Senhor.⁶

De acordo com Georg, além das funções mencionadas, a instituição das ceias comunitárias desempenhou papel significativo também na prática comunitária da hospitalidade: cristãos em viagem, como apóstolos e outras lideranças das igrejas, ao visitarem as diferentes cidades no desempenho de suas funções, encontravam nos ágapes acolhida fraternal.⁷

³ DIDAQUÊ – Catecismo dos primeiros cristãos [ou “Doutrina dos Apóstolos”]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 27.

⁴ GEORG, Sissi. *Diaconia e culto cristão: o resgate de uma unidade*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Centro de Recursos Litúrgicos, 2006. p. 48.

⁵ ROLOFF, Jürgen. Der Gottesdienst im Urchristentum. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph (Hrsg.). *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1995. p. 50.

⁶ GEORG, 2006, p. 48.

⁷ GEORG, 2006, p. 48.

O texto bíblico de At 6.1-7 faz referência a uma crise surgida no seio da comunidade de Jerusalém no que se refere às refeições comunitárias: as viúvas dos helenistas estavam sendo esquecidas no serviço diário de distribuição dos alimentos, provocando a murmuração desse segmento da igreja. O problema foi contornado com a designação de uma equipe para o serviço junto às mesas.

O apóstolo Paulo, porém, registra, bem antes disso, uma crise na comunidade de Corinto. O texto de 1Co 11.17-34 constitui uma importante fonte de informações sobre o ágape. O apóstolo constata o desvirtuamento do seu sentido social.⁸ O descuido para com a dimensão comunitária e social do ágape resultou em divisão, desigualdade e até morte, pois, de uma parte, havia pessoas bem nutridas e sadias, de outra, pessoas mal nutridas e doentes.⁹ O problema ocorria quando pessoas abastadas, que não estavam condicionadas a horários fixos de trabalho, chegavam mais cedo aos ágapes, comiam e se fartavam e até se embriagavam; enquanto isso as pessoas subordinadas, sujeitas ao cumprimento de jornadas de trabalho, como servos, servas, escravos e escravas, ao chegarem aos ágapes, já não encontravam alimentos. Paulo entende que quando, na comunidade cristã, as pessoas mais pobres são prejudicadas, o corpo comunitário fica lesado na sua unidade.¹⁰

Não demorou muito até que acontecesse a separação entre a refeição comunitária e a Ceia do Senhor. Segundo Philippi, esse fato causou prejuízo para as duas instituições: o ágape sem a eucaristia perdeu sua dimensão mística (sacramental) e a eucaristia sem o ágape perdeu a dimensão social.¹¹

A separação, porém, não impediu a continuação das refeições comunitárias e a recuperação de sua função social. As pessoas mais vulneráveis e empobrecidas (viúvas, escravos, escravas, servos, servas, pessoas idosas etc.) continuavam sendo convidadas para os encontros vespertinos¹², nos quais os diáconos prestavam regularmente serviço junto à mesa.

Para se ter ideia da importância da prática dos ágapes, observe-se a produção literária a seu respeito nos primeiros séculos. O tema é abordado nos escritos de Plínio, o jovem governador, Clemente de Alexandria (ano 150-211), Hipólito (*Tradição Apostólica*), Tertuliano (*Apologético*), Atanásio (295-373) e Agostinho, que escreve: “é que as nossas ágapes alimentam os pobres”¹³. Os seguintes documentos fazem

⁸ ROLOFF, 1995, p. 50.

⁹ SCHNEIDER, Nélío. Pecado e sacrifício na Ceia do Senhor: “Por isso há entre vós muitos fracos e doentes, e vários já dormiram” (1Co 11.30). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 2, p. 119-128, 1996.

¹⁰ SCHNEIDER, 1996, 119-128.

¹¹ PHILIPPI, Paul. Diakonie I: Geschichte der Diakonie. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. v. 8, p. 624.

¹² RUHFUS, Martin. *Diakonie-Lernen der Gemeinde*: Grundzüge einer diakonischen Gemeindepädagogik. Rothenburg: Ernst-Lange-Institut, 1991. p. 36.

¹³ GEORG, 2006, p. 51.

referência ao mesmo tema: Didascália dos Apóstolos¹⁴, Constituições Apostólicas¹⁵ e em relatos acerca da vida de mártires¹⁶.

Segundo Hipólito, os ágapes possuíam liturgia própria¹⁷, que era presidida pelo bispo e, na sua ausência, pelo diácono.¹⁸ No século III, havia plena consciência da função dessas refeições. Isso pode ser constatado na descrição que Tertuliano faz dos ágapes dos cristãos em comparação com as festas pagãs: as ceias do amor cristão são simples, modestas, sem bebedeiras e glotonarias, iniciadas e terminadas com oração. Nelas, os humildes gozam de uma consideração superior e, ao final, todas as pessoas saem com decência. As festas pagãs, por seu turno, costumam grandes quantias, há comida e bebida em exagero, muitas vezes dedicadas a deuses pagãos, e, ao final, as pessoas se retiram dali comportando-se de forma indigna.¹⁹

Solidariedade em situações emergenciais

Em uma carta conservada por Eusébio, o bispo Dionísio de Alexandria (falecido em 265) escreve sobre a peste que atingiu sua cidade e relata que os cristãos cuidaram dos doentes, sem fazer distinção entre cristãos e não cristãos. Segundo seu relato, os pagãos fugiam das pessoas infectadas, inclusive dos seus familiares, abandonavam os moribundos e deixavam os mortos jogados. Muitos cristãos morreram nesses cuidados, inclusive presbíteros, leigos e diáconos. Tomavam os moribundos no colo e no momento da morte “fechavam-lhes os olhos e a boca”. Preparavam os corpos com banho e os enterravam, e, muitas vezes, os sucediam na morte.²⁰

Em 312, a peste desafia os cristãos e sua prática solidária na Ásia Menor. Segundo o relato de Eusébio, novamente os cristãos foram os únicos que não fugiram, mas ajudaram as pessoas afetadas. Reuniam os famintos num único lugar da cidade e distribuía-lhes o pão. Relata-se que as pessoas não cristãs, observando isso, louvavam o Deus dos cristãos.²¹

Na metade do século 3, a peste invade a Etiópia. Em pouco tempo se espalha por todo o norte da África. O pânico invade a região, enquanto diariamente morre um incontável número de pessoas. Quem pode, foge, desesperadamente. Familiares infectados são deixados impiedosamente para trás. Crianças são colocadas para fora

¹⁴ SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph. Liturgie und Diakonie. *Gemeinsame Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen*, Berlin: Johannesstift, n. 27, p. 31-51, 1996.

¹⁵ SCHMIDT-LAUBER, 1996, p. 39.

¹⁶ LEIPOLDT, J. Agapen (Liebesmähler). In: GALLING, Kurt (Hrsg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1957. v. 1, p. 169s.

¹⁷ HIPÓLITO. Tradição Apostólica. In: NOVAK, Maria da Glória (trad.); GIBIN, Maucyr (intr.). *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 59.

¹⁸ GEORG, 2006, p. 51.

¹⁹ TERTULIANO. Apologético 39. In: FRÖHLICH, Roland. *Curso básico de história da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 20.

²⁰ EUSÉBIO DE CESAREIA. In: DELGADO, Argemiro Velasco (Org.). *História Eclesiástica II: Eusébio de Cesarea (Libro VI-X)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973. (VII, 22), p. 467-470.

²¹ EUSÉBIO, *História Eclesiástica* IX, 8, p. 568-572.

das casas. Surgem quadrilhas de saqueadores: enquanto nas cidades os mortos se amontoam, as casas são saqueadas.²²

Em Cartago, a peste chega em 253 com impressionante fúria. Culpam-se os cristãos pelo castigo que os deuses estão impondo à população. Há pouco haviam se encerrado violentas perseguições aos cristãos e agora o ódio da população novamente se levanta contra eles.²³

Nesse contexto aparece o bispo Cipriano. Reúne sua comunidade e a conclama a ajudar, em nome de Cristo, não só os cristãos, como também aqueles que tão ferrenhamente os perseguiram. Ele mesmo vai à frente da comunidade, vai às casas dos doentes. Cuida dos miseráveis, consola os moribundos, não pergunta se são cristãos ou não; só pergunta onde estão as pessoas atingidas pela peste, as abandonadas e solitárias. Ele vai ao encontro delas.²⁴

Ele não age de forma improvisada, mas organiza a comunidade, distribuindo as tarefas entre os membros, de acordo com o que cada um sabia fazer melhor. Vários desses ajudantes são também vítimas pela doença. Em toda parte estão os cadáveres amontoados, servindo de alimento para as aves de rapina.²⁵

Nessa situação, os cristãos, diferentemente dos não cristãos, procuram cumprir a sétima obra de misericórdia, observada no Antigo Egito: sepultar os mortos. Sepultavam não apenas os achegados, mas toda pessoa morta que encontravam. Com esse trabalho sistemático de sepultamento, os cristãos alcançaram algo que estava fora de sua compreensão: controlaram a epidemia, porque o enterro se tornou uma medida de higiene pública.²⁶

Hospitalidade

A hospitalidade era prática comum entre as pessoas das primeiras comunidades cristãs. A igreja, por força da perseguição, organizou-se em comunidades domésticas. Elas são mencionadas em At 12.12; Rm 16.5,23; 1Co 16.15,19; Cl 4.15; Fm 2. As pessoas cristãs abriam suas casas e permitiam que essas se tornassem locais de encontro e convívio da comunidade. Isso, por si só, é um indicativo de que a hospitalidade as identificava. Essa prática foi um fator relevante para a missão: as pessoas que viajavam de cidade em cidade divulgando a fé cristã podiam contar com a hospitalidade de irmãs e irmãos na fé. Por isso a hospitalidade é frequentemente referida no Novo Testamento²⁷ e na igreja antiga ela era requisito para a ocupação de cargos (1Tm 3.2; 5.10; Tt 1.8). Exemplo clássico de quem dependeu da hospitalidade das

²² VONHOFF, Heinz; HOFMANN, Hans-Joachim. *Samariter der Menschheit: Christliche Barmherzigkeit in Geschichte und Gegenwart*. München: Claudius-Verlag, 1977. p. 24.

²³ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 24.

²⁴ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 24.

²⁵ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 24.

²⁶ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 25.

²⁷ Cf. WEGNER, Uwe. Hospitalidade. In: GAEDE NETO, Rodolfo; PLETSCHE, Rosane; WEGNER, Uwe (Orgs.). *Práticas diaconais: subsídios bíblicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 48-68.

primeiras comunidades cristãs é o apóstolo Paulo. A hospitalidade de Áquila e Priscila possibilitou o trabalho missionário de Paulo em Corinto (cf. At 18).

A hospitalidade é uma das seis ações que compõem as assim chamadas *obras de misericórdia* ou *caridade*, referidas no texto bíblico que fundamenta a diaconia cristã (Mt 25.31-46): acolher as pessoas forasteiras (v. 35). Nelas o próprio Cristo pode ser encontrado.

Kjell Nordstokke, baseando-se em documentos da igreja antiga, afirma ser a hospitalidade um dos eixos da prática diaconal, ao lado da visitação. O primeiro eixo é um movimento de acolhida da outra pessoa e sua inclusão no próprio ambiente, principalmente na comunhão de mesa. O segundo eixo é o movimento de saída do ambiente próprio para ir ao encontro da outra pessoa, onde ela estiver, quando ela se encontra em situação de vulnerabilidade.²⁸

A Didaquê tematiza a hospitalidade em três de seus capítulos. Oferece orientações acerca dessa atividade diaconal: apóstolos e profetas devem ser recebidos como se fossem o próprio Cristo, porém devem ser considerados falsos profetas aqueles que permanecem por mais de dois dias na comunidade; a comunidade deve se empenhar em providenciar trabalho para o hóspede; a pessoa visitante que se tornar morador da cidade deve assumir seu sustento com os recursos de seu próprio trabalho; assim, após ter sido beneficiado com a hospitalidade da comunidade, o hóspede passará a ser colaborador da comunidade. O hóspede que segue viagem deverá receber da comunidade hospedeira “o pão necessário até a seguinte estação”²⁹ e ainda dinheiro, caso o objetivo seja ajudar pessoas necessitadas.³⁰

De acordo com informações de Clemente e Eusébio, comunidades como as de Corinto e de Roma foram caracterizadas como hospitaleiras.³¹

João Crisóstomo (falecido em 407 d.C.), em sua homilia sobre o Evangelho de Mateus, chama a atenção para a hospitalidade da comunidade de Antioquia: em metade do século 2 providenciava diariamente o sustento de três mil viúvas, pessoas doentes, forasteiras e demais necessitadas.³²

Gregório de Nissa (falecido em 394 d.C.), em sua homilia sobre o amor aos pobres e a beneficência, faz referência ao estrangeiro, descrevendo com impressionante plasticidade sua realidade de sofrimento:

O estrangeiro e o emigrado também não faltam. Por toda parte veem-se mãos estendidas buscando auxílio. Para eles, casa é o ar livre. Hospedaria, os pórticos e ruas e os lugares mais ermos da praça. À semelhança das corujas e dos mochos escondem-se nos buracos. Sua roupa são andrajos enrolados ao corpo; colheita, a decisão dos compadecidos; alimento, o que por acaso lhes cai nas mãos; bebida a das fontes que também é a dos animais; copo, o côncavo das mãos; despena, pregas da roupa se estas não dei-

²⁸ NORDSTOKKE, 2011, p. 244.

²⁹ Didaquê XI, p. 35.

³⁰ Didaquê, p. 36. Cf. também WEGNER, 2004, p. 61.

³¹ GEORG, 2006, p. 52.

³² WEGNER, 2004, p. 61.

xarem cair, mas reter o que foi posto; mesa, os joelhos dobrados; leito, o chão; banho, o rio ou lago, aquilo que Deus providenciou, comum a todos e natural. Para eles, vida errante e grosseira, não como era no princípio, mas tal como a fizeram a desgraça e a necessidade³³.

Nessa mesma homilia, Gregório de Nissa segue com um apelo à comunidade cristã:

A esses tais, ó jejuador, vem socorrer. Para com os irmãos infelizes, sê tu generoso. Aquilo que recusas a teu estômago, oferece-o ao faminto. Seja o temor de Deus o justo repartidor. Pela sábia abstinência, cura duas moléstias antagônicas: teu fastio e a fome do irmão [...]. Com palavras somente não se enriquecem os necessitados, deem-lhes casa, leito e mesa, é isto a palavra de Deus³⁴.

Gregório de Nazianzo (falecido em 390 d.C.), por sua vez, ao pregar sobre o amor aos pobres, procura sensibilizar a comunidade especificamente em relação ao sofrimento das pessoas leprosas, que se ressentem da falta de acolhimento:

Expulsos das cidades, expulsos das casas, praças, reuniões, das estradas, das assembleias [...] os fazemos voltar para nós, sem lhes atribuir um domicílio nem alimentação necessária, nem remédio para suas chagas, nem abrigo que cubra o doente com eficácia. Por isto vagueiam noite e dia, sem recursos, nus, sem lar, exibindo a moléstia, relatando com pormenores as coisas passadas, gritando ao Criador, usando uns membros em lugar dos que faltam, cuidando de cantar cantigas para atrair a misericórdia, pedindo um pouquinho de pão ou o menor pedaço de carne ou farrapos gastos que possam esconder seu pudor ou amenizar-lhes as chagas [...] Se tendes confiança em mim, ó servos de Cristo, meus irmãos e co-herdeiros, enquanto ainda temos tempo, vamos visitar a Cristo, servir a Cristo, alimentar o Cristo, vestir o Cristo, *recolher o Cristo*, a Cristo honrar³⁵.

Outro testemunho voltado à prática da hospitalidade cristã vem do século 2: Aristides escreve em sua Apologia (cap. 15.7) que os cristãos “não desprezam as viúvas [...] Aquele que tem, dá, sem inveja àquele que não tem. Quando encontram um estrangeiro, levam-no para dentro de suas casas e alegram-se com ele como se fosse um verdadeiro irmão [...]”³⁶.

O imperador Juliano, o apóstata, (361-363 d.C.), apesar de ser inimigo dos cristãos, reconhece, em sua Epístola a Arsácio, o modo de vida solidário dos cristãos:

Será que não entendemos que o ateísmo (referindo-se ao cristianismo) foi promovido de modo mais eficiente pelo humanitarismo (dos cristãos) para com os estranhos e pelos

³³ FIGUEIREDO, Fernando Antônio (editor). *Os Padres da Igreja e a questão social*. Homilias de Basílio Magno, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 25.

³⁴ FIGUEIREDO, 1986, p. 25s.

³⁵ FIGUEIREDO, 1986, p. 42-63.

³⁶ WEGNER, 2004, p. 61.

cuidados (dos cristãos) com os enterros dos mortos? [...] Os ímpios galileus alimentam, além dos seus pobres, também os nossos [...]”³⁷.

Deposita Pietatis

“E perseveravam na doutrina dos apóstolos, e na comunhão, no partir do pão e nas orações” (At 2.42) registra os quatro pilares da vida comunitária em Jerusalém: doutrina dos apóstolos, comunhão, partir do pão e oração. Dois deles se referem à distribuição de bens: comunhão e partir do pão. O termo comunhão é tradução do grego *koinonia*, que significa partilha. A ênfase nessas ações deve-se à realidade de que a grande maioria dos membros da igreja se constituía de pessoas pobres. No caso da comunidade de Jerusalém, a maioria era formada por escravos, diaristas, mendigos, artesãos.³⁸ Portanto a partilha caracteriza a igreja dos primeiros séculos.

Diferentemente da comunidade dos essênios, em Qumran, onde a partilha dos bens era obrigatória, para os cristãos a *koinonia* não tem a obrigatoriedade como base. Justino anima a comunidade a doar espontaneamente: “Os que possuem alguma coisa e queiram, cada um conforme sua livre vontade, dê o que bem lhe parece, e o que for recolhido entregue-se ao presidente”³⁹.

O mesmo Justino, que escreveu sua Apologia em torno do ano 150 d.C., afirma: “O diácono é um cuidador para todos que estão na cidade [...] Nós, quando podemos, ajudamos a todos que têm necessidades”⁴⁰. Digno de nota é o fato de que não se fazia seleção de beneficiários; o critério da ajuda era a necessidade das pessoas, indistintamente. A expressão “quando podemos” alude à condição da existência ou não de recursos para essa finalidade. Esses precisam ser arrecadados para, depois, serem distribuídos. A forma institucionalizada de arrecadação e partilha de bens parece ter sido a caixa comum da comunidade, que se tornou conhecida pelo sugestivo nome de *deposita pietatis*.

Orígenes escreve sobre o objetivo da caixa comunitária: resgatar a dignidade das pessoas e procurar entender as causas da pobreza. Da mesma forma, escreve sobre os critérios que devem orientar a distribuição dos recursos da caixa: a ajuda não deve ser igual para todas as pessoas; há as que precisam mais e as que precisam menos.⁴¹

Tertuliano menciona a caixa comunitária em sua obra *Apologético* 39. Esse documento faz supor que o recolhimento do dinheiro para esse fundo se dava por ocasião dos ágapes.⁴²

Quem eram especificamente os beneficiários e as beneficiárias da *deposita pietatis*? Nos escritos de Tertuliano pode-se perceber que as pessoas pobres são o alvo

³⁷ WEGNER, 2004, p. 62.

³⁸ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisa da história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 159-172.

³⁹ JUSTINO, *Apologia* I, 67.6, p. 83.

⁴⁰ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 23.

⁴¹ HARNACK, Adolf von. *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. Aufl. Leipzig: Verlages-KG, 1924. p. 181s.

⁴² TERTULIANO, *Apologético* 39, p. 20.

prioritário das ações solidárias das comunidades cristãs. Considerando que a maioria dos membros da igreja tinha sua origem nas camadas mais pobres da população⁴³, pode-se inferir que a necessidade de ajuda representava uma causa de grande dimensão. Tertuliano menciona as pessoas pobres no contexto da morte; menciona jovens pobres e órfãos, escravos que envelheceram, náufragos e prisioneiros.⁴⁴ O mesmo Tertuliano descreve o destino dos recursos da *deposita pietatis*:

para nutrir e sepultar (dignamente) os pobres, para socorrer meninos e meninas que não têm recursos nem pais, ou os servos (escravos) que ficaram idosos, ou ainda os náufragos. E se alguns cristãos sofrem nas minas, nas ilhas, nas prisões, unicamente por causa do nosso Deus, eles se tornaram os filhos queridos da religião que confessaram⁴⁵.

Entretanto, há um público especialmente vulnerável no início da era cristã: as crianças. Crianças não desejadas e as nascidas fora do matrimônio eram enjeitadas.⁴⁶ De acordo com esse costume, amplamente difundido na Grécia e no Império Romano, as crianças eram, em grande medida, descartáveis.⁴⁷ Principalmente as meninas eram vítimas do enjeitamento, respectivamente da morte logo após o nascimento. Esse fato é testemunhado, entre outros, por uma carta do ano 1 a.C., escrita por um trabalhador migrante egípcio para sua mulher, grávida, que ficara em casa: “[...] Se deres à luz a um menino, deixe-o viver; mas se for menina, enjeite-a [...]”⁴⁸.

Muitas das crianças abandonadas morriam. Outras eram criadas para serem escravas. Os rapazes eventualmente eram obrigados a se tornar gladiadores e as moças eram exploradas na prostituição.⁴⁹ Wolfgang Stegemann acrescenta que essas crianças eram um bom investimento financeiro para pessoas abastadas, que as criavam para explorá-las mais tarde como escravos.⁵⁰ Uma prática especialmente brutal contra as crianças enjeitadas é relatada por um contemporâneo de Jesus, Sêneca, o Velho: “Mendigos profissionais recolhiam crianças abandonadas, mutilavam-nas e depois exploravam seu estado lastimável para conseguir esmolas”⁵¹.

Os órfãos, dada a sua vulnerabilidade, são recomendados ao cuidado da comunidade em muitos textos antigos (Herma, Aristides, Justino etc.). Sua sobrevivência fora do cristianismo praticamente era possível apenas na prostituição ou na escravidão.⁵²

⁴³ BEYREUTHER, Erich. *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*. 3. Aufl. Berlin: Wichern-Verlag, 1983. p. 12.

⁴⁴ TERTULIANO, *Apologético* 39.

⁴⁵ TERTULIANO, *Apologético* 39, p. 20.

⁴⁶ STEGEMANN, Wolfgang. *Lasset die Kinder zu mir kommen: Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinder-evangeliums*. In: SCHOTTRUFF, Willy; STEGEMANN, Wolfgang (Hrsg.). *Traditionen der Befreiung*. München: Chr. Kaiser, 1980, v. 1, p. 121s.

⁴⁷ STEGEMANN, 1980, p. 121.

⁴⁸ WEBER, Hans-Ruedi. *Jesus e as crianças: subsídios bíblicos para estudo e pregação*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 11.

⁴⁹ WEBER, 1986, p. 11.

⁵⁰ STEGEMANN, 1980, p. 121.

⁵¹ WEBER, 1986, p. 11.

⁵² GEORG, 2006, p. 55.

Nesse contexto, a comunidade cristã, além de sustentar e educar órfãos, providenciava novos pais para órfãos cristãos.⁵³ Portanto praticava-se a *diaconia da adoção*. Orígenes (falecido em 253/4) foi adotado por uma mulher cristã.⁵⁴ Também filhos de mártires foram adotados.⁵⁵ Lactâncio (início do séc. 4) diz que os cristãos, em vista do martírio, não devem renunciar à fé por causa da preocupação com os filhos e as filhas, porque “a esses não faltará proteção e ajuda”⁵⁶.

Mais uma categoria de pessoas que recebeu ajuda das comunidades cristãs no período da igreja antiga são as viúvas, também por causa da sua extrema vulnerabilidade. Elas, em regra, são mencionadas ao lado dos órfãos (Tg 1.27). Tiago ressalta a necessidade de visitar órfãos e viúvas. De modo particular, as pobres e as que têm muitos filhos. Sua vulnerabilidade deve-se ao fato de não mais poderem contar com a provisão de seus maridos. Assim, passaram a depender das ofertas dos membros da comunidade. Foram chamadas de “altar de Deus”⁵⁷.

Os recursos da *deposita pietatis* também eram importantes no contexto da escravidão. “Nas comunidades cristãs dos primeiros três séculos havia um número surpreendentemente elevado de escravos.”⁵⁸ Algumas vezes, a comunidade cristã pagou resgates de escravos com os fundos da caixa comunitária. De modo especial, a comunidade assumia os cuidados pelos escravos idosos.⁵⁹

Os escravos integram a comunidade cristã, podendo tornar-se líderes da mesma.⁶⁰ Harnack cita nomes de líderes cristãos que foram escravos: Pio, irmão de Hermas; Calisto, diácono e depois bispo; e talvez também Eusébio de Cesareia.⁶¹

Paulo, quando escreve a Filemom, não pede a libertação do escravo Onésimo, mas pede a esse líder da igreja-doméstica que trate Onésimo como irmão (Fm 2). Paul Philippi afirma que a igreja antiga caracterizou-se por transformar a relação patrão-escravo em irmão-irmão, sendo que “escravos podiam até tornar-se bispos”⁶².

Os fundos da caixa comunitária dos primeiros séculos do cristianismo destinavam-se também para socorrer naufragos. Nas cidades portuárias, onde se encontravam as primeiras comunidades cristãs, era comum a existência de sobreviventes de naufrágios. O uso das vias marítimas era comum na região, e os naufrágios aconteciam com certa frequência. Os naufragos estavam entre os mais desprotegidos e pobres, já que se encontravam em terra estranha, sem conhecidos, familiares e sem bens.⁶³

Grande dedicação foi demonstrada também em relação às pessoas presas.

⁵³ HAMMAN, A. G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 134.

⁵⁴ Cf. EUSÉBIO, *História Eclesiástica* IV, 2, p. 197s.

⁵⁵ HARNACK, 1924, p. 185.

⁵⁶ HARNACK, 1924, p. 185.

⁵⁷ HAMMAN, 1997, p. 136s e HARNACK, 1924, p. 185.

⁵⁸ LOHFINK, Gerhard. *Como Jesus queria as comunidades? A dimensão social da fé cristã*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 132.

⁵⁹ GEORG, 2006, p. 55.

⁶⁰ LOHFINK, 1986, p. 132.

⁶¹ HARNACK, 1924, p. 192.

⁶² PHILIPPI, 1980, p. 625.

⁶³ HAMMAN, 1997, p. 31.

Luciano de Samosata, em seu escrito satírico sobre o fim da vida do prisioneiro Peregrino (cerca de 170 d.C.), ridiculariza os cristãos por causa do seu zelo por esse irmão encarcerado. Escreve:

Quando ele estava preso, os cristãos, considerando este fato uma infelicidade acontecida a todos eles, tentaram o possível e o impossível para tirá-lo da prisão. Como não lhes foi possível, pelo menos não lhe deixaram faltar nada em tratamento e cuidado. Já ao romper do dia viam-se ao redor da prisão mulheres velhas viúvas e órfãos jovens. Os nobres entre eles até subornavam os guardas e passavam noites inteiras com ele. Também foram trazidas boas refeições e feitas conversações sagradas [...] Até veio gente de várias cidades da Ásia mandada pelos cristãos de lá, para ajudá-lo, para serem seus defensores no tribunal e para o consolar. Pois esta gente, sempre que tais coisas atingem sua comunidade, é de uma atividade e atuação incompreensíveis, e não poupa esforços nem despesas. Por isso foi enviada também a Peregrino uma vultuosa soma de dinheiro e, deste modo, ele conseguiu bons rendimentos⁶⁴.

Em meados do século III, por ocasião de uma epidemia de peste no norte da África, o bispo Cipriano, de Cartago, além de se engajar na ajuda incessante às vítimas da peste, promoveu uma campanha financeira em sua comunidade, com um resultado surpreendentemente elevado, com o objetivo de libertar um grupo de pessoas presas e escravizadas por quadrilhas de assaltantes na Numídia. Ao enviar o dinheiro aos bispos da Numídia, em 253, anexa uma carta em que afirma: “Nos nossos irmãos presos devemos enxergar Cristo e libertá-lo do perigo da escravidão, porque ele nos salvou do perigo da morte”⁶⁵.

O bispo Cipriano estava preocupado com os presos em sentido geral. Em consequência da perseguição às pessoas cristãs, muitos irmãos na fé se tornavam prisioneiros. Em relação a esses, ele recomenda cuidado, “para que nada lhes falte em víveres, vestuário e dinheiro”⁶⁶. O exemplo de Cipriano despertou em muitos a solidariedade em relação aos encarcerados, chegando ao ponto de alguns cristãos venderem sua própria liberdade para, com o dinheiro arrecadado, libertar outros. “Deixam-se algemar para que outros possam estar livres.”⁶⁷

Significado especial tem o apoio espiritual dado às pessoas que se tornavam prisioneiras por causa da fé. Em Cartago, diáconos assumiram um serviço carcerário permanente. Algumas informações a esse respeito foram registradas pela mártir Perpétua, em seus relatos da prisão. Alguns diáconos se tornavam funcionários dos presídios para, assim, estar mais próximos dos irmãos presos e poder servi-los em sentido espiritual e material. Com isso correm diariamente o risco de ser denunciados

⁶⁴ LUCIANO, *Peregrinus* 12s, apud LOHFINK, 1986, p. 222s.

⁶⁵ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 25; CIPRIANO, *Ep.* 62.76-79, apud PHILIPPI, 1980, p. 625.

⁶⁶ WILGES, Irineu. *A história e doutrina do diaconato até o concílio de Trento*. Petrópolis: Vozes, 1970. p. 213.

⁶⁷ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 25.

e também encarcerados.⁶⁸ Os diáconos Tércio e Pompônio serviram Perpétua e Felicidade na prisão, nos anos 202/203.⁶⁹ Perpétua escreve:

Fomos jogados no cárcere e eu fiquei assustada porque nunca havia experimentado tal escuridão. Ó dia horrível! Um calor insuportável, pois, as pessoas eram jogadas aos montes para dentro, pelos soldados; e, por fim, também me torturava a preocupação com minha criança. Então, os bons diáconos Tércio e Pompônio, que nos serviam, nos alcançaram com dinheiro, para que pudéssemos, por algumas horas, nos refrescar num lugar melhor do cárcere⁷⁰.

Um exemplo para o serviço carcerário é também a história do eremita Antônio de Keman. Numa idade de 60 anos, ele abandona sua capela no deserto e acompanha um grupo de cristãos prisioneiros até Alexandria, onde deveriam ser julgados. Durante meses, Antônio está com eles nas salas de julgamento. Ele consola os condenados, cuida dos doentes, levanta os desanimados. E sempre de novo ele vai com eles aos tribunais e fica com eles até o instante da morte.⁷¹

Antônio torna-se conhecido. Sua idade e idoneidade lhe rendem a confiança, mesmo dos agentes de segurança. Assim, ele ganha acesso aos cárceres, visita as pessoas aprisionadas, distribui pão entre elas e as consola com oração e aconselhamento. Preocupa-se com as pessoas doentes, feridas e mutiladas. Nenhum trabalho lhe parece sobrecarga. Mesmo nas minas, onde as pessoas condenadas prestam serviços forçados, ele entra. E pode acontecer que o monge seja flagrado pelos guardas substituindo alguém muito cansado no trabalho.⁷²

A situação das pessoas cristãs condenadas ao trabalho nas minas era uma preocupação de toda a comunidade cristã. Documentos da época atestam que os trabalhos forçados eram de dez anos, que as pessoas eram marcadas a ferro em brasa, trabalhavam acorrentadas, havia revezamento por turno para não interromper o trabalho, o ar era irrespirável, o calor sufocante, as pessoas adoeciam e os guardas eram impiedosos.⁷³ A comunidade economizava para sustentar essas pessoas cristãs ou mesmo para libertá-las. Ela também orava por seus presos.

Vários são os pais da igreja que tratam do serviço da visitação às pessoas aprisionadas nessa época, entre eles Inácio, Aristides, Tecla, Clemente.⁷⁴

“A Igreja no século III era uma *força financeira a serviço dos pobres*, a tal ponto que ela suscitou a inveja e cobiça por parte das autoridades e funcionários do Império Romano.”⁷⁵ De acordo com Hoornaert, a comunidade de Roma, no tempo do bispo Cornélio (ano 250), alimentava 1.500 viúvas e necessitados, além de sustentar:

⁶⁸ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 26.

⁶⁹ HAMMAN, 1997, p. 141.

⁷⁰ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 26.

⁷¹ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 26.

⁷² VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 26.

⁷³ HAMMAN, 1997, p. 143.

⁷⁴ HAMMAN, 1997, p. 141.

⁷⁵ HOORNAERT, 1986, p. 217.

um bispo, 46 presbíteros, sete diáconos, sete subdiáconos, 42 acólitos (assistentes dos bispos), 52 exorcistas, leitores e hostiários.

A gestão da caixa comunitária cabia aos diáconos. Aliás, o caráter administrativo do cargo de diácono fica claro no escrito *Tradição Apostólica*, de Hipólito. Também Ambrósio (falecido em 397) escreve que os diáconos administram os bens da igreja. Podia tratar-se da movimentação de tesouros consideráveis, dado o grande volume de contribuições arrecadadas e o grande número de pessoas que recebiam ajuda, o que justifica a insistência no perfil adequado de pessoas que viessem a ocupar os cargos de bispo e diácono: deviam ser pessoas honestas e livres de ganância (1 Tm 3; Tt 1; Didaquê XV.1, p. 40). As pessoas que assumiam a responsabilidade de administrar as caixas comunitárias tornavam-se reconhecidas. “A gestão desses bens era confiada a um diácono e logo ao arceidiago (arquidiácono)”, tornando-se ele a primeira pessoa depois do bispo, e seu sucessor natural.⁷⁶ Não faltaram críticas a administradores infieis: o bispo Cipriano faz menção a desvios de dinheiro.⁷⁷ Orígenes evoca a cena dos cambistas do templo de Jerusalém para criticar bispos, presbíteros e diáconos que “só procuram seu proveito próprio”⁷⁸.

Na igreja antiga, em sentido geral, havia consciência de que a caixa comunitária era *patrimonium pauperum*⁷⁹, ou seja, pertencia aos pobres. Nesse contexto, Eusébio⁸⁰ conta a história do diácono Lourenço, que, no ano de 258, sob a perseguição do imperador Valeriano, foi pressionado pelo prefeito da cidade de Roma a entregar os bens da igreja para o governo. A tradição conservou a história que segue.

Lourenço foi um conhecido diácono da igreja antiga. Foi um dos sete diáconos da cidade de Roma, morto no ano de 258. Em 257, o imperador Valeriano publicou seus vereditos contra os cristãos. O prefeito de Roma, imaginando que a igreja tivesse grandes tesouros guardados, resolveu confiscá-los, alegando que o imperador necessitava deles para manter seus exércitos. Lourenço, diácono responsável pela guarda dos recursos da igreja e sua distribuição entre os pobres, pediu um tempo ao prefeito, dizendo que precisava organizar todos os tesouros da igreja para entregá-los todos juntos. O prefeito consentiu. Lourenço saiu, então, por toda a cidade, reuniu as pessoas pobres, doentes, idosos, cegas, aleijadas, mutiladas, leprosas, mendigas, órfãs e viúvas, pessoas essas sustentadas pela igreja, colocou todo mundo em fila e mandou chamar o prefeito. Este, ao ver aquela assembleia interminável de miseráveis, irado, perguntou do que se tratava. Foi quando Lourenço respondeu: “Esses aí são o tesouro da igreja, que lhe quero entregar”⁸¹. Essa atitude custou-lhe a vida: a tradição conta que, por ordem do prefeito de Roma, Lourenço foi queimado vivo, lentamente, sobre

⁷⁶ HAMMAN, 1997, p. 145.

⁷⁷ PHILIPPI, 1980, p. 625.

⁷⁸ HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 219s.

⁷⁹ METTE, Norbert. Trabalho caritativo: pontos de vista prático-sistemáticos. In: EICHER, Peter (Ed.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 936.

⁸⁰ EUSÉBIO, *História Eclesiástica VI*, 43, p. 423.

⁸¹ EUSÉBIO, *História Eclesiástica VI*, 43, p. 423.

uma grelha, no dia 10 de agosto. O martírio de Lourenço lembra que as pessoas mais miseráveis são o tesouro da igreja.

Campanhas de solidariedade

As comunidades cristãs dos primeiros tempos ajudavam-se mutuamente através de ofertas. Exemplo clássico para isso é a campanha que o apóstolo Paulo realizou entre as comunidades gentílico-cristãs da Macedônia para socorrer a comunidade de Jerusalém, de origem judaica, empobrecida sob o governo do imperador romano Cláudio, nos anos 41-54 (At 11.27-30; 2Co 8-9; Rm 15.26).

A solidariedade entre comunidades é um fator de unidade da igreja. Especialmente a coleta motivada por Paulo, numa situação conflituosa (ameaça de cisma), por causa das diferenças entre o cristianismo de origem gentílica e o cristianismo de origem judaica, é um sinal em favor da unidade da jovem igreja cristã.⁸²

A história dos primeiros séculos indica também Roma como comunidade exemplar no apoio financeiro a outras comunidades.

Vale registrar que, embora houvesse intensa preocupação de cuidado entre as comunidades cristãs, essas não estavam fechadas em si mesmas. Vários são os exemplos que atestam a solidariedade também em relação a pessoas fora da família das pessoas batizadas. É o caso, por exemplo, do bispo Cipriano, que, ao socorrer as pessoas vitimadas pela peste, não perguntava pela sua pertença religiosa.⁸³ O bispo Dionísio de Alexandria (falecido em 265) escreve sobre a peste que atingiu sua cidade e relata que os cristãos cuidaram dos doentes sem fazer distinção entre cristãos e não cristãos.⁸⁴ Esse tipo de atitudes se fundava em princípios da fé cristã, como: amar os inimigos, orar pelos perseguidores (Mt 5.44), hospitalidade em relação a estrangeiros (Hb 13.2).⁸⁵

Sepultamento

No mundo contemporâneo das primeiras comunidades cristãs, deixar alguém sem sepultamento era considerado um castigo para a pessoa falecida ou para seus familiares.⁸⁶ Um documento da época de Jesus informa que os romanos, nas suas execuções, negavam os corpos dos crucificados aos familiares, como forma de punição.⁸⁷ Nas perseguições aos cristãos, os perseguidores recusam-se a entregar os corpos dos mártires, deixando-os, sob vigilância militar, jogados ao tempo como alimento para

⁸² METTE, 1993, p. 937.

⁸³ VONHOFF; HOFMANN, 1977, p. 24.

⁸⁴ GEORG, 2006, p. 59.

⁸⁵ Cf. HAMMAN, 1997, p. 79.

⁸⁶ HAMMAN, 1997, p. 140.

⁸⁷ REIMER, Ivoni Richter. Lembrar, transmitir, agir: mulheres nos inícios do cristianismo. *RIBLA*, Petrópolis, n. 22, p. 53, 1995.

os animais. Mesmo sob pagamento, os cristãos não conseguiam livrar os irmãos falecidos dessa sorte.⁸⁸

Certamente a amarga experiência dos cristãos de verem seus mártires serem privados do direito a um sepultamento digno veio a aguçar seu senso de responsabilidade em relação ao sepultamento. Iniciam algo inusitado: como indivíduos ou como comunidade, assumem tanto os sepultamentos dos cristãos, quanto daquelas pessoas não cristãs que morrem na pobreza e no abandono.⁸⁹ Era bastante comum que peregrinos não cristãos aparecessem mortos, sem ter alguém que cuidasse de seu enterro. “Quando um pobre deixa este mundo, e um irmão fica sabendo, ele se encarrega do sepultamento daquele, segundo seus meios.” Essa orientação de Aristides (escrita entre os anos 117 e 138) indica que o sepultamento digno dos pobres pode ser tarefa de indivíduos.⁹⁰ Mas Tertuliano vê nisso também uma responsabilidade comunitária.⁹¹

A determinação dos cristãos em defender o enterro digno para todas as pessoas fundamentava-se na compreensão de que cada ser humano foi criado segundo a imagem do Criador. Lactâncio escreve no início do século IV:

Nós não permitiremos que a imagem e criação de Deus sejam lançadas aos animais ferozes e pássaros como presa, porém, a devolveremos à terra, donde vieram, e nós iremos também cumprir a tarefa [de sepultar os mortos] na pessoa desconhecida, em lugar dos seus parentes, ali onde estes faltam⁹².

O sepultamento digno de qualquer pessoa, e, em especial, o sepultamento de pessoas pobres, contava entre as tarefas específicas dos diáconos. Em cidades litorâneas era comum encontrar cadáveres abandonados, vítimas de naufrágios. Cabia aos diáconos procurá-los, vesti-los, enfeitá-los e enterrá-los.⁹³ Também o cuidado pelo cemitério e sua administração têm feito parte das tarefas dos diáconos nos primeiros séculos. Zeferino, bispo de Roma (198-217), incumbiu Calisto da administração do cemitério.⁹⁴ Ambrósio escreve, no século IV, que os diáconos são guardas do cemitério dos mártires.⁹⁵

Na compreensão cristã, o sepultamento não representava a despedida da pessoa falecida do círculo da comunidade cristã, mas, antes, o ingresso na igreja triunfante.⁹⁶

⁸⁸ HAMMAN, 1997, p. 211.

⁸⁹ GEORG, 2006, p. 97.

⁹⁰ ARISTIDES, *Apologia 15*, apud HAMMAN, 1997, p. 140.

⁹¹ GEORG, 2006, p. 97.

⁹² HARNACK, 1924, p. 191.

⁹³ HAMMAN, 1997, p. 140. Cf. também STARNITZKE, Dierk. *Diaconia: fundamentação bíblica – concretizações éticas*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 46.

⁹⁴ WILGES, 1970, p. 208.

⁹⁵ WILGES, 1970, p. 218.

⁹⁶ GEORG, 2006, p. 99.

Conclusão

A igreja dos primeiros séculos ofereceu ao mundo testemunhos vigorosos da fé cristã. As violentas e constantes perseguições não conseguiram inibir ou sufocar a manifestação da fé que tem como fundamento o Deus da graça e do amor. Esse Deus fez-se carne na pessoa de Jesus de Nazaré, que veio, não para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (Mc 10.45). Sua forma de servir foi a de estar solidariamente com as pessoas doentes, empobrecidas, fragilizadas, famintas, forasteiras, pessoas com deficiência, crianças, mulheres discriminadas.

A forma como Jesus agiu inspirou as comunidades cristãs dos primeiros séculos na estruturação de atividades de cuidado em relação ao ser humano que se encontrava em situação de vulnerabilidade. Entre muitas iniciativas diaconais, referenciamos neste artigo a prática do ágape, através da qual se saciava a fome de grande número de pessoas empobrecidas; a solidariedade em situações emergenciais, como as epidemias; a hospitalidade, especialmente praticada em relação a pessoas forasteiras; a caixa comunitária, com cujos fundos se socorria pessoas e grupos em situação de sofrimento; campanhas de ofertas, através das quais se expressavam a unidade e a solidariedade da igreja; e o sepultamento digno das pessoas, especialmente as empobrecidas e indigentes.

Ações diaconais e de cuidado exercitadas pelas comunidades cristãs dos primeiros séculos são sinal da presença do reino de Deus neste mundo. Inaugurado por Cristo, esse reino é a única causa da igreja. Testemunhos da sua presença apontam sempre para um outro mundo possível, de bem-estar para toda gente; e são inspiradores para comunidades cristãs em qualquer época. A igreja dos tempos atuais necessita conhecer esses testemunhos e deixar-se inspirar por eles, para uma atuação vigorosa com vistas à transformação de realidades injustas.

Referências

- BEYREUTHER, Erich. *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*. 3. Aufl. Berlin: Wichern-Verlag, 1983.
- DIDAQUÊ – Catecismo dos primeiros cristãos [ou “Doutrina dos Apóstolos”]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. In: DELGADO, Argemiro Velasco (Org.). *História Eclesiástica II: Eusebio de Cesarea (Libro VI-X)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- FIGUEIREDO, Fernando Antônio (editor). *Os Padres da Igreja e a questão social*. Homilias de Basílio Magno, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GEORG, Sissi. *Diaconia e culto cristão: o resgate de uma unidade*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Centro de Recursos Litúrgicos, 2006.
- HAMMAN, A. G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulus, 1997.
- HARNACK, Adolf von. *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4. Aufl. Leipzig: Verlages-KG, 1924.

- HIPÓLITO. Tradição Apostólica. In: NOVAK, Maria da Glória (trad.); GIBIN, Maucyr (intr.). *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*: liturgia e catequese em Roma no século III. Petrópolis: Vozes, 1971.
- HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HOORNAERT, Eduardo. As comunidades cristãs dos primeiros séculos. In: PINSKY, Carla Bassenezi; PINSKY, Jaime. *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 81-95.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisa da história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1983.
- JUSTINO, Apologia I. In: NOVAK, Maria da Glória. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 79-83.
- LEIPOLDT, J. Agapen (Liebesmähler). In: GALLING, Kurt (Hrsg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr. 1957. v. 1, p. 151s.
- LOHFINK, Gerhard. *Como Jesus queria as comunidades?* A dimensão social da fé cristã. São Paulo: Paulinas, 1986.
- METTE, Norbert. Fazer da terra um céu – Diaconia na Igreja Primitiva. *Concilium*, Petrópolis, n. 218, p. 45-52, 1988.
- METTE, Norbert. Trabalho caritativo: pontos de vista prático-sistemáticos. In: EICHER, Peter (Ed.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 935-952.
- PHILIPPI, Paul. Diakonie I: Geschichte der Diakonie. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980; v. 8, p. 621-644.
- REIMER, Ivoni Richter. Lembrar, transmitir, agir: mulheres nos inícios do cristianismo. *RIBLA*, Petrópolis, n. 22, p. 45-59, 1995.
- ROLOFF, Jürgen. Der Gottesdienst im Urchristentum. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph (Hrsg.). *Handbuch der Liturgik*: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1995. p. 43-71.
- RUHFUS, Martin. *Diakonie-Lernen der Gemeinde*: Grundzüge einer diakonischen Gemeindepädagogik. Rothenburg: Ernst-Lange-Institut, 1991.
- SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph. Liturgia e Diakonie. *Gemeinsame Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen*, Berlin: Johannesstift, n. 27, p. 31-51, 1996.
- SCHNEIDER, Nélio. Pecado e sacrifício na Ceia do Senhor: “Por isso há entre vós muitos fracos e doentes, e vários já dormiram” (1Co 11.30). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 2, p. 119-128, 1996.
- STARNITZKE, Dierk. *Diaconia: fundamentação bíblica – concretizações éticas*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- STEGEMANN, Wolfgang. Lasset die Kinder zu mir kommen: Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums. In: SCHOTTROFF, Willy; STEGEMANN, Wolfgang (Hrsg.). *Traditionen der Befreiung*. München: Chr. Kaiser, 1980. v. 1, p. 114-144.
- TERTULIANO. Apologético 39. In: FRÖHLICH, Roland. *Curso básico de história da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- VONHOFF, Heinz; HOFMANN, Hans-Joachim. *Samariter der Menschheit*: Christliche Barmherzigkeit in Geschichte und Gegenwart. München: Claudius-Verlag, 1977. p. 24s.
- WEBER, Hans-Ruedi. *Jesus e as crianças*: subsídios bíblicos para estudo e pregação. São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- WEGNER, Uwe. Hospitalidade. In: GAEDE NETO, Rodolfo; PLETSCHE, Rosane; WEGNER, Uwe (Orgs.). *Práticas diaconais: subsídios bíblicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 48-68.
- WILGES, Irineu. *A história e doutrina do diaconato até o concílio de Trento*. Petrópolis: Vozes, 1970.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A DIACONIA/CARITAS MODERNA: A TEOAGAPIA INSTITUCIONALIZADA¹

The modern Diakonia/Caritas: the institutionalized Theogapy

Helio Aparecido Campos Teixeira²

Resumo: *Introdução:* A teogapia se constitui num corpo de abordagens hermenêuticas acerca do amor de Deus que encerra abordagens interdisciplinares, passando do campo estritamente teológico às teorias dos imperativos morais, da dádiva e da personalidade, além de seus reflexos nas teorias contemporâneas do serviço social. *Objetivo:* Considerar as significações da teogapia pela ótica de sua institucionalização a partir do século XIX, inicialmente na Europa, elaborada no enfrentamento da assim chamada *questão social*. *Métodos:* Pesquisa histórico-sistemática, de caráter exploratório, com orientação analítico-descritiva. *Resultados:* Partindo da constatação histórico-sociológica, uma teogapia surge como um conceito hermenêutico apropriado para a avaliação da constituição das práticas sociais cristãs como organizações vinculadas às situações de escassez, seja ela material ou espiritual. *Conclusão:* Na noção aqui construída teoricamente, a conceituação teogápica funda-se como epifenômeno teológico e social da gratuidade corporificada na ação social dos grupos eclesiais.

Palavras-chave: Diaconia. Caritas. Teogapia. Modernidade.

Abstract: *Introduction:* The Theogapy is a body of hermeneutical concerning of the love of God terminating interdisciplinary approaches, moving from strictly theological field to theories of moral imperatives, the gift and personality as well as your reflexes in contemporary theories of social service. *Objective:* To consider the meanings of Theogapy through the eyes of its institutionalization since the nineteenth century, initially in Europe, made in combating the so-called *Social Question*. *Methods:* Historical and Systematic research, exploratory, with analytical-descriptive orientation. *Results:* From the historical-sociological finding a Theogapy emerges as an appropriate hermeneutical concept for assessing the constitution of Christian social practices as organizations linked to poor conditions, whether material or spiritual. *Conclusion:* The notion here built theoretically, Theogapic concept is founded as a theological and social epiphenomenon of gratuity embodied in social action of ecclesial groups.

Keywords: Diakonia. Caritas. Theogapy. Modernity.

¹ O artigo foi recebido em 19 de outubro de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Teólogo e pós-doutorando na Faculdades EST com financiamento pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. Contato: heliutopia@gmail.com

Introdução

O texto que se segue trata da origem da diaconia protestante e da caritas católica na modernidade, especificamente a partir da Europa no século XIX, como instituições de enfrentamento da escassez. A diaconia emergiu como a forma de enfrentar a *questão social* no ambiente protestante, enquanto a caritas foi erguida diante das problemáticas sociais do mundo católico. Ambas constituem as práticas sociais cristãs organizadas a partir dos desafios colocados pelas guerras napoleônicas e pela industrialização e pelas novas formas de relação social que daí surgiram. Desse processo soergueu-se uma forma metodológica própria da prática social cristã, a saber, o trabalho voluntário, as novas metodologias científicas e o apelo às autoridades públicas na formação daquilo que hoje se conhece como política pública.

A prática social cristã moderna e suas instituições

A diaconia e a caritas modernas surgiram imersas em um contexto de conflitos entre as nações conduzidos pela França revolucionária e marcado pela luta contra a escravidão étnica de povos provenientes da África, além de colocar em cena a importante e definitiva *questão social*, isto é, o nascimento das sociedades de mercadoria que a *Revolução Industrial* fizera nascer. Dentro dessa esfera ampla e complexa, as obras da caridade foram repensadas, e as novas necessidades trazidas pelos processos de urbanização obrigaram os grupos cristãos a reagir sob o risco de anularem seus próprios fundamentos. O longo período no qual a Revolução Francesa colocara em suspeição as nações na Europa (1789-1815) deixou um grande contingente de mulheres viúvas e crianças órfãs.³ Muitas cidades apresentavam populações além do suportável. Doenças como o cólera grassavam nos *lugares empobrecidos*. A emigração tornou-se uma possibilidade de respiro diante da escassez de mantimentos e de correspondentes protocolos de higienização. Os processos de industrialização apresentavam-se dentro de um quadro paradoxal, pois, por um lado, criavam riqueza para alguns detentores dos *meios de produção*, e, de outro, geravam novas formas de empobrecimento e conseqüente *pauperização das populações* que migravam do campo para as cidades em busca de trabalho nas fábricas.⁴ Dessa maneira, as obras de caridade passaram a assumir os formatos da cooperação social por meio da associação no intuito de resolver o antigo problema da escassez por meio de novas formas de atuação.

Tanto no Velho Mundo quanto no Novo havia a necessidade de resolver os problemas da vida urbana. Soluções para problemas específicos vinham através dos esforços de inúmeros indivíduos que atuavam nas esferas públicas e privadas. Parte desse trabalho foi realizado por pessoas trabalhando em conjunto em sociedades voluntárias que foram

³ OLSON, Jeannine E. *Deacons and deaconesses through the centuries*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2005. p. 205-210.

⁴ CASTEL, Robert. *As Metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 415-494.

organizadas para enfrentar uma grande variedade de necessidades, desde escolas a formas de abstinência. Alguns desses grupos eram mais de natureza política do que outros, porque os problemas que eles procuravam resolver requeriam ações governamentais, como a extensão do sufrágio e a abolição do trabalho infantil, do tráfico de escravos e da escravidão.⁵

As igrejas contribuía em grande parte nos esforços para diminuir o sofrimento e sanar problemas relacionados à ordem social. Muitos líderes dos movimentos de luta social surgiam de seu meio. É bem verdade que, como se tratava de um sistema de cristandade, a própria sociedade estava dividida em relação às soluções propostas, e muitos esforços surgiam de fora das estruturas oficiais das igrejas, lideradas por figuras carismáticas, ao mesmo tempo em que outras eram elaboradas em meio aos debates dentro de um quadro organizacional próprio de determinadas instituições eclesiásticas. Atitudes conservadoras eram presenciadas em todas as esferas da organização social. Nos ambientes de tradição católica, presenciou-se um forte movimento de solidariedade entre os trabalhadores e a própria instituição, ao final do século XIX, elaborou um posicionamento institucional a respeito da *questão social* para o qual o italiano Louis Taparelli d’Azeglio⁶ cunhou o termo *justiça social*, assumido como meta a ser buscada por todas as pessoas cristãs, e incluída na encíclica *Rerum Novarum: sobre a condição dos operários*, escrita pelo papa Leão XIII, em 15 de maio de 1891.⁷ No ambiente protestante, por outro lado, cada país produziu sua “própria constelação de líderes do século XIX”. Nomes e métodos eram diferentes, mas eles se conheciam e, muitas vezes, trabalhavam juntos. Houve considerável intercâmbio de ideias e práticas entre as denominações, por exemplo, entre Inglaterra e Alemanha, que trocavam experiências e missionários. Não é de todo estranho que o Estado de Bem-Estar Social tenha sido incentivado nesses países em grande parte pelos grupos ligados às denominações religiosas.⁸

Foram organizadas, em 1849, a *Missão Interna*, pelo lado protestante, e, em 1897, a *Caritas-Verband*, pelo lado católico. Nesse período, muitas pessoas continua-

⁵ “In both the Old World and the New there was a need to resolve the problems of urban life. Solutions to particular problems came through the efforts of countless individuals who were active in private and public spheres. Some of this work was accomplished by people working together in voluntary societies that were organized to address a wide variety of needs, from schools to temperance. Some of these groups were more political in nature than others because the problems they sought to cure required government action, such as the extension of suffrage and the abolition of child labor, of the slave trade, and of slavery.” OLSON, 2005, p. 206.

⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. Justiça Social – Gênese, estrutura e aplicação de um conceito. *Revista da Procuradoria do Município de Porto Alegre*, n. 17, p. 15-56, 2003. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/pgm/default.php?reg=7&p_secao=12>. Acesso em: 15 nov. 2013.

⁷ VATICANO. SANTA SÉ. *Carta Encíclica Rerum Novarum: sobre a condição dos operários*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso em: 21 nov. 2013.

⁸ EKSTRAND, Thomas. Thinking theologically about Welfare State and Religion. In: BÄCKSTRÖM, Anders et alii. *Welfare and Religion in 21st Century Europa*. v. 2: gendered, religious and social change. Burlington: Ashgate, 2011. p. 107-150.

vam formalmente filiadas às igrejas, mas concentravam suas energias criativas em outras atividades. Muitos trabalhadores se uniam aos sindicatos e às organizações da social-democracia, as quais tiveram nas últimas três últimas décadas do século XIX um crescimento espetacular. Ações de ajuda mútua eram organizadas em todos os lugares em que a industrialização se fazia um forte catalisador de mudanças sociais.⁹

Diaconia e caritas

A *diaconia moderna* nasceu com a *Missão Interna*, que contribuiu de maneira específica ao trabalho social das igrejas protestantes no ambiente urbano.¹⁰ A *Missão Interna* iniciou um programa de acolhimento de crianças e jovens, além de lugares de proteção para as mulheres que encontravam dificuldades de se reinserir na sociedade do século XIX. O termo *Missão Interna* procede do espírito pietista alemão e visava ao alcance de uma renovação dentro da própria instituição protestante.¹¹ Um dos responsáveis por sua organização foi Johann Hinrich Wichern (1808-1881), um pastor que vivenciou muito cedo a perda do pai e assumiu a responsabilidade da família trabalhando como professor de piano.¹² Wichern passou por experiências de caráter pietista, pois o Espírito Santo o convencera de que era necessária uma vida em santidade.¹³ Em 1833, ele fundou a chamada *Casa Rústica* (Das Rauhe Haus), sob a influência da Escola Dominical na Inglaterra.¹⁴ Wichern implantou, nesse lar para crianças e jovens de rua, uma metodologia que se constituía na divisão por grupos de 12 a 14 pessoas liderados por um *irmão mais velho* (Bruder) e que passou a funcionar como um novo tipo de diácono, alguém com responsabilidades sociais pelos jovens. Essa nova forma de ação fomentou a criação da *Casa dos Irmãos* (Bruderhaus), um tipo de escola para treinar os novos diáconos. Esses novos diáconos realizariam desde então as tarefas de caridade dentro da organização eclesial. Essa metodologia incluía envolver os jovens no aprendizado de novas capacidades sociais que os engajavam em tomadas de decisão da administração disciplinar e financeira da casa.¹⁵ Sua atuação se estendia às prisões, aos hospitais, às ruas e aos lugares pobres das cidades. Mulhe-

⁹ EGENES, Karen J. History of Nursing. In: ROUX, Gayle; HALSTEAD, Judith (Orgs.). *Issues and trends in nursing: essential knowledge for today and tomorrow*. Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, 2009. p. 2-3.

¹⁰ GRESCHAT, Martin; JÜLLIG, Carola. Die Vorgeschichte der Inneren Mission. In: RÖPER, Ursula (Org.). *Die Macht der Nächstenliebe: Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie (1848-1998)*. Berlin, 1998. p. 46-57.

¹¹ PETZOLD, Ernst. *Eschatologie als Impuls und als Korrektiv für den Dienst der rettenden Liebe: dargestellt an der Theologie Johann Hinrich Wicherns*. Reutlingen: Diakonie-Verlag, 1995.

¹² HENDERSON, C. R. The German Inner Mission. II. The Experimental Stage. *American Journal of Sociology*, v. 1, n. 6, Mai, p. 674-684. p. 14. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/info/2761477>>. Acesso em: 25 nov. 2013.

¹³ FERDINAND, Sander. Wichern, Johann Hinrich. In: *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1897. Band 42, p. 775-780.

¹⁴ OLSON, 2005, p. 209.

¹⁵ JOHNSON, Herbert A.; WOLFE, Nancy Travis; JONES, Mark. *History of Criminal Justice*. Newark: Matthew Bander & Company, 2008. p. 197.

res começaram a ser aceitas nesses trabalhos e passaram a ser chamadas de diaconisas. Wichern conclamava a igreja na Alemanha a atuar para a sociedade, realizar sua missão de testemunho do Evangelho a partir da ação social.¹⁶ Ele considerava que a ameaça comunista se dava pelo fato de que a questão moral tinha sido deixada de lado pelos cristãos e cristãs daquela época. Sobre isso, diz ele o seguinte:

Aqueles que sabiam como estavam as coisas viram a enorme ameaça, e agora a tempestade da revolução comunista foi iniciada [...] esses novos acontecimentos [...] trouxeram à tona a questão moral, que não tem sido exercida por muitos anos. [...] Isso explica as razões da revolução. Esses comunistas deixam os pontos de vista cristãos e se apegam aos contrários [...]. Depois da filosofia, rapidamente elas foram entendidas como motivo para as massas terem se levantado¹⁷.

A *Missão Interna* trabalhava com os vários meios de evangelização e tinha vários programas sociais como: albergues, hospitais, centros de reabilitação, literatura cristã, distribuição de folhetos, lares para jovens mulheres resgatadas da prostituição, missão entre marinheiros, trabalhos de evangelização nas prisões, além de casas de formação para diaconisas. Essas ações modelares foram levadas para os Países Baixos e para os países escandinavos no final do século XIX. O governo alemão recorreu aos trabalhos da *Missão Interna* para realizar uma reforma no sistema prisional do país na década de 1850. As posições políticas de Wichern eram eivadas de um espírito contrário ao Estado e ao comunismo como detentores de uma posição final sobre a existência humana.¹⁸ Ele foi muito criticado por todos os lados. A mistura que se realizou entre funções estatais e trabalhos religiosos levantou a crítica daqueles que entendiam a *questão social* por um outro olhar. Em 1851, o governo fez dele inspetor das prisões e das casas de correção para jovens.¹⁹ Wichern acreditava que as igrejas poderiam ser destruídas junto com as formas de Estado pelas revoluções, uma vez que, segundo seus líderes intelectuais, a derrubada de todo o domínio da cristandade

¹⁶ WEHR, Gerhard. *Herausforderung der Liebe: Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission*. Bad Wildbad: Verlag Linea, 2007.

¹⁷ “Diejenigen, welche wußten, wie die Sachen standen, sahen das drohende Ungeheuer heraufziehen, und jetzt hat sich das Ungewitter der kommunistischen Revolution entladen. [...] Was die neueste Entwicklung [...] ans Tageslicht gebracht mit dem sittlichen Anhang, das hat unser unterster Pöbel seit vielen Jahren gehabt und ausgeübt. [...] Daraus erklärt sich die Revolution. Diese kommunistischen, diese allen gesunden politischen und sittlichen geschweige christlichen Grundsätzen zuwiderlaufenden Ansichten hängen sich an jene [...] Afterphilosophie; und schnell sind sie als Motiv zur Revolution verstanden worden von jenen Massen, die sich erhoben haben.” WICHERN, Johann Hinrich. Rede auf dem Wittenberger Kirchentag. In: *Glaubensstimme: Vom Glauben der Christen*. Disponível em: <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:w:wichern:wichernrede_auf_dem_wittenberger_kirchentag>. Acesso em: 16 nov. 2013.

¹⁸ BRAKELMANN, Guenther. *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert: die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolff Todt*. Witten: Luther Verlag, 1966.

¹⁹ WICHERN, Johann Hinrich. *Die Behandlung der Verbrecher und entlassenen Sträflinge*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1853. Disponível em: <http://books.google.no/books?id=0f1PAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 7 dez. 2013.

era uma consequência necessária.²⁰ Para ele, a miséria do povo pobre se dava por causa da *não prática da caridade* por parte das pessoas, a qual era um imperativo moral da fé cristã.²¹ Em 1848, ele discursou na Igreja de Wittenberg dizendo: “É tempo de toda a igreja reconhecer isto: o trabalho da Missão Interna é meu, que a igreja coloque um grande selo sob ela: o amor pertence a mim como a fé!”²² Nesse discurso, Wichern conclama a igreja na Alemanha a vivenciar a fé para fora das paredes e a praticar obras de justiça social.

A Missão Interna absolutamente deve se envolver na política, e se ela não funcionar nesse espaço, então a igreja, juntamente com este Estado, perecerá. É claro que não é a tarefa da Missão Interna fazer julgamentos sobre as estruturas políticas ou decidir entre os partidos políticos como tal. No entanto, a partir de hoje, uma de suas preocupações mais importantes deve ser que os cidadãos sejam preenchidos com o espírito cristão, não importa qual estrutura política.²³

Essa percepção de Wichern parece razoável porque grande parte das igrejas na Alemanha era apadrinhada pelos príncipes territoriais, desde o século XVI. Os setores conservadores das igrejas procuravam também colocar muitos obstáculos às ações da *Missão Interna* entendendo a religião em seu papel funcional na coordenação dos interesses dos mais favorecidos pelas conjunções históricas.²⁴ Característico dessa reação é o fato de Wichern nunca ter sido ordenado como pastor da igreja.²⁵ Mesmo com todas as implicações políticas e sociais, a *Missão Interna* prosperou e se tornou um meio pelo qual missões com essa perspectiva social chegaram ao Brasil no final do século XIX, e essas formas de conceber a tarefa da caridade permanecem.²⁶ Dentro dessa perspectiva personalista, outros importantes líderes organizaram instituições

²⁰ DETKE, Kristin. *Johann Hinrich Wichern*. Disponível em: <<http://forge.fhpotsdam.de/~BiB/gruender/wichern.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

²¹ SEGBERS, Franz. *Bekehrung der Herzen: Bekehrung der Strukturen*. Zum 150. Todesstag Johannes Evangelista Goßner, 30. März 1858. Berlin, 2008. Disponível em: <<http://www.gossnermission.de/media/pdf/festvortrag-todestag.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

²² “Es ist Zeit, dass die Kirche in ihrer Gesamtheit erkenne, die Arbeit der Inneren Mission ist mein; dass sie ein großes Siegel darunter setze, die Liebe gehört mir wie der Glaube!” BAUR, Katja. *Wichern 2008 – (k) ein Thema im Religionsunterricht?* J. H. Wicherns Impulse. Berlin: Lit Verlag, 2008. p. 73.

²³ “The Inner Mission absolutely must be involved in politics, and if it does not work within this framework, then the church, along with this state, will perish. Clearly it is not the task of the Inner Mission to make judgments about political structures and to decide between political parties as such. However, beginning today, one of its most fervent concerns must be that citizens filled with the Christian spirit, no matter what the political structure”. CROWNER, David; CHRISTIANSON, Gerald. *The Spirituality of the German Awakening*. Mahwah: Paulist Press, 2003. p. 282.

²⁴ WU, Albert. Unafraid of the Gospel: Johann Hinrich Wichern and the Battle for the Soul of Prussian Prisons. *Church History: studies in Christianity and Culture*, 78, n. 2, jun. 2009. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=8921342>>. Acesso em: 7 dez. 2013.

²⁵ OLSON, 2005, p. 210.

²⁶ WACHHOLZ, Wilhelm. “*Atravessem e ajudem-nos*”: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 109.

diaconais como Theodore Fliedner (1800-1864)²⁷, Amalia Sieveking (1794-1859)²⁸, Wilhelm Löhe (1808-1872), entre outros.

A *Caritas-Verband*, conforme Catherine Maurer, surgiu do catolicismo europeu após a derrota de Napoleão Bonaparte. Foi um período de reafirmação política e ideológica que frutificou no que se conhece por *caridade científica*, o que significa uma forma de vincular temas relacionados à questão social e à afirmação da identidade religiosa desde pontos de vistas criteriosos, tendo na elaboração científica moderna um interlocutor no debate a respeito dos novos rumos que a industrialização e o surgimento da sociedade de mercadoria imprimiam nas sociedades durante o século XIX. Maurer afirma que as ações lideradas pelos grupos cristãos dentro da Igreja Católica designadas por *caridade científica* era a expressão articulada de recusa à modernidade.²⁹ As instituições de caridade, tanto na Alemanha quanto na França, seriam formas de atuação de acordo com o produto de seu tempo como sobrevivências do antigo regime. Seus fundadores estavam ligados a um ambiente elitista secular, sacerdotes diocesanos e religiosos, no qual as mulheres das comunidades possuíam um papel decisivo nas articulações da “nova caridade”.

No século XIX, grupos católicos passaram a desenvolver um chamado à formação de associações que visavam promover o bem-estar dos menos privilegiados pelas novas aquisições da industrialização. A personalidade dinâmica do jovem padre Lorenz Werthmann (1858-1921) coincidiu com o *espírito do tempo* e possibilitou a organização do que se tornaria, no século XX, uma das maiores organizações não governamentais (ONG) do mundo, a *Caritas Internacional*. Werthmann foi ordenado em 1883 e doutorou-se em Teologia e Filosofia em Roma. Quando voltou para a Alemanha, em 1886, trabalhou como secretário episcopal em Limburg e em Frankfurt, onde conheceu a miséria e a pobreza de uma grande cidade, dedicando-se à *caridade científica* desde então. De volta a Limburg, o bispo Christian Roos o escolheu como secretário e o levou para a cidade episcopal de Baden. Werthmann comprometeu-se como membro da associação *Arbeiterwohl* (Bem-Estar dos Trabalhadores) em Vincentiusverein e seguiu com seu interesse no movimento caritativo. Ele tinha na *Associação Vicentina* (Vinzenverein), fundada em 1837, e na *Missão Interna*, fundada pelo lado protestante em 1848, modelos de sucesso a serem seguidos. Em Freiburg, ele se voltou para o estudo da *questão social*, e frequentou palestras jurídicas e econômicas na universidade. Durante esse tempo, Werthmann também se reuniu com representantes da política social da Igreja Católica e com associações de bem-estar. Muitas associações já estavam funcionando nesse tempo quando eles compartilharam

²⁷ PETERSSON, Per. Majority churches as Agents of European Welfare: a sociological approach. In: BÄCKSTRÖM, 2011, p. 15-59.

²⁸ GÖTZELMANN, Arnd. *Die Speyerer Diakonissenanstalt: ihre Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit Kaiserswerth und Strassburg*. Heidelberg: DWI-Verlag, 1994.

²⁹ MAURER, Catherine. *La Ville charitable: Les œuvres sociales catholiques en France et en Allemagne au XIXe siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.

a ideia de combinar todas elas em uma organização poderosa e assertiva.³⁰ Surgiu então o Comitê da Caritas em Freiburg no ano de 1895. Foi assim que se abriu o caminho para a elaboração de uma organização que abarcasse e formasse uma ação poderosa de caridade que atingisse de forma relevante a realidade alemã. A *Associação Caritas para a Alemanha Católica* (Charitasverband für das katholische Deutschland), hoje simplesmente *Caritas Internacional*, teve assim sua fundação em Colônia no dia 9 de novembro de 1897.³¹ Assim como Wichern, Werthmann também enfrentou as tendências mais conservadoras de sua instituição religiosa, ficou conhecido como o “pequeno bispo negro”, pois sua influência se fazia perceber e sua origem prussiana gerava desconfianças.³²

Conforme Stolleis, a visão do associativismo católico alemão, juntamente com o protestantismo, que, ao final do século XIX, representavam uma nova tendência no entendimento das transformações que os processos de sucessivas revoluções, tanto políticas quanto industriais, infligiam à Europa, especificamente no trato da *questão social*, foi galvanizada por meio de uma formidável onda de impulsos que provinha do despotismo esclarecido e da classe média educada, a exemplo da reforma da Assistência aos Pobres, em Hamburgo, de 1788.³³ Em 1794, uma lei geral indicou pela primeira vez a necessidade do Estado tomar medidas em favor dos pobres. No entanto, como ações e organizações do próprio Estado não existiam, as municipalidades eram obrigadas a dar conta dos cuidados com os mais pobres, o que poderia implicar tomada de decisões em favor de regulações excessivas contra seus cidadãos empobrecidos, pois a compreensão da pobreza pela população quase sempre vinculava a miséria às capacidades individuais, ao mérito, sendo de pouca efetividade certas normatizações. Além disso, qualquer pessoa empobrecida pega em uma determinada localidade, que não fosse a sua, era imediatamente conduzida para as fronteiras; as restrições migratórias tinham se tornado muito rígidas nos séculos XVII e XVIII. A ajuda aos pobres era posta como um dever dos mais privilegiados em relação aos empobrecidos, os quais – exceção às vítimas de fatalidades – eram tidos por negligentes. Essas atitudes ambíguas eram comuns, inclusive na Baviera católica, quando o conde de Montgelas (1759-1838), ministro encarregado da questão dos pobres, impôs a obrigação proporcional a todos os cidadãos de responsabilidade pelas necessidades dos pobres.³⁴ Os responsáveis pelo nascente Estado liberal não compreendiam como sua a

³⁰ WOLLASH, Andreas. *Lorenz Werthmann (1858-1921): Caritaspräsident, Priester, Sozialreformer*. Deutscher Caritasverband. Disponível em: <<http://www.caritas.de/glossare/lorenzwerthmann>>. Acesso em: 22 nov. 2013.

³¹ STOLLEIS, Michael. *Social Protection in the Middle Ages and the Early Modern State: alms, poor relief (Armenplizei), care, social help*. In: *History of Social Law in Germany*. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 2004.

³² WOLLASCH, Hans Josef. Werthmann, Lorenz, Gründer des Deutschen Caritasverbandes (DCV). In: MAIER, Hugo (Org.). *Who is who der Sozialen Arbeit*. Freiburg: i.Br, 1998. p. 622-624.

³³ STOLLEIS, 2004, p. 17.

³⁴ DELAGE, Irène. Count von Montgelas (1759-1838): Bavarian politician. *Napoleonicalarevue, Biographies*, issue 17, [online]. Disponível em: <http://www.napoleon.org/en/reading_room/biographies/files/montgelas.asp>. Acesso em: 20 nov. 2013.

obrigação de cuidar dos pobres. Preferia-se optar por medidas de restrição à liberdade quando essas eram contrárias à ética empresarial na convicção de que a produção de ações sociais duradouras surgiria na efetivação de vagas de empregos. Antes e após as agitações sociais de 1848, vários estados alemães começaram a promulgar leis que favoreciam a assistência aos empobrecidos. No entanto, leis que mudavam pouco a realidade, melhorias localizadas para acompanhar as mudanças sociais, adaptando as normas de competência, enquanto o problema da “migração interna”, ou no dizer da época, da “vadiagem”, tinha sido primordial nos séculos XVI e XVII, as leis dos pobres do final do século XVIII parecia postular um assunto bastante intocado e que se colocasse na direção de um contexto de melhores condições materiais aos despossuídos.³⁵

A *Caritasverband* surgiu sob a orientação do padre Lorenz Werthmann, fundada no sudoeste da Alemanha, com dois objetivos centrais: coordenação dos esforços de diferentes formas de caridade em uma única organização de caráter nacional e a promoção do estudo rigoroso e sistemático da *caridade científica*. *Caritasverband* reuniu os esforços no sentido de promover ações humanitárias, juntamente com grupos não católicos, desempenhando um papel importante na profissionalização do trabalho social e da saúde pública. De acordo com Maurer, a característica dessa nova situação foi o compromisso de estabelecer a “identidade confessional com afirmações científicas”³⁶. Os primeiros líderes da *Caritasverband* cunharam o termo *Caritaswissenschaft* (ciência da caridade) para referenciar as novas formas de reflexão sobre os fundamentos religiosos do trabalho caritativo e de racionalizar essas atividades para o bem-estar das comunidades empobrecidas. Essa nova forma de refletir a caridade entre os católicos foi articulada por meio de publicações e conferências dirigidas aos interessados de maneira geral e aos especialistas e profissionais das áreas envolvidas nas práticas de caridade. Já no início do século XX, a *Caritasverband* e a *Missão Interna*, pelo lado protestante, eram parte de uma tendência estatizante para combater a pobreza no alvorecer do século XIX, uma tendência que reunia formas de atuação em favor do bem-estar social das pessoas com discursos sobre a fé e suas consequências. Hoje em dia essas instituições são consideradas as associações de bem-estar privadas mais importantes da Alemanha.³⁷

A tentativa de unir todo o trabalho social católico foi devida à diferenciação e especialização das associações católicas e dos serviços hospitalares, desencadeadas pela interação com a comunicação com o bem-estar público do nível local e regional aqui. *Charitasverband* foi fundada em 1897 por católicos na Alemanha, em Freiburg, no trabalho feito especialmente pelo empreendedor Max Brandt e também por seus auxiliares. A preocupação do primeiro presidente da *Charitasverband* foi no sentido de au-

³⁵ DECCA, Edgar de. *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

³⁶ MAURER, Catherine. *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik: Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, 2008. p. 146.

³⁷ HERRMANN, Volker; KAISER, Jochen-Christoph; STROHM, Theodor (Orgs.). *Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*. Berlin: Kohlhammer, 1997.

mentar a conscientização sobre o trabalho social católico através de melhores relações públicas para elevar suas qualificações profissionais por meio de esforços de educação e para garantir sua independência, mesmo em tempos de ser assegurada a tarefa de condução de bem-estar público por uma organização fechada. Mais publicações, mais estudo, mais organização da caridade, esse slogan conciso foi repetido incansavelmente por Werthmann.³⁸

Em uma época de ansiedades sociais desesperadas, a igreja trabalhou contra as invectivas ideológicas do darwinismo social, do ultranacionalismo e da eugenia, promovendo valores de compaixão e solidariedade para com os sofrendores de todas as classes sociais. Aceitando o apoio do Estado e as intempéries de suas próprias dificuldades financeiras, a Caritas Internacional enfrentou um sério escrutínio público ao longo do século XIX e grande parte do século XX.³⁹ Porém, a partir do trabalho de várias personalidades na dedicação do serviço caritativo da Igreja Católica, durante o século XIX, estabeleceu-se a *Caridade Científica*.⁴⁰

A metodologia teagápica

Ao fim do século XIX na Alemanha, as obras de caridade iniciadas na década de 1820 estavam florescendo e se tornando referencial para outros contextos. As mulheres agora se interessavam em ser enfermeiras e muitos hospitais eram assistidos por diaconisas. Muitas instituições de saúde surgiam do trabalho diaconal. O trabalho voluntário era amplamente incentivado. A missão de evangelização das igrejas agora estava ligada, em grande parte, ao serviço caritativo e pesquisas acadêmicas começavam a contribuir na superação dos problemas e servir de suporte discursivo-político. As obras de Gerhardt Uhlhorn⁴¹ a respeito da caridade praticada pelas igrejas antigas e de Ernst Troeltsch⁴² sobre a relevância social das igrejas são exemplares dessa nova

³⁸ “Bedingt durch die Differenzierung und fachliche Spezialisierung des katholischen Vereins- und Anstaltswesens, angestoßen auch durch die Verzahnung mit der öffentlichen Fürsorge von der lokalen und regionalen Ebene her, war der Versuch, die katholische Wohlfahrtspflege insgesamt zusammenzufassen. 1897 wurde in Freiburg der Caritasverband für das katholische Deutschland, gegründet, nach Vorarbeiten vor allem des rührigen Max Brandts und seines Vereins Arbeiterwohl. Dem autokratischen ersten Präsidenten des Caritasverbanden, ging es darum, den Bekanntheitsgrad der katholischen Wohlfahrtsarbeit durch bessere Öffentlichkeitsarbeit zu steigern, ihre fachliche Qualifikation durch Bildungsanstrengungen zu heben und ihre Eigenständigkeit auch in Zeiten des Ausgreifens öffentlicher Wohlfahrtstätigkeit durch eine geschlossene Organisation zu sichern. Mehr Publikation, mehr Studium, mehr Organisation der Caritas, diese knappe Parole gab Werthmann immer wieder aus.” FRIE, Ewald. Caritas und soziale Verantwortung im Gesellschaftlichen Wandel. *JCSW*, 38, p. 21-43, 1997. Disponível em: <www.jcsw.de>. Acesso em: 23 nov. 2013.

³⁹ YONKE, Eric. Catholic subculture in modern Germany: recent work in the social history of religion. *CHR LXXX*, p. 534-545, 1994.

⁴⁰ BRANDT, Hans-Jürgen. *Der Caritasverband für das Erzbistum Paderborn in Geschichte und Gegenwart, Paderborn (Schöningh)*. Paderborn 1993. (=Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz. 5). p. 17-168.

⁴¹ UHLORN, Gerhard. *Christian charity in the ancient church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1883.

⁴² TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. New York: Harper & Brothers, 1960.

fase. Como dito sobre a *Caridade Científica*, a diaconia na Alemanha também ganhou um *status* que mais tarde fomentará uma diaconia científica (*Diakoniewissenschaft*).

O que caracteriza essa nova caridade é seu aspecto organizacional e o uso extensivo de técnicas providas das ciências nas áreas da saúde e da higienização, reflexo da preocupação com a ordem social. O risco da degradação parecia algo indesejável. Revoluções surgiam sempre em tons graves de violência em detrimento de soluções pacíficas, uma vez que o *normal* é sempre o dado no *dever histórico* e sua fluente sempre imiscuída aos processos de legitimação de uma suposta *intemporalidade* ou *naturalidade* das coisas. A caridade e a diaconia moderna se configuram, pois, como esquemas de atuação que envolvem *trabalho voluntário*, *capacidades técnicas e científicas*, e *atuação política* junto à população na organização de políticas públicas.⁴³ Muitos hospitais que começaram a surgir no final do século XIX tiveram suas origens na mesma estrutura de ação: *trabalho voluntário*, *capacitação técnico-científica* e *investimentos públicos* a partir da *sensibilização da opinião pública* da necessidade de tais ações pelas autoridades governamentais, dentro de um quadro social de crescente urbanização e formação de centros de industrialização.⁴⁴

A caridade/caritas moderna irrompe no desenvolvimento das próprias mudanças na forma de conceber o papel do Estado. A própria concepção de Estado foi mudando por causa da questão financeira, e as exigências dos trabalhadores começaram a ecoar no jeito em que os grupos sociais entendiam seu papel. Nesse sentido, o Estado começou a tomar para si as tarefas que surgiam da sociedade como a enfermagem e a prática de cuidados de saúde das populações pobres.⁴⁵ Esse processo se deu dentro de um quadro complexo e que desvelou articulações de saúde pública que foram cada vez mais sendo retiradas dos grupos particulares e realizadas por meio de políticas públicas. A caridade, dessa forma, surgiu com a questão da saúde pública levada a cabo pelos grupos religiosos, que assumiam tarefas em campos de atuação que, muitas vezes, não atestavam a presença do Estado ou, quando havia, se tratava de uma presença assimétrica e perpendicular à real situação dos empobrecidos.

⁴³ Ver o exemplo histórico de caridade científica conduzida pelo médico Arthur Moncorvo Filho na organização do Instituto de Proteção e Assistência à Infância, no Rio de Janeiro, em 1899. FREIRE, Maria Marta de Luna; LEONY, Vinicius da Silva. A caridade científica: Moncorvo Filho e o Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro (1899-1930). *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 18, supl. 1, p. 199-225, dez. 2011.

⁴⁴ MINISTÉRIO DA SAÚDE. Departamento Nacional de Saúde Divisão de Organização Hospitalar. *História e Evolução dos Hospitais*. Rio de Janeiro, 1944. p. 46. Disponível em: <http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/cd04_08.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2013. COMERLATO, Fabiana. Hospital de caridade, parte da história de Santa Catarina. *Biblos*, Rio Grande, v. 15, p. 69-85, 2003. Disponível em: <<http://www.seer.furg.br/biblos/article/view/393>>. Acesso em: 23 nov. 2013.

⁴⁵ SOUZA PADILHA, Maria Itayra Coelho de; MANCIA, Joel Rolim. Florence Nightingale e as irmãs de caridade: revisitando a história. *Revista Brasileira Enfermagem*, Brasília, v. 58, n. 6, nov./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-71672005000600018&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 nov. 2013.

Considerações finais

O amor de Deus conotado como a prática estruturada pelos grupos cristãos na busca por soluções de viés social à escassez constitui a característica fundamental da caridade e da diaconia na modernidade. As práticas sociais cristãs fundamentam-se em ações concretas de auxílio social aos mais fragilizados, atualizando as noções que compõem a forma teológica da gratuidade no tema da justiça de Deus dentro da tradição das comunidades de fé, a economia da salvação é perfilada temporalmente através da institucionalização das ações sociais buscando sanar situações de escassez. O amor de Deus é transfigurado na temporalidade teológica de uma prática jurídico-sociocultural, emoldurada por meio da metodologia teagápica, corporificando uma *geografia da dignidade* na construção de infraestrutura educacional, sanitária e econômica, ainda que suplente à presença do Estado.

Referências

- BARZOTTO, Luis Fernando. Justiça Social - Gênese, estrutura e aplicação de um conceito. *Revista da Procuradoria do Município de Porto Alegre*, n. 17, p. 15-56, 2003. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/pgm/default.php?reg=7&p_secao=12>. Acesso em: 15 nov. 2013.
- BAUR, Katja. *Wichern 2008 - (k)ein Thema im Religionsunterricht?*: J. H. Wicherns Impulse. Berlin: Lit Verlag, 2008.
- BRAKELMANN, Guenther. *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert: die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolff Todt*. Witten: Luther Verlag, 1966.
- BRANDT, Hans-Jürgen. *Der Caritasverband für das Erzbistum Paderborn in Geschichte und Gegenwart*. Paderborn (Schöningh). Paderborn 1993. (=Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz, 5). p. 17-168.
- CASTEL, Robert. *As Metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- COMERLATO, Fabiana. Hospital de caridade, parte da história de Santa Catarina. *Biblos*, Rio Grande, v. 15, p. 69-85, 2003. Disponível em: <<http://www.seer.furg.br/biblos/article/view/393>>. Acesso em: 23 nov. 2013.
- CROWNER, David; CHRISTIANSON, Gerald. *The Spirituality of the German Awakening*. Mahwah: Paulist Press, 2003.
- DECCA, Edgar de. *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELAGE, Irène. Count von Montgelas (1759-1838): Bavarian politician. *Napoleonicalarevue, Biographies*, issue 17, [online]. Disponível em: <http://www.napoleon.org/en/reading_room/biographies/files/montgelas.asp>. Acesso em: 20 nov. 2013.
- DETKE, Kristin. *Johann Hinrich Wichern*. Disponível em: <<http://forge.fhpotsdam.de/~BiB/gruender/wichern.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2013.
- EGENES, Karen J. History of Nursing. In: ROUX, Gayle; HALSTEAD, Judith (Orgs.). *Issues and trends in nursing: essential knowledge for today and tomorrow*. Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, 2009.
- EKSTRAND, Thomas. Thinking theologically about Welfare State and Religion. In: BÄCKSTRÖM, Anders et alii. *Welfare and Religion in 21st Century Europa*. v. 2: gendered, religious and social change. Burlington: Ashgate, 2011.

- FERDINAND, Sander. Wichern, Johann Hinrich. In: *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Leipzig: Duncker & Humblot, 1897. Band 42.
- FREIRE, Maria Marta de Luna; LEONY, Vinicius da Silva. A caridade científica: Moncorvo Filho e o Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro (1899-1930). *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 18, supl. 1, p. 199-225, dez. 2011.
- FRIE, Ewald. Caritas und soziale verantwortung im Gesellschaftlichen wandel. *JCSW*, 38, p. 21-43, 1997. Disponível em: <www.jcsw.de>. Acesso em: 23 nov. 2013.
- GÖTZELMANN, Arnd. *Die Speyerer Diakonissenanstalt: ihre Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit Kaiserswerth und Strassburg*. Heidelberg: DWI-Verlag, 1994.
- GRESCHAT, Martin; JÜLLIG, Carola. Die Vorgeschicht der Innere Mission. In: RÖPER, Ursula (Org.). *Die Macht der Nächstenliebe: Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie (1848-1998)*. Berlin, 1998.
- HALL, Christine. The Diaconate: language and expectation. In: HALL, Christine; HANNAFORD, Robert. *The Diaconate in Focus*. Chichester: The Bishop Centre for Theology and Ministry, 2000.
- HENDERSON, C. R. The German Inner Mission. II. The Experimental Stage. *American Journal of Sociology*, v. 1, n. 6, p. 674-684, Mai. p. 14. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/info/2761477>>. Acesso em: 25 nov. 2013.
- HERRMANN, Volker; KAISER, Jochen-Christoph; STROHM, Theodor (Orgs.). *Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*. Berlin: Kohlhammer, 1997.
- JOHNSON, Herbert A.; WOLFE, Nancy Travis; JONES, Mark. *History of Criminal Justice*. Newark: Matthew Bander & Company, 2008.
- MAURER, Catherine. *Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik: Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, 2008.
- MAURER, Catherine. *La Ville charitable: Les œuvres sociales catholiques en France et en Allemagne au XIXe siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. Departamento Nacional de Saúde Divisão de Organização Hospitalar. *História e Evolução dos Hospitais*. Rio de Janeiro, 1944. p. 46. Disponível em: <http://bvsm.sau.gov.br/bvsm/publicacoes/cd04_08.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2013.
- OLSON, Jeannine E. *Deacons and deaconesses through the centuries*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2005.
- PETTERSSON, Per. Majority churches as Agents of European Welfare: a sociological approach. In: BÄCKSTRÖM, Anders et alii. *Welfare and Religion in 21st Century Europa*. v. 2: gendered, religious and social change. Burlington: Ashgate, 2011.
- PETZOLD, Ernst. *Eschatologie als Impuls und als Korrektiv für den Dienst der rettenden Liebe: dargestellt an der Theologie Johann Hinrich Wicherns*. Reutlingen: Diakonie-Verlag, 1995.
- SEGBERS, Franz. *Bekehrung der Herzen: Bekehrung der Strukturen*. Zum 150. Todesstag Johannes Evangelista Gofner, 30. März 1858. Berlin, 2008. Disponível em: <<http://www.gossnermission.de/media/pdf/festvortrag-todestag.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2013.
- SOUZA PADILHA, Maria Itayra Coelho de; MANCIA, Joel Rolim. Florence Nightingale e as irmãs de caridade: revisitando a história. *Revista Brasileira Enfermagem*, Brasília, v. 58, n. 6, nov./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-71672005000600018&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 nov. 2013.
- STOLLEIS, Michael. Social Protection in the Middle Ages and the Early Modern State: alms, poor relief (Armenplizei), care, social help. In: *History of Social Law in Germany*. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag, 2004.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. New York: Harper & Brothers, 1960.

ULHORN, Gerhard. *Christian charity in the ancient church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1883.

VATICANO. SANTA SÉ. *Carta Encíclica Rerum Novarum*: sobre a condição dos operários. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso em: 21 nov. 2013.

WACHHOLZ, Wilhelm. "Atravessem e ajudem-nos": a atuação da "Sociedade Evangélica de Barmen" e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo: Sinodal, 2003.

WEHR, Gerhard. *Herausforderung der Liebe: Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission*. Bad Wildbad: Verlag Linea, 2007.

WICHERN, Johann Hinrich. *Die Behandlung der Verbrecher und entlassenen Sträflinge*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1853. Disponível em: <http://books.google.no/books?id=0fIPAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 7 dez. 2013.

WICHERN, Johann Hinrich. Rede auf dem Wittenberger Kirchentag. In: *Glaubensstimme: Vom Glauben der Christen*. Disponível em: <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:w:wichern:wichernrede_auf_dem_wittenberger_kirchentag>. Acesso em: 16 nov. 2013.

WOLLASCH, Hans Josef. Werthmann, Lorenz, Gründer des Deutschen Caritasverbandes (DCV). In: MAIER, Hugo (Org.). *Who is who der Sozialen Arbeit*. Freiburg: i.Br, 1998.

WOLLASH, Andreas. *Lorenz Werthmann (1858-1921): Caritaspräsident, Priester, Sozialreformer*. Deutscher Caritasverband. Disponível em: <<http://www.caritas.de/glossare/lorenzwerthmann>>. Acesso em: 22 nov. 2013.

WU, Albert. Unafraid of the Gospel: Johann Hinrich Wichern and the Battle for the Soul of Prussian Prisons. *Church History: studies in Christianity and Culture*, 78, n. 2, jun. 2009. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=8921342>>. Acesso em: 7 dez. 2013.

YONKE, Eric. Catholic subculture in modern Germany: recent work in the social history of religion. *CHR LXXX*, p. 534-545, 1994.

Teologia e
Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A MÍSTICA DE JESUS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS¹

Jesus' mystic: Some hermeneutical considerations

João Luiz Correia Júnior²

Luiz Alencar Libório³

Resumo: A pessoa de Jesus é, sem dúvida, uma das mais enigmáticas no mundo das religiões. Este artigo visa a uma reflexão sobre a mística de Jesus no seu relacionamento integrador (não dicotômico) com o Pai (Abba). A mística de Jesus para com o Pai é quase um recarregar constante da divindade, que está como um tesouro encoberto pela humanidade de Cristo, especialmente para uma visão de Deus no Antigo Testamento: um Deus inacessível e, ao mesmo tempo, segundo Rudolf Otto, *fascinans et tremendum* (fascinante e tremendo), gerando uma relação do homem com Deus ambivalente e dicotômica. Como resultado, Jesus rompe esse tipo de relacionamento dicotômico e ambivalente e Deus passa a ser *Abba* (paizinho!), nascendo uma relação complementar e integradora com o Pai, como afirma Martin Buber (Eu - Tu eterno), e que quer a realização plena de seus filhos (Jo 10.10) aqui na Terra e na vida eterna como o rio que se torna oceano (Santo Agostinho).

Palavras-chave: Transcendência. Encarnação. Salvação. Relação integradora. Fé.

Abstract: The person of Jesus is undoubtedly one of the most enigmatic in the world of religions. This article aims to a reflection on Jesus' Mystic in His integrative (not dichotomic) relationship with the Father (Abba). Jesus' Mystic with the Father is almost a constant recharge of divinity, which is as a treasure hidden by Christ's humanity, especially for a vision of God in the Old Testament: an inaccessible God and at the same time, in Rudolf Otto's conception, *fascinans et tremendum* (fascinating and tremendous), generating an ambiguous and dichotomic man's relationship with God. As result, Jesus breaks this kind of relationship and God becomes *Abba* (Daddy!), creating a complementary and integrative relationship with the Father, as stated by Martin Buber

¹ O artigo foi recebido em 30 de março de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre e Doutor em Teologia, com concentração na área dos Estudos Bíblicos, pela PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Pós-doutor em Ciências da Religião pela PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil. Professor pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE, Brasil. Contato: joaoluzcorreia@uol.com.br

³ Mestre e Doutor em Psicologia da Família pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, Itália. Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE, Brasil. Contato: laliborio@terra.com.br

(I - Eternal Thou), and that wants of His children the full realization (Jo 10,10) here on Earth and in everlasting life like the river that becomes ocean (Saint Austin).

Keywords: Transcendence. Incarnation. Salvation. Integrative relationship. Faith.

Introdução

A palavra “mística” não aparece na Bíblia. Só mais tarde, por volta do século III, em Alexandria, foi incorporada à teologia cristã. A origem desse termo provém da língua grega, do adjetivo *μυστικός*, *mystikos*, relacionado com os verbos *μυω*, *myō* (que significa o procedimento de fechar os olhos e a boca para penetrar num mistério sem divulgá-lo), e *μυεω*, *myeō* (iniciar-se nos mistérios). A palavra “mística” também está relacionada com os substantivos gregos *μυστηριον*, *myterion*, usada quase sempre no plural: *μυστηρια*, *mysteria* (que significa “cultos místéricos” ou, em sentido profano, “segredo”). Tais significados convergem para a área do religioso e se referem fundamentalmente à experiência religiosa.⁴

Como conceito religioso, trata-se manifestadamente de fenômeno no qual se articulam necessidades religiosas, enquanto necessidade de sentido ou enquanto resposta às perguntas existenciais do momento ou da própria vida como um todo. Mística é, então, maneira de fazer com que esse sentido tome forma como experiência que se expressa no comportamento pessoal e no estilo de vida dessa pessoa.⁵

Assim, a mística é uma experiência pessoal, que remete o ser humano ao mistério presente no mais profundo de si mesmo e que o ultrapassa, oportunizando conexão com o Mistério Maior que tudo perpassa, em meio às vulnerabilidades corriqueiras da existência pessoal e das vicissitudes nem sempre controláveis da vida comunitária, ecossistêmica, planetária e cósmica.

A mística, enquanto necessidade antropológica, surge da incansável e sempre incompleta busca humana de manter conexão com o Mistério, em meio ao frágil e complexo tecido da existência. Para cultivar a mística, faz-se necessário aguçar a percepção (que envolva todos os cinco sentidos) para a dinâmica que envolve misteriosamente tudo quanto existe, e, sobretudo, deixar-se conduzir por esse mistério.

Jesus, tal como está apresentado no Evangelho de Marcos e em seus paralelos (Mateus e Lucas), ao longo de sua vida e do seu ministério, enfrentando todo tipo de dificuldades, encontrou na experiência mística sentido para a missão. Mas que tipo de mística foi a de Jesus? Que consequências práticas teria tido essa mística em sua vida pessoal e missionária? É o que procuramos apresentar no presente texto.

⁴ FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais de Teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1987. v. III, p. 322-323.

⁵ EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 564. verbete “mística”.

Experiência mística de intimidade com Deus

Uma dos aspectos que mais impressiona e encanta na mística de Jesus é, sem dúvida, a crescente intimidade que ele demonstra com o Mistério Divino, por meio da oração.

Encontramos Jesus orando em muitas passagens do Evangelho de Marcos, desde o primeiro capítulo, ao se retirar para um local deserto, de madrugada, estando ainda escuro (Mc 1.35), até culminar com a expressão máxima dessa intimidade ao chamar Deus pelo vocativo⁶ *Abba* (Mc 14.36).

Abba (em grego *Αββα*) é um termo aramaico, ‘*abba*, que vem da linguagem das crianças (“papai”). Em estado enfático, o termo é ‘*ab*, “pai”. Esse termo não aparece no Antigo Testamento; também nunca é aplicado a Deus na literatura judaica posterior. No Novo Testamento, o grego *Abba* é sempre, imediatamente, seguido de sua tradução grega, o *πάτερ*: *ho pater*), para explicar o termo aramaico primitivo, ‘*abba*, comum na oração de Jesus. Originalmente, nos lábios de Jesus, o termo expressa uma relação particularmente íntima e única entre o Filho Jesus e o Pai Todo-Amoroso.⁷

Há, portanto, um profundo simbolismo religioso e místico por trás do vocativo Deus Pai. Não é estranho que, no contexto da Antiguidade, marcadamente androcêntrico e patriarcal, que tem no homem o provedor da família, apareçam concepções teológicas (antropomórficas) em que as divindades sejam adoradas como pai.

Na região da antiga Mesopotâmia, encontramos divindades que tinham características de pai. Por exemplo, o Deus Enlil era definido como “pai de todos os deuses” e “pai dos pais”, isto é, procriador e gerador do mundo. O Deus Anu era considerado também “pai dos deuses, criador de todos”, “pai do céu e da terra”.

No Egito, o Deus Amon é chamado “pai e mãe (ou somente pai) dos homens”. Encontraram-se inscrições com frases como “Amon é meu pai”. Esse simbolismo religioso paterno também está presente no mundo grego e na religião romana; por exemplo, o nome do Deus romano Júpiter, na origem era um vocativo (*Zeus pater*), referente ao Deus grego, *Zeus*. Assim, Homero, na *Odisseia*, qualifica *Zeus* “pai dos homens e dos deuses”⁸.

Contudo, essas divindades são reverenciadas como pais a partir de uma concepção patriarcal daquele que é o provedor. Por conta disso, há uma relação mística com os deuses da antiguidade marcada pela dependência, temor e tremor, pois a vida e a morte pessoal e comunitária dependem do bom o do mau humor dessas divindades.

Nas Escrituras hebraicas, só raramente Deus é chamado pai, mas há numerosas passagens em que o povo israelita é chamado de seu filho. Contudo, essa relação mística de aproximação com o Mistério Divino não surgiu por mera especulação ou por analogia com outras concepções sobre Deus.

⁶ “Vocativo” é o termo da oração usado com frequência no cotidiano para chamar ou interpelar alguém, real ou imaginário.

⁷ CENTRO “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas. Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 24, verbete “ABBA”.

⁸ BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulus, 2011. p. 592.

A noção de paternidade, que levou Israel a denominar Deus seu pai, foi uma experiência vivida, e talvez uma reação contra as concepções dos povos vizinhos, que transferiram para suas divindades características meramente patriarcais de gerar filhos e prover numerosa família... Por exemplo, o El fenício, comparado a um touro como a Min egípcio, fecundava sua esposa e engendrava outros deuses. Baal, filho de El, era especialista na fecundação de casais humanos, dos animais e do solo, por meio da imitação ritual de sua união com uma deusa (rituais em que prostitutas sagradas mantinham relações sexuais para imitar essa união).⁹

O Deus de Israel, purificado dessa noção de paternidade em vigor entre os povos vizinhos, é um Deus que se revela com as características de um Pai Todo-Amoroso, a partir de uma experiência coletiva e histórica: o êxodo. Segundo Êx 3.7-12, Iahweh, Deus se revela compassivo e misericordioso; aproxima-se do povo de Israel não por seus méritos, mas por sua dura situação de miséria, opressão e angústia, durante a escravidão no Egito.

Assim, o povo de Israel, a partir das trevas da escravidão, fez a experiência mística de um Deus Pai, que protege, nutre e anima seus filhos, por meio de uma soberania benfazeja, de uma providência que exige submissão e confiança (Êx 4.22; Nm 11.12; Dt 14.1; Is 1.2ss; 30.1,9; Jr 3.14). Iahweh, ao contrário das divindades do mundo antigo, é um Deus que transcende a ordem carnal e sexual de paternidade e filiação. Toma um povo como “seu povo” adotando-o por questões éticas (injustiça social, opressão econômica, empobrecimento e miséria), para fortalecê-lo na unidade e empoderá-lo na luta... Trata-se de uma escolha por amor gratuito e imerecido, conforme sublinha muito bem Dt 7.7-8: “Se Iahweh se afeiçoou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso de todos os povos – pelo contrário: sois o menor dentre os povos! – e sim por amor a vós e para manter a promessa que ele jurou aos vossos pais; por isso Iahweh nos fez sair com mão forte e te resgatou da casa da escravidão, da mão do Faraó, rei do Egito”¹⁰.

Enfim, a experiência mística de Iahweh como Pai se dá a partir de necessidades vitais na contínua luta pela sobrevivência. Trata-se de um Pai tão amoroso, que mais parece uma mãe águia, que protege e alimenta seus filhotes no ninho (Dt 32.11).

No judaísmo dos séculos II a.C ao século II d.C., encontramos, no livro do Eclesiástico, vocativos que revelam uma concepção mística de Deus como Pai: “Senhor, pai e soberano de mina vida, não me deixes cair... Senhor, pai e Deus de minha vida, não me abandones...” (Eclo 23.1,4). Percebe-se o respeito diante de um pai poderoso protetor, mas não se encontra aqui uma relação de intimidade amorosa.

No Novo Testamento, o uso do símbolo religioso paterno é bastante frequente: 254 vezes; dessas, 170 vezes na boca de Jesus: 4 vezes em Mc, 15 em Lc, 42 em Mt e 109 em Jo. Contudo, chamar Deus de *Abba* é algo inusitado. Somente em uma passagem Deus é invocado com essa intimidade: em Mc 14.36, na dramática oração

⁹ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972. coluna 695 e 696, verbete “Pais & Pai”.

¹⁰ Seguimos neste artigo a tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

do Getsêmani, na qual Jesus suplica ao seu *Abba* poupar-lhe o grande sofrimento que teria pela frente, como consequência de sua fidelidade até o fim: “Abba (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice, porém, não o que eu quero, mas o que tu queres”¹¹.

Embora essa oração se encontre em Marcos e nos textos paralelos de Mt 26.36-46 e em Lc 22.40-46, o vocativo *Abba o πᾶτηρ*, “Abba (Pai)”, só aparece em Mc 14.36. Em Mateus (26.42), o vocativo é *Πᾶτερ μου*, *Pater mi*, “Meu Pai”; em Lucas (22.42) é somente *Πᾶτερ*.

Há uma boa probabilidade de que o uso de *Abba* tenha sido uma peculiaridade de Jesus em suas orações, o que denota uma profunda experiência mística de intimidade com Deus. É um vocativo de oração totalmente original no ambiente judaico daquele tempo, no qual não se encontra nenhum exemplo análogo. O termo tem sua origem provavelmente do balbúcio da criança, um pouco como *má e pá*. Mas não deve ser entendido como apelativo somente de crianças para seus pais, pois é próprio de todos os filhos: exprime, por si mesmo, ternura e familiaridade. Concluindo, Jesus se dirigia a Deus com tons de clara familiaridade e o uso singular de tal vocativo aramaico exprime uma relação imediata, direta.¹²

Mas essa relação de intimidade com o Pai Jesus não a reivindicou como exclusividade sua. Procurou ensiná-la ao discipulado, conforme se percebe em Mt 6.7-15 (paralelo com Lc 11.2-4), por meio da oração do Pai-Nosso. Embora o vocativo inicial seja “Pai”, *Πᾶτερ*, com probabilidade reflete o original *Abba*. Isso é importante ressaltar porque demonstra que Jesus não tomou como exclusividade sua dirigir-se a Deus com tanta familiaridade. Jesus não reivindica para si uma paternidade divina exclusiva. O vocativo *Abba* pode ser tomado como metáfora para exprimir, em geral, uma paternidade divina não universal, mas de pessoas particulares, que façam essa experiência mística em sua oração cotidiana.¹³

Pode-se interpretar da experiência mística de Jesus, em sua intimidade amorosa e filial com *Abba*, ensinada aos discípulos espontaneamente no sermão da montanha (Mt 6.7-15), ou por solicitação de um deles, após ver o Mestre em oração (Lc 11.1-2), que Jesus quis ajudar as pessoas a fazer a experiência de uma mística de proximidade amorosa com Deus, que se expressa por palavras que denotam intimidade.

Consequências da mística de Jesus em sua vida pessoal e missionária

A mística de Jesus repercutiu de forma decisiva em sua vida pessoal. Por meio de uma crescente e envolvente relação de intimidade com Deus, ele vai, gradativamente, sendo tomado por energia amorosa, dinâmico poder carregado de ternura e vigor, justiça e misericórdia, compaixão solidária e ação missionária.

¹¹ BARBAGLIO, 2011, p. 594.

¹² BARBAGLIO, 2011, p. 595.

¹³ BARBAGLIO, 2011, p. 595.

A mística de Jesus em sua vida pessoal

Bem diferente do Antigo Testamento, no Novo Testamento, o divino se encarna na história humana. E há uma razão para isso: “Pois Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16).

Essa saída do seio da Trindade não afasta onticamente Jesus de seu Pai e do Espírito Santo. Ao contrário, essa aparente distância faz com que Jesus procure o Pai (Abba), tenha longas conversas com ele na sinagoga, no templo de Jerusalém, sobre o monte, no deserto e até no monte das oliveiras, quando mergulhado num mar de angústia e suores (Lc 22.41-43). A oração de Jesus (Jo 17.1-26), no bojo da Paixão, é um exemplo lídimo dessa união mística de Jesus com o seu Pai.

O divino, portanto, na pessoa de Jesus, tornou-se nossa carne (Jo 1.14), colocou sua tenda entre as nossas tendas. Já não há mais distância entre Deus e a humanidade: Jesus é Deus e homem. É um numinoso que se envolve com o humano.

Aqui a experiência com o numinoso se dá como sentimento, no entanto, não permanece em um puro sentimento, um estado psicológico que acontece e simplesmente é vivido de forma isolada, privada, intimista, mas tem consequências para aquele que vivenciou e para os outros que o acompanham.

Há textos belíssimos dessa irrupção de Deus na vida de Jesus por causa da mística mantida com o Pai na existência terrena: “Este é o meu Filho amado, ouvi-o” (Mc 9.7); é “conduzido pelo Espírito para o deserto” (Mt 4.1 e após vencer as tentações “os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo” (Mt 4.11).

No monte Tabor acontece a transfiguração do numinoso em Jesus que imanta também os apóstolos: Pedro, Tiago e João:

Sintamos o relato de Lucas:

Oito dias após dizer essas palavras, Jesus tomou consigo Pedro, João e Tiago, e subiram a montanha para rezar. Enquanto rezava, seu rosto mudou de aparência e sua roupa ficou muito branca e brilhante. Nisso, dois homens estavam conversando com Jesus: eram Moisés e Elias. Apareceram na glória, e conversavam sobre o êxodo de Jesus, que iria acontecer em Jerusalém. Pedro e os companheiros dormiam profundamente. Quando acordaram, viram a glória de Jesus e os dois homens que estavam com ele. E quando esses homens já iam se afastando, Pedro disse a Jesus: “Mestre, é bom ficarmos aqui. Vamos fazer três tendas: uma para ti, outra Moisés e outra para Elias [...]. Este é o meu Filho eleito; ouvi-o” (Lc 9.28-35).

É interessante observar que, após essa experiência mística ímpar, Jesus quer se derramar nas pessoas com sua ação missionária de sensível inserção com os mais discriminados (publicanos, pecadores, doentes do corpo e da alma), ouvindo-os, curando-os, libertando-os de qualquer tipo de escravidão.

De fato, Jesus, ao descer do monte, aponta para a realidade em dupla missão:

1. Ir para Jerusalém para enfrentar as autoridades, o poder político e religioso da época, embora Pedro queira fugir; quer ficar na experiência do bem-estar, uma experiência do

numinoso na dimensão fascinante, transcendente: “é bom ficarmos aqui” (Lc 9.33); 2. Jesus chama para descer e assumir os riscos, o compromisso com os outros. Para nossa compreensão aqui começa uma nova forma de experienciar o *Numen* (Deus) no Novo Testamento: o Divino se encontrará na alteridade (Lévinas), no contato, nas relações que são estabelecidas entre as pessoas, na comunidade humana. E Jesus chama a atenção para um compromisso ético. De fato, a partir da páscoa de Jesus; ou seja, da sua ressurreição, a presença do Divino, do numinoso, acontece na comunidade: “Pois onde **dois ou três** estiverem **reunidos em meu nome**, aí estou eu no meio deles” (Mt 20.18).

O início dessa presença do divino no humano começa, portanto, na própria encarnação do Verbo: Jesus que é sua Palavra e que, para os primeiros cristãos, acontece no Natal – é esse grande momento, grande evento que Deus prepara para a humanidade. Céu e terra, homem e Deus; pura unidade do humano e divino.

Quebraram-se os extremos; não há uma alteridade absoluta no sentido de negação do outro: se Deus se humanizou, então o humano se divinizou! Aqui não há mais o numinoso separado e distante como na concepção ambivalente e dicotômica de Rudolf Otto: *fascinans et tremendum* (fascinante e tremendo), que atrai e mete medo.

Agora, diferentemente de Otto, há um Deus que come com os pecadores, sorri, é compassivo e compreensivo com os mais fracos e caídos à beira da estrada da vida e da realização mais plena. É o mensageiro do *Numen* (Deus) que sofre, sorri, chora e sua até mesmo gotas sangue, tamanha foi sua angústia (Jo 11.35): “Tomado de angústia, Jesus rezava com mais insistência. Seu suor se tornou como gotas de sangue” (Lc 22.44).

E Jesus passa pelo que é mais humano, finito – a morte. Deus é encarnação, humano e divino, encarnado na história. É compaixão, misericórdia, bondade; e tudo isso acontece no encontro de pessoas, ele se encontra nas relações. A relação com Deus não é mais dicotômica e ambivalente como concebia Rudolf Otto, mas complementar e integradora como concebida por E. Lévinas (alteridade: a face do outro), Martin Buber (Eu-tu-Tu) e tantos outros filósofos e teólogos em nossos dias.

Jesus nos anuncia enfaticamente que não há relação mística com Deus se isso não se dá na relação entre as pessoas: “Todas as vezes que vocês fizeram isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizeram” (Mt 25. 40). O *Numen* transcendente permeia a imanência do começo ao fim!

O julgamento final será feito através da nossa relação com os outros: “Estava com fome, e vocês me deram de comer, estava com sede, e me deram de beber” (Mt 25.35). O Outro, o Divino não é mais distante; o “Totalmente Outro”; quem me vê, vê o Pai. Somos templos de Deus, do Espírito Santo.

Com a gravidez de Maria: a humanidade está grávida de Deus – no humano está a morada de Deus. Deus faz morada no humano. O humano gera o Divino; está dentro do humano; no humano se manifesta a vontade do Divino: “Faça-se em mim segundo a tua vontade” (Lc 1.38), ou seja, no humano se realiza a plenitude do Divino; e no Divino se realiza a plenitude humana pela ação libertadora de Jesus, em corpo, mente e espírito: o homem integral!

A mística de Jesus em sua ação missionária

Jesus, aos poucos, na já aludida intimidade com o Pai, desenvolve um comportamento semelhante de compaixão, por meio de eficaz solidariedade para com pessoas. As curas de Jesus, que ocupam uma parte considerável das narrativas do Evangelho de Marcos, deixam claro que o taumaturgo¹⁴ age com o objetivo de restabelecer o bem-estar social negado aos doentes, que, pela vulnerabilidade física e mental, estão excluídos econômica e, conseqüentemente, social e culturalmente (na cultura de Jesus, as doenças também acarretavam impureza religiosa para a pessoa).

Em Mc 3.7-13a e 6.5-7, encontramos sumários sobre curas e exorcismos de Jesus que salientam a crescente compaixão de Jesus diante dos pobres e das massas sofridas. A maneira como Jesus responde a essas pessoas desamparadas dramatiza seu ministério preferencial junto aos pobres, excluídos socioeconômicos e sociorreligiosos. Esses aspectos da narrativa marcana refletem a realidade social daquele contexto palestinese do século I, no qual Jesus estava inserido.

A deterioração econômica e política deixou em extrema pobreza grande parte da população palestinese, principalmente nas áreas rurais densamente populosas da Galileia. A doença e a incapacidade física constituíam parte inseparável do ciclo de pobreza.

Para o trabalhador diarista, a enfermidade significava desemprego e empobrecimento imediato. As “multidões” servem de pano de fundo para a narrativa e representam um dos grandes aspectos de sua localização social.¹⁵

Ao restituir a saúde de muitas pessoas dessa grande multidão, Jesus restaura-lhes não só o corpo e a mente, mas devolve-lhes a esperança de viver com um mínimo de dignidade. Instaura-se, desse modo, uma nova ordem social, em que todos tenham vida, e vida em plenitude: o reinado do Deus Abba.

Esse reino irrompe no seio do antirreino (o Império Romano). Jesus, animado pela mística do Deus Pai Todo-Amoroso, direciona a sua missão para interferir decisivamente na instauração de uma nova sociedade, em que todos tenham vida, e vida em plenitude (Jo 10.10). Todos veem a irrupção desse reino no que Jesus faz e ensina como boa notícia: “Cumpriu-se o tempo, e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho”.

Na Carta aos Romanos (14.17-19), Paulo afirma que o reino de Deus, como ensinado no Pai-Nosso por Jesus, não é nem comida, nem bebida, mas justiça que gera a paz, o amor e alegria no Espírito Santo.

Assim a justiça (*suum cuique donare*) é a pedra fundamental do reino de Deus que Jesus veio instaurar, cumprindo a vontade do Pai até a morte e morte de cruz (Fl 2.7-8).

¹⁴ Taumaturgia (do grego θαύμα, thaûma, “milagre” ou “maravilha” e ἔργον, érgon, “trabalho”) é a capacidade atribuída a alguém de realizar milagres.

¹⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 184-185.

A mística de Jesus expressa-se, portanto, em seu comportamento de amor solidário, por meio do qual manifesta o Deus Abba, cujas raízes estão em Iahweh, o Deus misericordioso e compassivo que está nas origens da concepção teológica do seu povo, tão bem expresso no poema contido em Êx 34.6: Iahweh! Iahweh... Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em graça e em fidelidade.

O vínculo estreito entre a misericórdia divina e a misericórdia humana está na linha da imitação: fazer próprio o comportamento misericordioso de Deus. Jesus vive dentro de si e manifesta, em suas ações solidárias, uma figura de Deus marcada pela ternura e piedoso, compassivo e fiel no seu amor.¹⁶

Há, portanto, nessa mística de intimidade com Deus Pai Todo-Amoroso, um simétrico comportamento amoroso entre o Pai e o Filho, entre um “EU e TU” humano e divino que se fundem num só. É o que procuramos aprofundar a seguir, buscando a contribuição filosófica e teológica.

A contribuição de Martin Buber para compreendermos a mística de Jesus

Martin Buber, filósofo, escritor e pedagogo austríaco, de origem judaica (1878-1965), traz-nos a compreensão de que experiência religiosa se inscreve na relação Eu e Tu. Segundo Newton Aquiles Von Zuben: “Na leitura de Martin Buber, chamou-nos a atenção a apresentação de uma determinada modalidade da experiência religiosa em que o sagrado se inscreve como relação, quer isso dizer: ele é constituído na relação Eu e Tu”¹⁷.

Desse modo, estamos diante da proposta de compreensão do sagrado não como uma realidade fora, exterior ao ser humano, mas como algo que se experimenta na “relação”, como diria M. Heidegger¹⁸, no *Mitsein* (Ser-com), no *Mitwelt* (ser-com-o-mundo) e no *Mitdasein* (ser-com-os-outros homens e mulheres).

Aqui há uma nítida separação ou distinção com a perspectiva apresentada em Otto¹⁹, já que, para ele, o sagrado está fora, sendo ambivalentemente atraente e repulsivo. Há uma dicotomia entre as duas dimensões do sagrado e do profano. Assim, para Luiz José Veríssimo, “Otto descreve uma imagem do sagrado segundo a forma dicotômica que marca uma rigorosa separação entre o eu e a realidade objetiva, ou melhor, entre um eu e um ‘objeto’ exterior a ele, o Sagrado, com o qual o eu se depara”²⁰.

Isso quer dizer que, em Otto, o Sagrado está fora; enquanto, para Buber, ele está, ele é em relação ao que acontece entre um Eu e um Tu Eterno de modo integrativo e realizador: “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no

¹⁶ BARBAGLIO, 2011, p. 596.

¹⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu / Martin Buber*. São Paulo: Centauro, 2001. p. 57.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹⁹ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

²⁰ VERÍSSIMO, Luiz José. *A ética da reciprocidade: diálogo com Martin Buber / Luiz José Veríssimo*. Rio de Janeiro: Uapê, 2010. p. 48.

Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado, a palavra – princípio – invoca o Tu eterno²¹.

Para Buber: “O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu. Toda vida atual é encontro²². Assim podemos dizer: no começo é a alteridade. Portanto é na alteridade que pode acontecer uma “relação dialógica”. A relação está fundada na alteridade: só haverá um Eu, uma singularidade, na relação com o Tu; ou seja, o Eu e o Tu são frutos dessa relação que acontece no encontro.

Martin Buber ainda defende a ideia de que tudo pode ser minha alteridade e permitir uma relação com um Tu. É dessa forma que encontramos em seu livro “Do Diálogo e do Dialógico” a seguinte frase: “Não é somente outro homem que se torna um Tu para mim – pode ser um animal, uma árvore, até uma pedra e, através de todos esses, Deus, o Tu Eterno²³”.

Ou seja, Buber caminha por outra via mostrando que para haver um encontro dialógico não pode haver uma alteridade compreendida como o “Totalmente Outro” (*ganz anderer*) na perspectiva de Otto, em “O Sagrado²⁴. Ainda para Buber, a experiência do Tu acontece se o ser humano não se fechar à alteridade. Diz ele: “Porque o homem só pode experienciá-lo quando não se fecha à alteridade, à primitiva ôntica do outro (à primitiva alteridade do outro que, naturalmente, mesmo em se tratando de Deus, não se deve restringir a uma ‘total alteridade’)²⁵. Para ele, uma religião genuína deve promover o encontro, a relação com o outro; e esse outro é encontrado no cotidiano, nas relações concretas. A minha experiência de relação com o Tu eterno deve me levar à alteridade com os outros “Tus” e também me levar a suportar as adversidades da vida, como Jesus fazia com a força de seu Pai:

O crente suporta a realidade da vida concreta, por mais terrível e incompreensível que seja, e que ama no amor de Deus, a quem aprendeu a amar. Por isso, toda manifestação religiosa autêntica possui um caráter pessoal manifesto ou oculto, de que a pessoa participa como pessoa [...] A manifestação religiosa está ligada à situação concreta²⁶.

Com essas palavras, percebemos o quanto a experiência religiosa não é algo fora da vida, da minha relação com os outros; não sou um alienígena que vive em outro planeta, outro mundo. Isso está presente nos evangelhos: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4.20). Ou seja, do amor ontológico para o amor ôntico: o crente que vive uma religião autêntica na perspectiva buberiana não pode fugir da relação com o outro; das realidades do cotidiano. O Tu eterno encontra-se na relação com cada Tu com o qual entro em contato.

²¹ BUBER, 2001, p. 99.

²² BUBER, 2001, p. 57.

²³ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982. p. 8.

²⁴ OTTO, 2007.

²⁵ BUBER, 1982, p. 85.

²⁶ BUBER, 2001, p. 37.

Portanto, para Buber, a relação ou o diálogo com o Divino, com Deus, se dá no mundo, na cotidianidade; é assim que o autor quer que entendamos quando se refere ao diálogo entre o homem e Deus, entre Jesus (em sua mística) com o Pai. Buber é claro quanto a esse ponto do diálogo com Deus: “[...] deve-se, acima de tudo, evitar interpretar o diálogo com Deus, o diálogo sobre o qual eu falei neste livro e em quase todos que o seguiram, como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano”²⁷.

Na compreensão de Hutchens²⁸, o filósofo Lévinas entendia que não se pode pensar uma religião sem ética; não se pode encontrar o Divino senão no outro; não se pode falar com o Divino senão através de outra pessoa. Não se pode ser ético com o Divino e aético com a pessoa. Lévinas, de certa forma, proclama o imperativo ético apresentado na Primeira Carta de São João: “Aquele que ama a Deus, ame também seu irmão” (1Jo 4.21).

De fato, para Jesus, não se pode compreender uma relação com Deus sem estar comprometido com o irmão. Não posso me reconciliar com Deus se primeiro não me reconcilio com o meu irmão: “Portanto, se estiveres para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e depois virás apresentar tua oferta” (Mt 5.23-24).

A relação mística de Jesus com o Pai, Abba, se dá por meio do sagrado da relação com as pessoas. Jesus rejeita muitos grupos de sua época, pois eles mantinham a relação com o Divino baseadas na tradição, na Lei, na religião oficial, deixando de lado o mandamento do amor para com o próximo. Entre esses grupos estavam os escribas, peritos na Lei de Moisés, e os fariseus.

Um trecho dos evangelhos que expressa muito bem o conflito de Jesus com esses grupos, deixando clara a sua postura ética e sua forma de viver a fé no Deus Pai, é a conhecida narrativa do diálogo de Jesus com um legista (um perito na lei), que culmina com a parábola do bom samaritano. Essa passagem só se encontra no Evangelho de Lucas (10.25-37). Nela fica claro que a prática religiosa por excelência consiste na expressão do encontro, do cuidado com o outro. Percebe-se claramente que a minha relação com Deus está ligada à relação com o outro e se dá no encontro pessoal e no cuidado por quem necessita de algum gesto solidário. Dentro desse espírito, a fé no Deus de Jesus se expressa na abertura do encontro, do contato com o outro.²⁹

Hutchens, comentando Lévinas, afirma: “Podemos nos entregar a ele ou até nos aproximar dele, embora, na verdade, afirma Lévinas, é o Deus que se aproxima de nós, e nos chama para a outra pessoa; Ele se aproxima de nós através dela e nos faz responsável por ela”³⁰. Esse foi o forte da mística de Jesus diante do Pai, passando

²⁷ BUBER, 2001, p. 138.

²⁸ HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

²⁹ SANTANA FILHO, Otaviano Bezerra. *Gestaltterapia e religião: relação e cura*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – UNICAP, Recife, 2014. Mimeo. p. 40-43.

³⁰ HUTCHENS, 2009, p. 164.

toda a vida fazendo o bem aos outros, especialmente aos “pobres de Iahweh”, aos “mais necessitados”, como vimos sobejamente no texto acima!

Considerações finais

As pessoas sempre buscaram um ser superior, todo-poderoso, divino, para solucionar seus problemas existenciais (saúde, sofrimento e morte) e sociais (familiares, comunitários, econômicos e políticos). E o caminho foi sempre o mesmo, a religião, por meio de seus espaços sagrados, de suas liturgias bem ensaiadas, de pessoas consagradas e especialmente preparadas para essa intermediação com o Ser Superior, comumente distante, amedrontador e insondável em seus mistérios.

Jesus não rompeu com sua religião. Pelo contrário! Parece ter ido fundo nas intuições religiosas dos seus ancestrais, que lhe propiciaram a experiência de um Deus que se faz próximo e se revela em sua amorosidade, para quem o busca com perseverança e boa vontade.

Jesus experimentou, a partir daí, uma mística que lhe proporcionou uma ligação direta com o divino mistério, sem intermediários, numa relação global, integradora (Buber) e não dicotômica (Otto). E cultivou tal experiência ao longo de sua vida, a ponto de sentir Deus familiar, tão íntimo que lhe chamou afetuosamente de Pai (Abba).

Por meio dessa intimidade com Deus, foi sendo marcado por uma de suas mais misteriosas características: o amor (1Jo 4.8). E, gradativamente, foi expressando esse amor por meio do seu comportamento pessoal, a ponto de, generosamente, sentir-se chamado por Deus Pai Todo-Amoroso a empenhar a própria vida na instauração desse amor em sua missão amorosa e solidária, sobretudo para os excluídos socialmente pelo Império Romano.

Nesse processo, foi concebendo sua missão como parte de um projeto muito maior: a instauração definitiva do reinado de Deus *Abba*, em pleno contexto onde impera assustadoramente o maior de todos os impérios, até então conhecido no Ocidente.

Para tanto, não agiu sozinho. Buscou formar um grupo de discípulos e discípulas itinerantes, com apoio logístico de amigos e amigas, em suas casas e por meio de suas posses e influências.

Para sustentar a missão, fortalecendo-a, Jesus ensina o discipulado a orar, a entrar em contato integrador com *Abba*, o Deus Todo-Amoroso de sua experiência mística que, por pura e gratuita compaixão, faz-se solidário de todo aquele que se abre à sua ternura, deixando-se conduzir por seu Espírito de amor.

Referências

- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BUBER, Martin. *Eu e Tu* / Martin Buber. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CENTRO “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas. Santo André: Academia Cristã, 2013.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais de Teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1987. v. III.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SANTANA FILHO, Otaviano Bezerra. *Gestaltterapia e religião: relação e cura*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – UNICAP, Recife, 2014. Mimeo.

VERÍSSIMO, Luiz José. *A ética da reciprocidade: diálogo com Martin Buber/Luiz José Veríssimo*. Rio de Janeiro: Uapê, 2010.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

“ASSIM COMO NÓS PERDOAMOS” ... O DESAFIO DO PERDÃO CRISTÃO¹

“As we forgive”... the challenge of Christian forgiveness

Wilhelm Wachholz²

Resumo: “*Assim como nós perdoamos*”, petição da oração do Pai-Nosso, ensinada por Jesus Cristo, conforme o evangelista Mateus (Mt 6.12), suscita uma primeira questão: o ser humano realmente perdoa e se perdoa, qual o sentido desse perdão? Mais, o ser humano tem necessidade de perdoar? Numa cultura regida pela lei da competição, em que sobrevivem os mais fortes, redundando na desumanização e despersonalização do ser humano e de suas relações, seria o perdão nada mais que manifestação de fraqueza, de derrota, portanto, não tendo sentido e lugar? O objetivo desta análise é lançar luzes sobre o tema do perdão, tomando por base a petição da oração do Pai-Nosso. O quadro teórico para a análise será o da teologia de Martim Lutero, em particular a teologia da justificação por graça mediante a fé, o que implica a teologia da cruz. A partir dessa fundamentação teológica, refletimos as diferentes nuances do perdão com vistas ao melhoramento das relações humanas, finalizando com a análise dos dois tipos de pecado segundo Lutero: o pecado confessado e o pecado defendido.

Palavras-chave: Teologia de Lutero. Pai-Nosso. Perdão de pecados. Justificação por graça através da fé.

Abstract: “As we forgive”, the prayer petition of the Our Father, taught by Jesus Christ, according to the evangelist Matthew (Mt 6:12) raises a first question: does the human being really forgive and if he or she forgives, what is the meaning of this forgiveness? And more, does the human being have a need to forgive? In a culture ruled by the law of competition, in which the strongest survives, resulting in the dehumanization and depersonalization of the human being and their relations, wouldn't forgiveness be merely a manifestation of weakness, failure, therefore, no longer having a meaning or a place? The goal of this analysis is to cast some light on the theme of forgiveness, having as a basis the prayer petition of the “Our Father”. The theoretical framework for the analysis will be Martin Luther's theology, specifically, the theology of justification by

¹ O artigo foi recebido em 18 de setembro de 2015 e aprovado em 02 de novembro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia (IEPG-EST), São Leopoldo/RS, Brasil. É professor na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil, lecionando disciplinas de Teologia e História na Graduação e Pós-Graduação. Atualmente, é reitor dessa instituição. Contato: wachholz@est.edu.br

■ grace through faith, which implies the theology of the cross. Based on this theological foundation, we reflect about the different nuances of forgiveness looking toward improving human relations, ending with the analysis of the two types of sin according to Luther: the confessed sin and the defended sin.

■ **Keywords:** Luther's theology. Our Father. Forgiveness of sins. Justification by grace through Faith.



Introdução

O princípio da justificação por graça através da fé caracteriza o centro da teologia de Martinho Lutero. Para Lutero, a partir da fé, Deus torna a pessoa justa, não no sentido de que não tenha mais pecados, mas de a culpa do pecado não lhe ser mais imputada, atribuída, mas perdoada. A justificação por Deus, que perdoa pecados por sua graça mediante a fé e não por merecimento humano, indica relação entre dois diferentes: Deus justo e ser humano injusto. Essa relação afronta relações humanas, sociais, econômicas, políticas baseadas na lógica do “negócio justo”, entre iguais. “*Assim como nós perdoamos*”, contudo, não deve ser compreendido na lógica do “negócio justo”, mas na perspectiva da graça: assim como, de graça, Deus perdoa, assim, de graça, o ser humano justificado perdoa. Nessa perspectiva, perdão de pecados torna-se desafio por abdicar de princípios fundados em condicionalidades de trocas justas, reciprocidade, equidade, mutualidade. Em outras palavras, perdão de pecados em perspectiva de graça afronta a lógica e as regras do mercado, o narcisismo, egoísmo. Nesse sentido, a teologia de Lutero, cujo centro é a justificação por graça mediante a fé, encontra sua atualidade, em perspectiva curativa das relações humanas.

Justificação por graça mediante a fé e perdão de pecados

O tema do perdão de pecados em perspectiva teológica luterana precisa repousar sobre o princípio da justificação por graça mediante a fé. Esse princípio não deve ser considerado um artigo entre outros artigos teológicos, mas afirmado como expressão primordial e fundamental de toda a teologia e, em particular, do tema do perdão de pecados. Não se trata de um artigo doutrinário secundário ou complementar, mas artigo que penetra de maneira capilar toda a assertiva e proposição de construto teológico-antropológico luterano.³

Com Paul Tillich há que se observar, inicialmente, alguns problemas semânticos sobre o princípio “somente a fé” (*sola fide*). A compreensão de “justificação pela fé” tem levado a confusões e equívocos, que atingem diretamente o tema do perdão de pecados. No que reside a confusão? Segundo Tillich:

³ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1984. p. 555.

Fé, nessa frase, foi entendida como a causa do ato justificante de Deus, que significa que as obras morais e rituais do ensino católico são substituídas pela obra intelectual de aceitação de uma doutrina. Não é a fé, mas a graça a causa da justificação, porque somente Deus é a causa. Fé é o ato de receber, e esse ato em si mesmo é um dom da graça. Portanto, deveríamos dispensar completamente a frase “justificação pela fé” e substituí-la pela fórmula “justificação pela graça mediante a fé”⁴.

Tillich percebe duas distorções na fórmula “justificação pela fé”. A primeira distorção é a redução do princípio a uma fórmula para disputa doutrinária.⁵ Nesse caso, a cruz de Cristo, enquanto Evangelho/Boa-Nova, não é compreendida como “[...] grandeza ativa, que faz algo em nós”⁶, mas fica reduzida a um purismo ortodoxo. Uma segunda distorção da afirmação de “justificação pela fé” implica a compreensão de fé como obra meritória: “*Eu tenho salvação porque tenho fé*”. Nesse caso, salvação não é compreendida como obra da graça de Deus, recebida pela fé, mas a fé é afirmada como obra e medida para a salvação. Essa distorção incide diretamente sobre o tema do perdão de pecados, pois a consequência pode ser a oferta do perdão humano a outra pessoa como obra meritória: “*Eu perdoo, logo tenho salvação!*”. Lutero percebeu que, como obra meritória, tal compreensão resulta em desresponsabilização humana e mecanismo de defesa e resistência de sua própria condição pecadora.⁷

Ambas as distorções resultam da incorreta compreensão da relação Deus-Cristo-ser humano. A cruz de Cristo precisa ser compreendida como caminho de Deus para mim/nós (*pro me/nobis*). Isso implica a necessidade de rechaçar o princípio de que o sacrifício de Cristo ter sido uma necessidade do próprio Deus para que pudesse, a partir disso, se apresentar como misericordioso. Tal compreensão aplicada às relações humanas resultaria na oferta do perdão humano a outra pessoa não como graça incondicional, mas oferta de perdão egoísta, por exemplo, para afirmar: “*eu perdoo porque sou pessoa boa*”. Deus, contudo, não é mutável, no sentido de ter se tornado misericordioso a partir da cruz. Pelo contrário, os atos de misericórdia e compaixão de Cristo em nome de Deus evidenciam que Deus é essencialmente misericordioso e tem alegria no perdão e na reconciliação.⁸

Do exposto até aqui, pode-se afirmar que a cruz de Cristo, portanto, expressa que Deus é, em si mesmo, incondicionalmente misericordioso. Essa afirmação, contudo, não deve ser compreendida como a teologia liberal o fez nos séculos XVIII e XIX, que não reconhecia com clareza suficiente que o ser humano tinha que matar Cristo, porque Deus é misericordioso. Por quê? Porque a morte de Cristo aponta para a própria condição pecadora do ser humano. A cruz é decorrência do pecado humano. Portanto é necessário combater afirmações segundo as quais o sacrifício de Cristo

⁴ TILLICH, 1984, p. 555.

⁵ TILLICH, 1984, p. 555.

⁶ FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995a. v. 2, p. 91.

⁷ LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987c. v. 1, p. 252.

⁸ FORDE, 1995a, p. 93.

teria sido uma exigência do próprio Deus para que sua ira fosse aplacada e ele se tornasse – Deus mutável! – misericordioso. Pelo contrário, a morte na cruz é evidência de que Deus é misericordioso por excelência face ao ser humano pecador. Portanto Deus não morre por causa dele mesmo – nesse caso teríamos um “Deus masoquista!” –, mas por causa do ser humano.⁹

A partir do princípio de que Cristo teve de morrer por causa do ser humano – e não por causa de Deus mesmo –, Lutero pode concluir que a cruz precisa se tornar evento e causa efetiva *pro me/nobis*.¹⁰ Eis o que o reformador define como “alegre permuta”: “Ele toma *nossa* vida, nosso lugar, a fim de nos dar a *sua*”¹¹. Essa “troca alegre” não deve ser compreendida na perspectiva equivocada da teologia meritória do sacrifício – ou teologia da glória¹², como preferia Lutero! –, mas precisa considerar

[...] que a relação entre Deus e o homem não tem o caráter de uma relação finita entre seres finitos e alienados, que é infinita, universal e incondicional, em sentido e esse perdão divino não exige, como o perdão humano, que aquele que perdoa deve ele mesmo ser perdoado¹³.

Em resumo, a oferta do perdão e da reconciliação por Deus, na cruz de Cristo, repousa, como causa efetiva, na graça e somente pode ser recebida por fé e não pela razão de um “negócio justo”. E fé, nesse caso, implica estar em Cristo. Estar em Cristo é ser feito e feita conforme (*conformitas*) Cristo. Isso, então, indica que Lutero não separa pessoa de Cristo e obra de Cristo. Cristo não é um exemplo de moral a ser imitado (*imitatio*)¹⁴, mas é presença real na pessoa crente pelo Espírito Santo. Assim como pessoa e obra de Cristo não são separadas, o estar em Cristo e ter Cristo em si – *unio mystica* – permite a Lutero afirmar a pessoa/igreja crente como pequeno Cristo no mundo.

Sem dúvida temos este nome de Cristo, não o do Cristo ausente, mas do Cristo que habita em nós, isso é, quando cremos nele e, por outro lado, somos mutuamente um Cristo um para o outro, fazendo aos próximos o mesmo que Cristo fez por nós.¹⁵

⁹ FORDE, 1995a, p. 93-94.

¹⁰ Segundo Lutero “[...] de que adianta que Deus seja Deus, se não for um Deus para ti?” LUTERO, 1987a, p. 251.

¹¹ FORDE, 1995a, p. 110.

¹² LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987a. v. 1, p. 39, 49-51, 53-54.

¹³ TILLICH, 1984, p. 556.

¹⁴ Não desconhecemos que Lutero admite o uso do conceito *imitatio* – cf. LUTERO, 1987c, v. 1, p. 53 – contudo, neste caso, pressupõe *conformitas*. Ou seja, somente tendo sido transformado por Deus o ser humano imita Cristo. Caso contrário, *imitatio* torna-se obra meritória, tão combatida por Lutero.

¹⁵ LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 438.

Para Lutero, Cristo não somente assumiu a figura humana na *kenosis* (esvaziamento) – o reformador emprega o conceito de “humanização de Cristo”¹⁶ – mas, inclusive, a condição humana pecadora *par excellence*. Ele chega ao ponto de compreender Cristo como *submersus* no pecado, como o *maximus peccator* (*peccator peccatorum*). Dessa forma, Cristo assume a totalidade do pecado humano sobre si, de forma que a paradoxalidade de pecado e justiça estão reunidos na pessoa de Cristo, cuja tensão somente pode ser vencida por Cristo mesmo.

Este seria o propósito e a conclusão do falar de Lutero sobre a “alegre permuta”. Ele toma nossa vida, nosso lugar, a fim de nos dar a sua. A permuta, porém, tem que ser um acontecimento efetivo. Ele tem que assumir nosso lugar, nossa morte, para que tenhamos sua vida. Neste sentido, Lutero fala expressamente em palavras afins às dos pais: “Assim, Deus se faz homem a fim de que o homem se faça Deus. Ele assumiu nossa forma e figura, imagem e semelhança, a fim de nos vestir em sua imagem, forma e semelhança [...]”.¹⁷

Pecado e perdão cristão

Enquanto causa efetiva de promessa de perdão de pecados e reconciliação, a cruz de Cristo não deve ter sua compreensão limitada ao perdão de atos. O problema semântico reside no fato de ser “perdão de pecados” uma expressão simbólico-religiosa ilustrativa para a relação de um devedor e credor e essa analogia se evidencia limitada. Trata-se de uma analogia entre seres finitos e, ambos, alienados por essa finitude.¹⁸

Seres humanos, quando perdoam, perdoam pecados particulares, ou seja, atos concretos de pecado. Contudo, na relação Deus-Cristo-ser humano, perdão de pecados não diz respeito aos atos de pecados, mas, em sentido mais profundo, se refere ao perdão de pecados que antecedem os próprios atos de pecado, ou seja, à condição fundamental do ser humano. Por essa razão Lutero aborda o ser humano como *totus peccator*.¹⁹ Ou seja, o ser humano não é pecador pelo que faz, mas pelo que é, a saber, pecador. Portanto, na relação com Deus, perdão de pecados tem a ver com essa condição fundamental do ser humano. A partir dessa perspectiva, perdoar pecados é perdoar *a pessoa totalmente injusta*. Por essa razão Lutero entende que a “troca alegre” não se limita aos atos, mas diz respeito à condição integral do ser humano. Por isso “perdão de pecados”, como afirma Tillich, implica a paradoxalidade da experiência do novo ser.²⁰ O novo ser o é por declaração de Deus. Por sua graça, Deus a declara justa, por

¹⁶ LUTERO, Martinho. O Magnificat. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 71.

¹⁷ FORDE, 1995a, p. 110.

¹⁸ TILLICH, 1984, p. 556.

¹⁹ FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN; JENSON, 1995b, v. 2, p. 441-443.

²⁰ TILLICH, 1984, p. 556.

não lhe imputar culpa²¹, ainda pessoa que continua injusta e pecadora. Eis o paradoxo do *simul iustus et simul peccator*; justa por declaração e obra do Deus gracioso, pecadora pela sua natureza humana que a faz permanecer pecadora.²²

O paradoxo do *simul iustus et simul peccator* precisa ser compreendido na mesma proporção na relação de perdão de pecados pessoa-pessoa. Em primeiro lugar, o perdão de pecados, como oferta de gratuidade de um ser humano a outro. Em segundo lugar, essa paradoxalidade teológica considera que a pessoa perdoada continuará pecadora. Disso decorre, em terceiro lugar, que tanto a oferta e o recebimento de perdão quanto o arrependimento devem ser constantes: sempre! Neste ponto cabe lembrar a primeira das 95 teses de Lutero, ao insistir exatamente nisto: “Ao dizer ‘Fazei penitência’, etc. (Mt 4,17), nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo quis que toda a vida dos fiéis fosse penitência”²³.

Tillich e Forde afirmam que, para Lutero, o ser humano não pode ser percebido meio justo e meio pecador. Ao contrário, o ser humano é *totus peccator* e *totus iustus*.²⁴ Por que isso precisa ser afirmado? Pois se assim não fosse, ou seja,

se Deus aceitasse aquele que é meio-pecador, meio justo, seu julgamento estaria condicionado pela semi-bondade do homem [ser humano]. Mas não há nada que Deus rejeite tanto como a semi-bondade e toda reivindicação humana respaldada nela²⁵.

E isso nos colocaria na lógica aristotélica, segundo a qual o “*semelhante é reconhecido pelo semelhante*”. O que isso significaria para o tema da justificação ou do perdão de pecados? Que Deus somente precisa (sic!) perdoar quem lhe é semelhante, ou seja, quem fez o melhor de si (*facere quot in se est*) e, portanto, merece (sic!) o perdão. A pessoa precisa se tornar santa para ter comunhão com Deus, pois Deus não se associa a quem carece de santidade. Em outras palavras, somente haveria perdão de pecados na “altura” de Deus, “no céu”. Portanto perdão de pecados não seria possibilidade para e na humanidade. O ser humano teria de se tornar, primeiro, “como” Deus para merecer o perdão.²⁶

Na lógica aristotélica, perdão de pecados somente seria uma realidade em perspectiva de contrato ou aliança: “se tu... então eu”²⁷. A linguagem do Evangelho, enquanto Boa-Nova, contudo, não está em consonância com a lógica da reciprocidade “porque tu... então eu...”. Essa é a linguagem do contrato, da aliança. A linguagem do Evangelho é a do testamento: a oferta do perdão não é um contrato celebrado entre iguais com base numa “troca justa”, mas é oferta de testamento, de bem imerecido.

²¹ LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-Aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 8, p. 299.

²² FORDE, 1995b, p. 413-414.

²³ LUTERO, Martinho. Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987b. v. 1, p. 22.

²⁴ FORDE, 1995b, p. 441.

²⁵ TILLICH, 1984, p. 557.

²⁶ LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001. p. 88.

²⁷ LINDBERG, 2001, p. 93.

Em Cristo, a pessoa crente perdoa sem que espere a reciprocidade do perdão. A vida de fé e amor não pressupõe uma relação contratual “justa”: “*eu perdoou, então tu também precisas perdoar*”.

Deus, em sua bondade infinita, não faz depender sua bondade da justiça e ambiguidade humanas. O perdão de pecados divino não está condicionado à bondade humana. Se assim fosse, não haveria perdão. Por isso o ser humano precisa abdicar de sua própria bondade, que é ambígua, pois julga o bem e o mau a partir de sua própria ótica, e dar o passo da fé. O passo da fé é o passo do ceder diante de Deus. Fé, enquanto ceder (*cedere*)²⁸ diante de Deus, implica o novo ser, isto é, a identidade excêntrica, alheia.²⁹ E excêntrica, neste caso, é identidade cristocêntrica. E a essência da cristologia é exatamente esta: que Deus participa na alienação humana e concretiza vitória sobre ela; ele participa do pecado, sem pecar, e vence o pecado, declarando perdão e amor – “alegre permuta”.

O paradoxo do novo ser reside no fato de que, estando em Cristo, a pessoa perdoa não para alcançar mérito, mas, por ter sido alcançada pela graça e misericórdia de Deus, testemunha o perdão, oferecendo perdão. A oferta do perdão, por isso, somente ocorre como passo na fé. Nesse sentido, paradoxalmente, a fé fortalece para a humildade, pois somente a pessoa humilde perdoa. A pessoa humilde, por sua vez, é pessoa sensível para sua própria finitude e morte.

O perdão de pecados cristão em face da morte do “eu”

A morte é realidade e, por isso, somente tem sentido na vida humana. Como realidade presente na vida, a morte diz respeito ao ser humano, mesmo que a negue. No escrito “*Um Sermão sobre a Preparação para a Morte*”³⁰, Lutero afirma a necessidade de o ser humano refletir sobre sua vida em face da finitude. Isso implica viver a vida também como preparação para a morte. A preparação inclui aspectos bem “corriqueiros” da vida. Por exemplo, é necessário deixar bem encaminhados os bens materiais para que não provoquem rixas, discórdias ou mal-entendidos.³¹ Mas também é necessário preparar, ou despedir-se espiritualmente. E isso inclui o perdão. Aliás, após rapidamente referir sobre os bens, Lutero afirma que, ante a morte, “[...] devemos perdoar amavelmente todas as pessoas, por mais que nos tenham ofendido”³². Então, segue Lutero, devemos nos colocar diante de Deus em “confissão sincera”³³, desejar os “sacramentos e suas virtudes” e experimentar, assim, o processo de cura do pecado.

²⁸ Sobre a definição de fé como “cedere” em Lutero, veja STROHL, Henri. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963. p. 36-37.

²⁹ Sobre o conceito de identidade alheia ou excêntrica, cf. BRANDT, Hermann. *O risco do Espírito*; um estudo pneumatológico. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 68-74.

³⁰ LUTERO, Martinho. *Um Sermão sobre a Preparação para a Morte*. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987d. v. 1, p. 385-398.

³¹ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 386.

³² LUTERO, 1987d, v. 1, p. 386.

³³ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 387.

A morte apresenta, segundo Lutero, três desvirtudes à pessoa: “a primeira, é a imagem horrível da morte; a segunda, a imagem aterradora e multifacetada do pecado; a terceira, a imagem insuportável e inevitável do inferno e da condenação eterna”³⁴. Assim, a morte coloca ao ser humano a tentação do pecado máximo: descreer. Por isso é necessário afastar de si essa imagem da morte como terrível³⁵ e percebê-la como *natale*, dia de nascimento. Assim como entramos no mundo, em meio à dor da mulher a dar à luz, a dor da morte deve ser percebida na perspectiva do depois, quando “[...] haverá muito espaço e alegria”³⁶.

O perdão de pecados não deve ser relegado ao último momento da vida, pois, “na hora da morte, [...] deveríamos ter diante dos olhos somente a vida, graça e salvação [...]”³⁷. Segundo Lutero, se acumulamos pecados não perdoados para o momento antes da morte, o inferno fica exatamente tão grande aos olhos como uma montanha de pecados.³⁸

A aceitação ou a negação da morte por parte do ser humano é proporcional à sua oferta e recebimento ou não de perdão. Em outras palavras, quem nega a morte, nega também o perdão como recebimento e oferta e vice-versa. A negação de um é também a negação de outro; o aceite de um, é também aceite de outro. Por isso aceitar a morte como *natale* se constitui em um primeiro passo fundamental para a oferta e recebimento de perdão. Aliás, é nesse sentido que Lutero, no *Catecismo Menor*, interpreta o sacramento do Batismo:

Que significa esta imersão em água?

Resposta: significa que o velho homem em nós, por contrição e arrependimento diários, deve ser afogado e morrer com todos os pecados e maus desejos, e, por sua vez, sair e ressurgir diariamente novo homem, que viva em justiça e pureza diante de Deus eternamente.

Onde está escrito isso?

Resposta: Paulo diz em Romanos: capítulo sexto: “Fomos sepultados com Cristo na morte, pelo batismo; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também andemos nós em novidade de vida”³⁹.

Batismo é, então, oferta do perdão divino. Como tal, o perdão implica morrer para o pecado e ressuscitar para relações humanas novas. Por isso a vivência do Batismo torna-se causa efetiva na relação pessoa-pessoa, quando a pessoa batizada pede de Deus o perdão assim como ela própria oferece perdão.

³⁴ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 388.

³⁵ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 388.

³⁶ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 387.

³⁷ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 389.

³⁸ LUTERO, 1987d, v. 1, p. 389.

³⁹ LUTERO, Martinho. Enquirídio Catecismo Menor. In: *Livro de Concórdia*; as confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 376.

Assim como nós perdoamos...

A não prática do perdão – não oferecer ou não aceitar o perdão – evidencia, na esfera individual, egocentrismo, distúrbios etc., e, na esfera social, a cultura da meritocracia neoliberal, fundada no darwinismo social⁴⁰, em que prevalece a lei da competição, a ser vencida pelos “mais aptos”. Socialmente, a oferta e a aceitação do perdão de pecados soam, numa cultura caracteristicamente competitiva, como derrota e fraqueza, já que o mercado não aceita sujeitos fracos. Esse, portanto, é o contexto para o desafio cristão do perdão de pecados. Portanto o que significa orar: “*Assim como nós perdoamos*”?

Na teologia de Lutero, “*assim como nós perdoamos*” somente se torna causa efetiva se compreendida e vivenciada a partir do Batismo como morte e ressurreição. O ser humano que experimenta o perdão gracioso de Deus torna o perdão uma vivência nas relações cotidianas. A petição “*assim como nós perdoamos*” é antecedida pela petição “*perdoa-nos os nossos pecados...*”, portanto implica o reconhecimento da condição de pessoa pecadora. Somente perdoa quem tem consciência do pecado próprio. Recebimento do perdão divino tem, como consecução, oferta do perdão pessoa-pessoa.⁴¹ Em perspectiva individual, Lutero nos lembra de que o desafio do perdoar e aceitar perdão

deve nos servir a que Deus nos quebre o orgulho e nos mantenha na humildade. Pois reservou para si a prerrogativa de que, se alguém quiser jactar-se de sua probidade e menosprezar outros, examine-se a si mesmo e ponha diante dos olhos essa petição: verá então que sua probidade é igual à dos outros. [...] Em suma: se Deus não perdoa continuamente, estamos perdidos⁴².

Isso nos remete novamente à afirmação de Tillich de que a justificação por graça mediante a fé não é artigo acessório da teologia, mas fundamental. Há uma consecução entre ser perdoado por Deus e perdoar. Eis o que nos ensina Jesus: “*perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos*”. Para Lutero

[...] quem foi batizado, também deve receber o Sacramento [da Eucaristia]; quem recebe o Sacramento, também precisa orar; e quem ora, também tem que perdoar, etc. Entretanto, se não perdoas, estás diante de uma sentença terrível: teus pecados também

⁴⁰ Emprestamos esse pensamento de Brakemeier, que não o desenvolve na relação com a temática do perdão, mas da antropologia em sentido mais amplo. BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade*; contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 12-13.

⁴¹ GRÜN, Anselm. *Perdoa a ti mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 35.

⁴² LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 414.

não serão perdoados, mesmo que estejas entre cristãos e partícipes do Sacramento e de outros bens; estes, ao invés, somente te serão tanto mais prejudiciais e condenatórios⁴³.

Lutero ainda ressalta que não cabe ao ser humano punir os pecados, mas perdôá-los:

Deves pensar assim: mesmo que teu próximo tenha procedido contra ti por maldade, ele não obstante está enganado, preso e obcecado pelo diabo. Por essa razão deves ser bondoso e ter tanto mais misericórdia dele, porque está subjugado pelo diabo. [...] O próprio Cristo agiu assim para conosco, ao orar na cruz: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc 23.34)⁴⁴.

As palavras de Cristo na cruz são anúncio da morte do pecado e ressurreição do perdão. Perdoar é, então, o morrer de si e o renascer no e com o outro. É novidade antropológica. É afirmação da imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*) na outra pessoa.

Brakemeier oferece importante distinção da *imago Dei* como atributo e atribuição que auxilia na compreensão do pecado e seu perdão. Pelo pecado, somente a imagem como atribuição foi perdida pelo e no ser humano. Ou seja, o ser humano, criado por Deus, recebeu uma atribuição: cuidar da criação. Mas ele pecou ao não cumprir essa atribuição. Ainda assim, fica nele preservada a imagem de Deus enquanto atributo; continua preservada no ser humano a imagem e semelhança enquanto atributo, isto é, como criatura de Deus, ainda que pecador.⁴⁵

A parábola do filho pródigo (Lc 15.11ss) exemplifica *imago Dei* como atributo e atribuição. Após solicitar sua parte da herança, o irmão mais jovem parte para terra distante, onde consumiu todos os seus bens e, sobrevivendo grande fome, vive em miséria, sujeira, vestido de trapos e deseja o alimento que os porcos comem. Nessa situação, lembra-se da fartura do pai, ao mesmo tempo em que se reconhece pecador e indigno de ser chamado filho de seu pai. Na situação de miséria, receoso, volta para seu pai, pede perdão e é, por iniciativa do pai, reconciliado. O irmão mais velho, contudo, não aceita a reconciliação. Nesse exemplo, a atribuição do filho mais jovem – também a do mais velho, por não aceitar a reconciliação! – foi perdida. Preservada fica, contudo, em ambos, a *imago Dei* como atributo, ou seja, o fato de não poderem “[...] declarar nulo o que em verdade é”, isto é, o serem filhos – e como tais, irmãos! – ainda que desprezem ou não assumam essa condição. Aliás,

[...] é isto o que o pecado faz: primeiro, emancipa as pessoas de Deus e depois as lança junto aos porcos, muito à semelhança do ocorrido com o filho pródigo. Sob essa

⁴³ LUTERO, Martinho. O Pai-Nosso; Comentários a Mateus 6.5-15. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 5, p. 129.

⁴⁴ LUTERO, 1995, v. 5, p. 129.

⁴⁵ BRAKEMEIER, 2002, p. 24.

perspectiva, nada sobre da glória do ser humano. A imagem de Deus torna-se nele invisível⁴⁶.

O fato de ser criatura de Deus, por ter preservada a *imago Dei* nele como atributo, mesmo que pecador, o ser humano não pode dispor de outro ser humano – excluindo-o da comunhão, a exemplo do irmão mais velho –, nem mesmo condená-lo ou não perdoá-lo.⁴⁷ Aliás, o não perdão a uma pessoa pecadora evidencia nada mais que a afirmação da perda da imagem como atribuição da pessoa “justa”. Em resumo, não perdoar, nesse caso, é confirmar-se como pessoa pecadora e não seguir as prerrogativas da Deus: ser perdoado e perdoar.

A parábola do filho pródigo aponta para três dimensões do pecado e perdão. Em primeiro lugar, evidencia a dimensão perdoadora e misericordiosa de Deus. A declaração de perdão de pecados por Deus é oferta de consolo e confiança. O perdão de Deus é certeza de consciência alegre.⁴⁸ Em segundo lugar, desvela o egocentrismo da pessoa e confronta com a oferta de perdão e reconciliação com Deus. Em terceiro lugar, lança a pessoa para fora de si mesma, como lançou o próprio Deus, através de Jesus Cristo (*kenosis*), para fora de si mesmo, para o mundo. A pessoa autocentrada tem o eixo de sua existência em si mesma, isto é, egocentrismo, e, como tal, está fechada ao perdão.⁴⁹ Colocando-se “fora de si”, em Cristo, vive identidade alheia, identidade conferida por e em Cristo, e postura de abertura ao recebimento e oferta de perdão.

O ser humano *conformitas* Cristo vive o perdão de pecados como causa efetiva, visando ao melhoramento de suas relações. Lutero muito raramente empregou o conceito “reforma”, preferindo o conceito melhoramento (*Besserung*). Para o reformador, o Evangelho e o perdão de pecados visam ao melhoramento do mundo.⁵⁰

Nesse contexto, a partir de Lutero, à pergunta “o que significa orar: ‘*assim como nós perdoamos*’?” precisa ser respondido assim: o perdão de pecados visa ao melhoramento do ser humano em suas relações com o mundo. Dreher, analisando a ética cristã que decorre da teologia luterana, afirma que “antes de Lutero, o alvo da ética era o céu”. Lutero transfere-o para a terra.⁵¹ A respeito do tema do perdão de pecados, poder-se-ia afirmar que a pessoa cristã não oferece perdão almejando o céu, mas a terra. Nesse sentido, perdão de pecados é causa efetiva para o melhoramento das relações humanas, das relações com toda a criação.

⁴⁶ BRAKEMEIER, 2002, p. 24-25.

⁴⁷ BRAKEMEIER, 2002, p. 24.

⁴⁸ LUTERO, 2000, v. 7, p. 414.

⁴⁹ Na terceira de suas 95 teses, Lutero caracteriza isso assim: “No entanto, ela [a penitência] não se refere apenas a uma penitência interior; sim, a penitência interior seria nula se, externamente, não produzisse toda sorte de mortificações da carne”. LUTERO, 1987b, v. 1, p. 23.

⁵⁰ LINDBERG, 2001, p. 23.

⁵¹ DREHER, Martin N. *A Crise e a Renovação da Igreja no Período da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 52.

Quando perdoar faz mal...

Finalmente, cabe ainda apontar para os dois tipos de pecado segundo Lutero. O primeiro é o pecado confessado, que precisa ser perdoado. O segundo é o pecado defendido; esse não deve ser perdoado. Para a distinção de pecado confessado e defendido, Lutero recorre a Mt 18.18, onde o evangelista afirma que a pessoa cristã não deve desligar o pecado, cuja pessoa não admite o pecado nem deseja o perdão. Enquanto o pecado confessado deve ser desligado, perdoado, não mais atribuído, o pecado defendido jamais deve ser desligado, perdoado. Por quê? Porque ao se desligar/perdoar um pecado defendido não se auxilia para uma vida de liberdade, pelo contrário, legitima-se a realidade de escravidão. Disso se conclui que perdoar pecados indevidamente se constitui em mal, pois não tem dimensão curativa pelo fato de legitimar a própria escravidão no pecado.

Pecados defendidos aprofundam a intolerância, a violência, o ódio, as guerras e, não por fim, são responsáveis pela destruição, despersonalização, desumanização de ser humano e de suas relações. Pecados confessados, por outro lado, por mais desafiadores e doloridos que possam parecer, auxiliam no processo de cura e humanização. Somente pecados confessados têm dimensão terapêutica. Por essa razão, ao distinguir os dois tipos de pecado, Lutero compreende que perdão de pecados não deve ser nem “ingênuo” nem visar ao encobrimento dos pecados.

O critério de perdoar ou não perdoar, de desligar ou não desligar, deve visar ao melhoramento (*Besserung*) do ser humano e de relações. Em outras palavras, quando perdoar visa à manutenção de relações escravizantes, da opressão e da injustiça, do sofrimento, o perdão de pecados precisa ser denunciado como farsa. Por outro lado, quando o perdão de pecados visa assegurar a liberdade cristã, a cura das relações, a afirmação da justiça, é imperativo indelével.

Considerações finais

A teologia de Lutero tem caráter pastoral, poimênico. O princípio luterano da justificação por graça mediante a fé afirma o perdão de pecados como iniciativa divina e, como tal, oferece as bases para a cura das relações humanas. Pela fé, o ser humano cristão é tornado *conformitas* Cristo. Justificação pela graça mediante a fé é ato contínuo de Deus em Cristo, comparável a “[...] pessoas doentes sob os cuidados de um médico; elas são real e verdadeiramente doentes, mas, na fase inicial de convalescença e na esperança, são sadias, ou melhor, são tornadas sãs, isto é, estão em via de ser curadas”⁵². Deus cuida perdoando. Portanto a relação curadora de Deus com o ser humano não deve ser conjugada no particípio passado, ou seja, como cura ocorrida e finalizada, mas como gerúndio, a saber, como ação em andamento. O perdão de pecados cristão, em conformidade com Cristo, é desafio a ser conjugado igualmente no gerúndio, portanto não como ação acabada e passada, mas como desafio aberto ao

⁵² LUTERO, 2003, v. 8, p. 299.

presente e futuro. Conjugado no gerúndio, o perdão de pecados é oferta e recebimento constante e, como tal, se constitui em processo de cura e melhoramento das relações do ser humano.

Referências

- BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade*; contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- BRANDT, Hermann. *O risco do Espírito*; um estudo pneumatológico. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- DREHER, Martin N. *A Crise e a Renovação da Igreja no Período da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- FORDE, Gerhard O. A obra de Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 17-111.
- FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 397-472.
- GRÜN, Anselm. *Perdoa a ti mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001.
- LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-Aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 8, p. 254-330.
- LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 325-446.
- LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987a. v. 1, p. 37-54.
- LUTERO, Martinho. Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987b. v. 1, p. 22-29.
- LUTERO, Martinho. Enquiridíio Catecismo Menor. In: *Livro de Concórdia*; as confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 365-384.
- LUTERO, Martinho. O Magnificat. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 20-78.
- LUTERO, Martinho. O Pai-Nosso; Comentários a Mateus 6.5-15. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 5, p. 116-131.
- LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 436-460.
- LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Contemplação do Santo Sofrimento de Cristo. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987c. v. 1, p. 250-256.
- LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987d. v. 1, p. 385-398.
- STROHL, Henri. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1984.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

DIRETIVAS ANTECIPADAS DE VONTADE E TESTAMENTO VITAL: UMA QUESTÃO SEMÂNTICA?¹

Advance directives of desires and living will: a semantic issue?

Marcia Regina Chizini Chemin²
Waldir Souza³

Resumo: Com o intuito de respeitar a autonomia da pessoa enferma, a fim de que sua terminalidade possa ocorrer de forma mais humana, digna e respeitosa, surge um meio com o qual contar. Recentemente o Conselho Federal de Medicina editou a Resolução 1995/2012 que dispõe sobre as diretivas antecipadas de vontade, notada preocupação com a qualidade de vida da pessoa enferma acometida de doença em fase terminal. Este artigo tem como objetivo aclarar a diferença ou não entre diretivas antecipadas de vontade e testamento vital, fazendo uma revisão histórica acerca do documento e ao mesmo tempo mostrando sua relevância.

Palavras-chave: Autonomia. Testamento vital. Diretivas antecipadas de vontade. Bioética. Teologia.

Abstract: In order to respect the autonomy of the sick person, so that their terminality may occur in a more humane, dignified and respectful manner, a means arises on which one can count. Recently The Federal Council of Medicine has edited the resolution 1995/2012 which provides for the Advance Directives Will, which shows noted concern with the quality of life of the sick person afflicted with a disease in the terminal stage. This article aims to clarify the difference or not between Advance Directives Will and Living Will, making a historical review about the document, and at the same time showing its relevance.

Keywords: Autonomy. Living Will. Advance Directives Will. Bioethics. Theology.

¹ O artigo foi recebido em 18 de abril de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da PUCPR, Curitiba/PR, Brasil. Contato: maychizini@yahoo.com.br

³ Doutor em Teologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Bioética e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR, Curitiba/PR, Brasil. Contato: waldir.souza@pucpr.br ; wacasouza@yahoo.com.br

Introdução

No eterno afã de durar para sempre, o ser humano vem tentando de todas as formas viver mais, e a medicina vem proporcionando oportunidade para isso. O problema está no limite das intervenções sobre o corpo humano. É a constante negação da morte, sendo que “o indivíduo é por natureza temporário [...] a pessoa é o meio através do qual a eternidade se expõe às decisões do tempo, nas ocasiões irrepetíveis das trajetórias finitas de vida, o resultado precisa sempre de novo ser decidido”⁴. Nesse cenário surge um meio pelo qual a pessoa enferma pode se manifestar quanto ao tratamento que aceita ou não se submeter: as diretivas antecipadas de vontade.

Alarcos⁵, ao abordar os princípios da bioética moderna, reforça o papel central da autonomia, citando Beauchamp e Childress enquanto examinam o conceito de autonomia no contexto da tomada de decisão no âmbito biomédico, que propõem

encontrar uma compreensão da autonomia que permita determinar o campo de ação humana amparado pelas normas éticas e legais sobre o consentimento informado, o direito de recusar tratamentos médicos, os deveres relacionados com a obrigação profissional de guardar segredo médico ou de dizer a verdade ao enfermo.

Ele considera que a obrigação de respeitar a autonomia exigirá que se aja positivamente ressaltando que “não basta, em todos os casos, uma atitude respeitosa que se abstém de interferir nas decisões autônomas de outras pessoas [...] O respeito exige que façamos o que está ao nosso alcance para fortalecer a autonomia dos seres pessoais”.

A autonomia como um conceito que está propriamente ligado à escolha reflexiva individual e que não deve ser pensado como rejeição à autoridade está presente na compreensão bioética de uma relação médico-paciente onde o segundo não tem a liberdade de escolha tolhida enquanto o primeiro, também agindo autonomamente, não recorre a justificativas moralistas.⁶

Autonomia, do grego *auto* (próprio) e *nomos* (lei, norma), implica que a pessoa por si mesma deve ser capaz de estipular as leis que dirigem sua vida. Está relacionada à responsabilidade no exercício da liberdade de moldar a própria vida, realça, revela e destaca a dignidade da pessoa humana.⁷

O respeito pela autonomia do indivíduo é o ponto crucial, pois, como alerta Alarcos⁸, ser autônomo não é o mesmo que ser respeitado como sujeito autônomo, o respeito exige que seja reconhecido o direito do sujeito moral de ter seu ponto de vista, que possa fazer suas próprias opções e agir conforme seus valores e crenças.

⁴ JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 268.

⁵ ALARCOS, Francisco José. *Bioética e Pastoral da Saúde*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 161.

⁶ SEGRE, Marco; COHEN, Cláudio (Orgs.). *Bioética*. São Paulo: USP, 2008. p. 87-89.

⁷ BLACK, Peter; O'NEIL, Kevin. J. *Manual Prático de Moral*. Aparecida: Santuário, 2007. p. 196.

⁸ ALARCOS, 2006, p. 161.

Discutir questões que se referem ao prolongamento da vida sob a ótica da bioética, além de considerar a autonomia, “também vai ao encontro de outro princípio bioético: a beneficência, que é o dever de agir no interesse do paciente”⁹.

O juramento hipocrático, nascido dentro de um contexto onde o exercício da medicina era uma espécie de sacerdócio, onde os médicos eram como que mediadores entre os deuses e a humanidade, dá ênfase ao critério decisório do médico. Desconsiderando a opinião do paciente, instrui Hipócrates em outros textos, a ocultar a verdade ao paciente.¹⁰

Com os avanços técnico-científicos da medicina, extraordinários, e cada vez mais disponíveis, há casos de verdadeira obstinação terapêutica. A manutenção da vida de uma pessoa enferma em fase terminal de doença por mais alguns dias ou por mais algumas horas se torna questão de honra para o médico, o preço de tal obstinação é um sofrimento indizível para a própria pessoa enferma e também para seus familiares.

Spinsanti¹¹ alerta que é necessário considerar o princípio segundo o qual a crescente disponibilidade dos meios terapêuticos, por si mesma, não cria a obrigação moral de usá-los. No mesmo sentido, Engelhardt considera que a medicina não tem que salvar vidas a qualquer custo e salienta que a relação médico-paciente compreende a aceitação de compromissos e estabelecimento de limites.¹²

Morrer com dignidade é um direito, assim como o é viver bem a própria morte. A ideia de que a morte possa ser derrotada é um equívoco, não há poder para tanto, como gostariam tanto médicos como pacientes. Em final de vida, a relação médico-paciente é marcada pela impossibilidade de curar.¹³

A relação paternalista médico-paciente já não tem lugar. Não só os médicos, mas também os pacientes e seu entorno precisam superá-la. Nesse sentido, quando da definição de um diagnóstico e/ou prognóstico, a comunicação deve ser esclarecedora de modo a oferecer informações suficientes para promover a autonomia da pessoa enferma, que poderá julgar de acordo com sua consciência a que tratamento quer se submeter.

A capacidade de autogoverno e autodeterminação das pessoas sofre cada vez mais limitações, seja por degeneração neurológica advinda de enfermidades comuns a uma vida mais longa, seja pelo uso dos recursos tecnológicos em prol de prolongar a vida, mesmo àquela já sem perspectiva.

Inclusive no texto da Exposição de Motivos da Resolução 1995/12¹⁴ estão elencadas justificativas que abordam as dificuldades das pessoas enfermas no contex-

⁹ ALARCOS, 2006, p. 161.

¹⁰ SIQUEIRA, José Eduardo; ZOBOLI, Elma; KIPPER, Délio J. *Bioética Clínica*. São Paulo: Gaia, 2008. p. 65.

¹¹ SPINSANTI, Sandro. *Ética Biomédica*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 202.

¹² ENGELHARDT JR., Hugo Tristram. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 346.

¹³ PESSINI, Leo; BERTACHINI, Luciana. *Humanização e Cuidados Paliativos*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 197.

¹⁴ BRASIL, Conselho Federal de Medicina. Resolução nº 1995, de 9 de agosto de 2012. Diário Oficial da União, Poder Executivo. Brasília, 31 de agosto de 2012. Seção 1. Disponível em: <<http://www.portalmedico.org.br>>. Acesso: 18 jan. 2014.

to de final de vida, sendo relatada a “incapacidade de comunicação que afeta 95% dos pacientes”. E o mesmo documento refere que “pesquisas internacionais apontam que aproximadamente 90% dos médicos atenderiam às vontades antecipadas do paciente no momento em que este se encontre incapaz para participar da decisão”.

Essas constatações ensejaram o estabelecimento da Resolução 1995/12¹⁵, que define as diretivas antecipadas de vontade como “o conjunto de desejos, prévia e expressamente manifestados pelo paciente, sobre cuidados e tratamentos que quer, ou não, receber no momento em que estiver incapacitado de expressar, livre e autonomamente, sua vontade”.

O ser humano terminal

É lugar-comum equivocadamente pensar que a morte é sempre acompanhada de dor e sofrimento, o que causa medo. Outro equívoco é crer que as pessoas precisam estar inconscientes no momento da morte para morrer bem. Outro ainda é que as pessoas idosas obrigatoriamente ficarão senis, dementes e incontinentes, solitárias e isoladas. E isso é tão verdade quanto pensar que um velho morrerá antes de um moço. Quanto mais a ciência avança, mais se teme e se nega a morte como realidade.¹⁶

Apesar de todos os esforços tecnológicos, existem doenças que são sentenças de morte, os enfermos dessas doenças são estigmatizados e discriminados. Sem algum esforço em tratar o paciente como uma pessoa, esse se vê transformado em mero objeto de intervenção, são invadidos por todo tipo de tubos e cateteres, exames e aparelhos o controlam, sua doença é tratada, ele, o enfermo portador da doença, não é cuidado, raramente é consultado sobre seus desejos.¹⁷

Cabe citar Andrade¹⁸ para esclarecer os termos: ortotanásia, do grego *orto* (“correto”) + *thanatos* (“morte”), caracteriza a morte natural quando o paciente é atendido, procurando-se aliviar seus sofrimentos, sem insistir em terapêuticas ineficazes para esse; e, em contraponto, a distanásia, do grego *dis* (“incorreto”) + *thanatos* (“morte”), caracterizada pela morte sofrida, associada à obstinação terapêutica. Do ponto de vista médico, *paciente terminal* é “aquele que, na evolução de sua doença, é incurável ou sem condições de ter prolongada a sua sobrevivência, apesar da disponibilidade dos recursos, estando, pois, num processo de morte inevitável”¹⁹. O motivo que leva a pessoa enferma a ser declarada em quadro clínico de irreversibilidade não

¹⁵ BRASIL, 2012. Seção 1.

¹⁶ KOVÁCS, Maria Júlia. *Morte e Desenvolvimento Humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002. p. 195-197.

¹⁷ KOVÁCS, 2002, p. 197.

¹⁸ ANDRADE, Edson de Oliveira. A ortotanásia e o direito brasileiro: a resolução do CFM n. 1805/06 e algumas considerações preliminares à luz da legislação brasileira. In: BERTACHINI, Luciana; PESSINI, Leo (Orgs.). *Encanto e Responsabilidade no Cuidado da Vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 165-183.

¹⁹ FRANÇA, Genival V. In: MARINELI, Marcelo Romão. A Declaração de Vontade do Paciente Terminal. As diretivas antecipadas de vontade à luz da Resolução 1995/2012 do CFM. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3774, 31 out. 2013. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/25636>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

é determinante, pode advir de doença crônico-degenerativa, de acidente, entre outras causas, inclusive ter origem em tentativa de homicídio ou suicídio.²⁰

Marineli completa a definição incluindo cuidados paliativos que possam estar sendo feitos no domicílio do paciente:

Assim pode ser considerado terminal, [...] o moribundo, aquele que está em processo de agonização, [...]; aquele acometido de doença incurável em estágio avançado, está internado em hospital ou em “home-care” sob cuidados médicos, com uma estimativa acerca de tempo para morrer; aquele que teve morte encefálica declarada e sobrevive ligado a aparelhos²¹.

Histórico

Acompanhando o relato de Clemente e Pimenta²², temos que, em 1967, a Sociedade Americana para a Eutanásia propôs o *Living Will*, como documento de cuidados antecipados, pelo qual os indivíduos poderiam registrar sua vontade quanto a intervenções médicas para a manutenção da vida. Kutner, em 1969, sugeriu um modelo onde o próprio indivíduo declarava que se entrasse em estado vegetativo, com impossibilidade segura de recuperar suas capacidades físicas e mentais, deveriam ser suspensos os tratamentos médicos. Antes, em 1968, na Flórida, numa iniciativa de Walter Sackett, houve a primeira tentativa de se promulgar lei apropriada, que não obteve êxito.

A partir de 1972 esse documento passa a ter valor legal, tendo surgido com o *Natural Death Act* elaborado pela Faculdade de Direito da Universidade de Yale na Califórnia. A partir daí as associações médicas americanas elaboraram o *Guidelines and Directives* para auxílio dos médicos no uso dos meios artificiais para prolongar a vida, que dizia:

- deve o paciente procurar auxílio de um advogado ou registrar em cartório a diretiva antecipada, bem como solicitar que essa faça parte de seu histórico clínico;
- as duas testemunhas que assinarem a diretiva não podem a) ter nenhum parentesco consanguíneo, b) ser cônjuge do paciente, c) estar beneficiadas no testamento do paciente, d) ter alguma demanda sobre bens da propriedade do paciente ou e) ser o médico ou qualquer pessoa que com ele trabalha, nem tampouco nenhum dos funcionários do hospital, caso a diretiva tenha sido assinada neste estabelecimento;
- apenas pessoas capazes e maiores de dezoito anos podem redigir uma diretiva antecipada, e desde que a feitura do documento tenha sido feita de forma livre;

²⁰ MARINELI, Marcelo Romão. A Declaração de Vontade do Paciente Terminal. As diretivas antecipadas de vontade à luz da Resolução 1995/2012 do CFM. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3774, p. 1-11, 31 out. 2013. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/25636>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

²¹ MARINELI, 2013, p. 3.

²² CLEMENTE, Ana Paula P.; PIMENTA, Waldemar J. D. Uma reflexão bioética do testamento vital: o que você faria se tivesse 7 dias? In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, IX, n. 32, ago. 2006. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigo_leitura&artigo_id=1231>. Acesso em: 21 jan. 2014.

- a diretiva antecipada será válida por cinco anos, não sendo válida, porém, durante a gravidez; e
- o médico estará vinculado à diretiva antecipada somente quando tiver certeza da sua validade, outro médico tiver certificado o estado terminal do paciente e a condição de saúde deste tiver sido informada há, pelo menos, catorze dias.²³

Em 1976 houve a promulgação da primeira lei sobre a morte natural, que esteve vigente até 1991, quando então as *Advances Directives*, as diretivas antecipadas, aparecem previstas no texto do *The Patient Self-Determination*, o Ato de Autodeterminação do Paciente, lei que foi aprovada pelo Congresso dos EUA a partir de dezembro de 1991.

Essa lei reconhece a recusa ao tratamento médico, reafirmando a autonomia do paciente, e são três as formas de manifestar a vontade: o *Living Will*, testamento em vida – a pessoa dispõe em vida os tratamentos ou a recusa deles para quando estiver inconsciente; o *Durable Power of Attorney for Health Care*, poder duradouro do representante para cuidados com a saúde – estabelece-se por mandato um representante para decidir e tomar providências em relação ao paciente; e o *Advanced Care Medical Directive*, diretiva do centro médico avançado, é a união dos anteriores. Atualmente, o foco está voltado nos EUA para as diretivas antecipadas que valham para todos os pacientes, não só para terminais, mas para todo tipo de planejamento antecipado de tratamentos.²⁴

De acordo com Thumé et al.²⁵, as diretivas antecipadas vêm lentamente sendo incluídas na deontologia médica, “somente em 14 países dentre os 44 que pertencem à América e Europa Ocidental havia a inserção nos códigos de ética médica ou resoluções complementares, até o final de 2012”.

Com nomenclaturas diferentes, mas de mesmo sentido, temos o *Testamento vital* na Argentina (2001); na Itália (2006) é o *Testamento Biológico*; em Portugal (2008) são as *Diretivas Antecipadas*; na Grã-Bretanha (2007), as *Advance Decisions*; no Canadá (1996), *Adanced Directives*; no Peru (2007), *Diretivas Antecipadas*; na França (2012), as *Directives Anticipées du Patient*; e na Irlanda (2009), *Advance Health Care Plan*.²⁶

As *Instrucciones Prévias* da Espanha entraram em vigor após muitos anos (desde 1986) de discussões, com a Convenção sobre os Direitos do Homem e a Biomedicina, o *Convênio de Oviedo*, em 1º de janeiro de 2000. A partir de então as

²³ PENALVA, Luciana Dadalto. In: LEÃO, Thales P. V. Da (im)possibilidade do testamento vital no ordenamento jurídico brasileiro. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3626, p. 11, 5 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.jus.com.br/artigos/24638>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

²⁴ PENALVA in LEÃO, 2013, p. 11.

²⁵ THUMÉ, Tais; DESSANTI, Deise; BONAMIGO, Elcio. Diretivas Antecipadas de Vontade: inclusão nos códigos de ética médica dos países da América e da Europa Ocidental. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 9, p. 396, suplemento 2013 – Anais do X Congresso Brasileiro de Bioética/ II Congresso Brasileiro de Bioética Clínica, Florianópolis, SC, 2013.

²⁶ THUMÉ et al., 2013, p. 397.

comunidades autônomas elaboraram seus diplomas legislativos com peculiaridades²⁷, sendo que apenas o diploma legislativo de Navarra aponta diferenças entre o testamento vital e as vontades antecipadas.

Leão²⁸ analisa a lei 41/2002, de 14 de novembro de 2002, da Espanha, onde, através do documento de instruções prévias, se direciona a equipe médica o desejo de não se prolongar artificialmente a vida e existe a possibilidade de, nesse mesmo documento, o paciente nomear um terceiro como seu representante para agir nos casos em que esteja impossibilitado de manifestar sua vontade. É necessário o registro por escrito, em cartório perante o notário, um funcionário qualquer do Registro Nacional ou Administração Pública, ou três testemunhas; e embora em algumas comunidades o menor tenha legitimidade, pela lei é necessário que o outorgante seja maior, capaz e livre. Também assinala que podem ser revogadas, a qualquer momento.

O Uruguai passou a contar, a partir de 2009, com a lei que instituiu o “testamento vital”.²⁹ Segundo Leão³⁰, “o que, ao nosso sentir, cuida-se de inegável retrocesso, porque deixa ampla margem para a prática da distanásia” é a inovação uruguaia quando permite que a pessoa também manifeste sua vontade de que não se opõe à aplicação de tratamentos e procedimentos médicos que prolonguem sua vida, mesmo em detrimento da qualidade dessa.

No Brasil não há ordenamento jurídico que contemple o testamento vital, porém há críticas ao termo testamento, já que no entendimento jurídico brasileiro se refere a um instituto de aplicação pós-morte.

A Resolução do Conselho Federal de Medicina 1805/2006 já apresentava normativa para regularizar a atuação médica frente ao paciente em estágio terminal, permitindo a limitação ou suspensão de procedimentos e tratamentos que venham a prolongar a vida do doente, garantindo o tratamento para alívio de seus sintomas, inclusive assegurando-lhe o direito à alta hospitalar. Ocorre que à luz do Código Penal fica o médico sujeito a incorrer em crime, pois, nas palavras de Andrade³¹, “o médico assume a função de garantidor da não ocorrência do resultado morte” ao apenas aliviar e deixar de realizar tratamentos. Ainda que o paciente autorizasse a interrupção, haveria o crime de omissão.

Conforme o mesmo autor, há um equívoco de entendimento, de onde nasce a distanásia, a obstinação terapêutica. Já não é mais permitido morrer; para o entendimento duro da Lei, morrer significa fracasso. Junto ao texto do Código de Ética Médica, em vigência desde 2010, no capítulo V, art. 41³², no seu parágrafo único, está

²⁷ MARTINEZ, Josefa Cantero. In: LEÃO, 2013. Disponível em: <<http://www.jus.com.br/artigos/24638>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

²⁸ LEÃO, 2013, p. 1-31. Disponível em: <<http://www.jus.com.br/artigos/24638>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

²⁹ GODINHO, Adriano Marteleto. Testamento vital e o ordenamento brasileiro. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 15, n. 2545, 20 jun. 2010. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/15066>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

³⁰ LEÃO, 2013, p. 13.

³¹ ANDRADE, 2011, p. 179.

³² CÓDIGO DE ÉTICA MÉDICA: Resolução CFM nº 1931, de 17 de setembro de 2009 – CÓDIGO DE PROCESSO ÉTICO-PROFISSIONAL: Resolução CFM nº 1897, de 17 de abril de 2009 – Conselho Federal de Medicina. Brasília, 2010.

contemplada a ortotanásia, disciplinando o atendimento mais humanizado ao enfermo em fase terminal de doença.

Durante o *I Fórum sobre Diretivas Antecipadas de Vontade*, nos dias 26 e 27 de agosto de 2010, o promotor de Justiça Diaulas Ribeiro³³ afirmou com precisão: “O prontuário médico é um documento com valor para registro das decisões do paciente sobre o tratamento que receberá. A justiça só deveria participar das relações entre médico e paciente de maneira excepcional”.

Piccini et al.³⁴ referem-se ao testamento vital como “um documento de diretrizes antecipadas que uma pessoa realiza em uma situação de lucidez mental e de total autonomia para decidir sobre si”. Depreende-se do estudo realizado por Piccini et al.³⁵ que o testamento vital é uma progressão humanística em relação à ortotanásia, sendo que os entrevistados optam pelo documento que antecipou as vontades do paciente, portanto consideram a autonomia do mesmo. Ademais parece denotar a adesão aos cuidados paliativos no interesse do paciente portador de doença em fase terminal.

O documento no qual o paciente escolhe uma pessoa que deverá tomar decisões em seu nome, quando o próprio paciente não puder exprimir mais sua vontade, é chamado de mandado duradouro, conforme Leão³⁶, sendo que o testamento vital é mais abrangente que esse, mas o mandado tem alcance mais amplo, pois seus efeitos são vistos a cada vez que há necessidade de tomar decisão, ainda que temporariamente. Alerta o autor ainda que se façam separadamente as duas modalidades de diretivas antecipadas, se houver essa disposição, devido à impossibilidade de agir temporariamente se estiverem atreladas às disposições.

Nesse contexto, vem ao encontro do clamor da sociedade o testamento vital, que chega sob o nome formal de *Diretivas Antecipadas de Vontade*, como resolução do Conselho Federal de Medicina de 2012³⁷, com regras que estabelecerão critérios sobre o uso de tratamentos considerados invasivos ou dolorosos em casos clínicos nos quais não exista qualquer possibilidade de recuperação. Estão aptos todos os maiores de 18 anos de posse de suas faculdades mentais, lúcidos e responsáveis perante a Lei, a registrar em cartório ou simplesmente fazer constar de seu prontuário médico, suas diretivas antecipadas de vontade, que prevaleceram sobre qualquer parecer não médico. Não são exigidas testemunhas, o documento é facultativo e revogável a qualquer tempo, e poderá ser feito em qualquer momento da vida. Ao redigir o texto, o médico deve mencionar que o paciente está lúcido, plenamente consciente de seus atos e compreende a decisão tomada; se considerar necessário, o paciente pode nomear um representante legal.³⁸

³³ RIBEIRO, Diaulas. *I Fórum sobre Diretivas Antecipadas de Vontade*. São Paulo/SP. *Jornal de Medicina*, n. 188, setembro de 2010.

³⁴ PICCINI, Cleiton F. et al. Testamento Vital na perspectiva de médicos, advogados e estudantes. *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, p. 385, 2011.

³⁵ PICCINI et al., 2011, p. 384-391.

³⁶ LEÃO, 2013, p. 8.

³⁷ BRASIL, 2012. Seção 1.

³⁸ ANCP – Academia Nacional de Cuidados Paliativos. CFM aprova medidas sobre Diretivas antecipadas de Vontade. Medida passa a valer a partir de 31 de agosto. Disponível em: <[www.paliativo.org.br/noticias/2012/08/cfm-aprova-resolucao-sobre...30 de agosto de 2012](http://www.paliativo.org.br/noticias/2012/08/cfm-aprova-resolucao-sobre...30%20de%20agosto%20de%202012)>. Acesso em: 21 jan. 2014.

Bomtempo³⁹ vislumbra a aplicabilidade das diretivas antecipadas, pois entende que ninguém melhor que o próprio paciente para decidir sobre sua saúde, e alerta que cabe ao médico detentor de conhecimento técnico-científico fornecer informações para a decisão mais adequada, visando a uma morte digna, por meio do consentimento livre e esclarecido, advertindo que deve ser por escrito, para segurança de ambas as partes. Diego Gracia⁴⁰ pronunciou-se sobre o tema avaliando que “é necessário que o profissional médico eduque o paciente e seu representante no decorrer de todo o processo de tomada de decisões antecipadas, clarificando seus valores”.

Morte, uma oportunidade

Ao valorizar a dimensão da espiritualidade no âmbito dos cuidados de assistência à saúde, pode-se dar algum sentido às experiências de dor e sofrimento e de angústia diante da morte. Um dos pontos de convergência entre as grandes religiões assinalado por Küng, citado por Bertachini e Pessini⁴¹, é a *definição de um fim último*, que trata do sentido do todo e do ser humano: “a morte não é a última palavra, mas a vida [...]”.

Pessini, em entrevista a Mônica Manir, afirma que “a conjugação entre o organismo e a identidade é, no fundo, o respeito aos valores do paciente, e que a Igreja Católica é contra o prolongamento de vida (distanásia) porque nega a subjetividade humana”⁴². Num cenário de obstinação terapêutica há relevância em ter-se a bioética alimentada pela espiritualidade, que “constitui um antídoto contra a desumanização da medicina e resgata a ética do cuidado diante da finitude da vida”⁴³. De onde se pode aproveitar a reflexão:

A dignidade da pessoa não é atribuída, mas reconhecida, não é outorgada, mas respeitada. Está inscrita no íntimo de todo ser humano, não depende de seu estado de desenvolvimento, de sua saúde, de suas qualidades e capacidades, nem mesmo de seus comportamentos. Todo ser humano, sejam quais forem seu estado e condição, é uma unidade inseparável, corpo e espírito, aberto à transcendência⁴⁴.

³⁹ BOMTEMPO, Tiago Vieira. Diretivas antecipadas de vontade: instrumento que assegura a vontade de morrer dignamente. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XV, n. 98, mar. 2012. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php/?n_link=revista_artigos_leitura et artigo_id=11206>. Acesso em: 21 jan. 2014.

⁴⁰ GRACIA, Diego A. Deliberação sobre as Diretivas Antecipadas em Pacientes com Doenças Terminais. *Novidades*. site do Centro de Bioética – CREMESP. Disponível em: <www.cremesp.org.br>. Acesso em: 14 dez. 2013.

⁴¹ BERTACHINI; PESSINI (Orgs.), 2011, p. 271-272.

⁴² MANIR, Mônica. A vida em mãos alheias. In: BERTACHINI; PESSINI, 2011, p. 343-355.

⁴³ SOUZA, Virgínio Cândido Tosta. Bioética, espiritualidade e a arte de cuidar na terminalidade da vida. In: BERTACHINI; PESSINI, 2011, p. 297.

⁴⁴ CELAM, Discípulos missionários no mundo da saúde. *Guia para a pastoral da saúde na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2010. n. 83.

Brakemeier⁴⁵ pontua que a morte fere o orgulho humano, questiona o sentido da vida, corta as relações humanas e exige entrega de si mesmo. Esse evento que, inapelavelmente, acontecerá a todos, é, de todos, o mais inclusivo e totalizante, não determinando faixa etária, cultura, raça, opções ou religião.

A ideia de a morte atingir somente o âmbito natural do ser humano, prescindindo do âmbito pessoal, é refutada: “O evento da morte toca o homem não só na sua via material biológica, mas penetra a autoconsciência, liberdade, responsabilidade, amor”⁴⁶. Pois, se fosse assim, o ser pessoal apenas assistiria, ao longe e impassível, o evento morte no qual a sua natureza era a única participante. O ser humano é uno no morrer como é no seu ser e no seu agir. A responsabilidade diante da morte é de todos, mas é também pessoal, como o destino da própria vida é individual; cabe, portanto, a cada um conscientizar-se que a morte o cerca, não está distante, nem é um dado abstrato, mas um evento natural que confere qualidade à vida humana.⁴⁷

Considerações finais

Conclui-se que, se os avanços da medicina buscam proporcionar melhorias das condições de vida e de saúde, não se justifica o uso da tecnologia apenas para prolongar o sofrimento desnecessário, em detrimento da qualidade de vida, também entendida como o direito a ter uma morte digna.⁴⁸

A partir das observações de Ariès sobre as relações humanas frente à morte, com destaque para as mudanças de comportamento e atitudes, Menezes⁴⁹ mostra que de ritualizada, comunitária, dignamente enfrentada, passa a morte a ser “invertida, escamoteada, oculta, vergonhosa e suja” a partir do século XX. Houve uma degradação progressiva da relação com a morte estabelecida pelos indivíduos e pelas sociedades, tanto que “a medicina produziu uma morte em hospital, medicamente monitorizada e controlada, inconsciente, silenciosa e escondida”⁵⁰.

Desde Bacon, século XVII, que a prescrevia como tratamento adequado para doenças incuráveis, até o principiante século XXI, onde a eutanásia significa antecipar propositadamente a morte, a humanidade vem tentando demonstrar sua autonomia frente à morte.

⁴⁵ BRAKEMEIER, Gottfried. A morte e o morrer na Bíblia: subsídios para o rito do sepultamento. In: MOLZ, Cláudio; WEHRMANN, Guenter (Eds.). *Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998. p. 46-57.

⁴⁶ ZUCAL, Silvano. *La teologia della morte in Karl Rahner*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1982. p. 87.

⁴⁷ FÄRBER, Sônia Sirtoli. *Morte, onde está a sua vitória?* São Leopoldo: Cebi, 2014. p. 29-30.

⁴⁸ TOMAZONI, Oscar; PINTO, Juliana Mezzaroba T. A. Da possibilidade jurídica da lavratura de escritura pública de estabelecimento de diretivas antecipadas de vontade. *Jus Navegandi*, Teresina, ano 17, n. 3115, p. 1, 11 jan. 2012. Disponível em: <<http://www.jus.com.br/artigos/20819>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

⁴⁹ MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond; FIOCRUZ, 2004. p. 26-27.

⁵⁰ MENEZES, 2004, p. 33.

Pode-se usar a autonomia pessoal como estandarte para defender a eutanásia, somando a questão de qualidade de vida, no entanto sempre se estará impondo ao outro o peso da decisão e do ato em si. Para defender a distanásia, como fazê-lo, se nas palavras de Kovács⁵¹ a distanásia “prolonga a vida de uma pessoa já morta”.

A boa morte para a pessoa enferma em fase terminal de doença é a que acontece em meio aos cuidados para evitar sofrimento desnecessário, utilizando-se todo o aparato tecnológico em favor de dar qualidade de vida à vida que resta. Essa modalidade é dita ortotanásia, e as diretivas antecipadas de vontade reafirmam e conduzem a essa conduta.

A norma nasce do cotidiano. Mais que uma questão semântica, seja sob o nome testamento vital, seja sob o nome de diretivas antecipadas de vontade, importa que se faça uso dos meios para a própria proteção de sua dignidade.

Cada momento da vida é um trecho do caminho, da meta final. A vida, assim, é uma verdadeira morte, e o que chamamos de morte é o fim daquele lento morrer que se verifica durante toda a nossa existência e alcança o seu tempo definitivo no instante da morte. Concordam as várias abordagens teológicas na ressurreição como chave interpretativa da morte e do morrer. A ressurreição não é um tema entre os tantos. Mas é o eixo que move e dá estrutura e fundamento para todas as demais realidades.⁵² Transformar a morte – ato da natureza – em ato pessoal significa dispor da própria morte, dar-lhe sentido. Não deixar que os instintos de sobrevivência e de autoconservação levem à rebeldia, à rejeição, mas a assumi-los em liberdade, orientá-los, sublimá-los em direção à entrega de si mesmo a alguém maior, a Deus.⁵³ Aí vem a fé iluminar e serenar o coração humano: a pessoa se reconhece como ser destinado à comunhão e à vida. A partir daí, a morte física assume novo sentido: é assumida livremente, entendida como processo lento, amadurecido desde o nascimento, passo necessário para a entrada na vida plena, realidade para a qual está vocacionada.

Referências

ALARCOS, Francisco J. *Bioética e Pastoral da Saúde*. São Paulo: Paulinas, 2006.

ANCP – *Academia Nacional de Cuidados Paliativos*. CFM aprova medidas sobre Diretivas antecipadas de Vontade. Medida passa a valer a partir de 31 de agosto. Disponível em: <www.paliativo.org.br/noticias/2012/08/cfm-aprova-resolucao-sobre...30 de agosto de 2012>. Acesso em: 21 jan. 2014.

ANDRADE, Edson O. A ortotanásia e o direito brasileiro: a resolução do CFM n. 1805/06 e algumas considerações preliminares à luz da legislação brasileira. In: BERTACHINI, Leo; PESSINI, Luciana (Orgs.). *Encanto e Responsabilidade no Cuidado da Vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 165-183.

⁵¹ KOVÁCS, M. J. Autonomia e o direito de morrer com dignidade. *Revista Bioética*, Brasília: CFM, v. 12, n. 1, 1998.

⁵² FÁRBER, 2014, p. 31.

⁵³ LIBÂNIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 159.

- BERTACHINI, Leo; PESSINI, Luciana (Orgs.). *Encanto e Responsabilidade no Cuidado da Vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2011. 373 p.
- BLACK, Peter; O'NEIL, Kevin J. *Manual Prático de Moral*. Aparecida: Santuário, 2007.
- BOMTEMPO, Tiago V. Diretivas antecipadas de vontade: instrumento que assegura a vontade de morrer dignamente. *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XV, n. 98, mar. 2012. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11206>. Acesso em: 18 jan. 2014.
- BRAKEMEIER, Gottfried. A morte e o morrer na Bíblia: subsídios para o rito do sepultamento. In: MOLZ, Cláudio; WEHRMANN, Guenter (Eds). *Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998. p. 46-57.
- BRASIL. *Código de Ética Médica: Resolução CFM n.1931*, de 17 de setembro de 2009.
- _____. *Código de Processo Ético-Profissional: Resolução CFM n. 1897*, de 17 de abril de 2009 – Conselho Federal de Medicina. Brasília, 2010.
- _____. *Conselho Federal de Medicina: Resolução n. 1805*, de 9 de novembro de 2006. Diário Oficial da União, Poder Executivo. Brasília, 28 de novembro de 2006. Seção 1, p. 169.
- _____. *Conselho Federal de Medicina. Resolução n. 1995*, de 9 de agosto de 2012. Diário Oficial da União, Poder Executivo. Brasília, 31 de agosto de 2012. Seção1. Disponível em: <<http://www.portalmedico.org.br>>. Acesso em: 18 jan. 2014.
- CELAM, Discípulos missionários no mundo da saúde. *Guia para a pastoral da saúde na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2010.
- CLEMENTE, Ana Paula P.; PIMENTA, Waldemar J. D. Uma reflexão bioética do testamento vital: o que você faria se tivesse 7 dias? *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, v. IX, n. 32, ago. 2006. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php/?n_link=revista_artigo_leitura&artigo_id=1231>. Acesso em: 18 jan. 2014.
- ENGELHARDT JR., Hugo Tristam. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FÄRBER, Sonia S. *Morte, onde está a sua vitória?* São Leopoldo: Cebi, 2014.
- FRANÇA, Genival V. In. MARINELI, Marcelo R. A Declaração de Vontade do Paciente Terminal. As diretivas antecipadas de vontade à luz da Resolução 1995/2012 do CFM. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3774, 31 out. 2013. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/25636>>. Acesso em: 15 jan. 2014.
- GODINHO, Adriano M. Testamento vital e o ordenamento brasileiro. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 15, n. 2545, 20 jun. 2010. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/15066>>. Acesso em: 21 jan. 2014.
- GRACIA, Diego A. Deliberação sobre as Diretivas Antecipadas em Pacientes com Doenças Terminais. *Novidades* – site do Centro de Bioética – CREMESP. Disponível em: <www.cremesp.org.br>. Acesso em: 10 dez. 2013.
- JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- KOVÁCS, Maria Júlia. Autonomia e o direito de morrer com dignidade. *Revista Bioética*, Brasília: CFM, v. 6, n. 1, 1998. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/issue/view/23>. Acesso em: 11 nov. 2011.
- _____. *Morte e Desenvolvimento Humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.
- LEÃO, Thales P. V. Da (im)possibilidade do testamento vital no ordenamento jurídico brasileiro. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3626, 5 jun. 2013. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/24638>>. Acesso em: 21 jan. 2014.
- LIBÂNIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

- MANIR, Mônica. A vida em mãos alheias. In: BERTACHINI, Leo; PESSINI, Luciana (Orgs.). *Encanto e Responsabilidade no Cuidado da Vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 343-355.
- MARINELI, Marcelo Romão. A Declaração de Vontade do Paciente Terminal. As diretivas antecipadas de vontade à luz da Resolução 1995/2012 do CFM. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3774, 31 out. 2013. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/25636>>. Acesso em: 21 jan. 2014.
- MARTINEZ, Josefa Cantero. In: LEÃO, Thales P. V. Da (im)possibilidade do testamento vital no ordenamento jurídico brasileiro. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3626, 5 jun. 2013. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/24638>>. Acesso em: 21 jan. 2014.
- MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond; FIOCRUZ, 2004.
- PENALVA, Luciana Dadalto. In: LEÃO, Thales P. V. Da (im)possibilidade do testamento vital no ordenamento jurídico brasileiro. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3626, p. 11, 5 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.jus.com.br/artigos/24638>>. Acesso em: 21 jan. 2014.
- PICCINI, Cleiton Francisco et al. Testamento Vital na perspectiva de médicos, advogados e estudantes. *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, p. 384-391, 2011.
- PESSINI, Leo. *Bioética*. Um Grito por Dignidade de Viver. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- _____; BERTACHINI, Luciana. *Humanização e Cuidados paliativos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- RIBEIRO, Diaulas. I Fórum sobre Diretivas Antecipadas de Vontade. São Paulo/SP. *Jornal de Medicina*, n. 188, setembro de 2010.
- SEGRE, Marco; COHEN, Cláudio (Orgs.). *Bioética*. São Paulo: USP, 2008. p. 87-89.
- SIQUEIRA, José Eduardo; ZOBOLLI, Elma; KIPPER, Délio J. (Orgs.). *Bioética Clínica*. São Paulo: Gaia, 2008.
- SOUZA, Virgínio Cândido T. Bioética, espiritualidade e a arte de cuidar na terminalidade da vida. In: BERTACHINI, Leo; PESSINI, Luciana (Orgs.). *Encanto e Responsabilidade no Cuidado da Vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 297-314.
- SPINSANTI, Sandro. *Ética Biomédica*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- THUMÉ, Taís; DESSANTI, Deise; BONAMIGO, Elcio. Diretivas Antecipadas de Vontade: inclusão nos códigos de ética médica dos países da América e da Europa Ocidental. *Revista Brasileira de Bioética – Anais do X Congresso Brasileiro de Bioética/ II Congresso Brasileiro de Bioética Clínica*, Florianópolis, SC, 2013. v. 9 suplemento 2013, p. 396.
- TOMAZONI, Oscar; PINTO, Juliana M. T. A. Da possibilidade jurídica da lavratura de escritura pública de estabelecimento de diretivas antecipadas de vontade. *Jus Navegandi*, Teresina, ano 17, n. 3115, 11 jan. 2012. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/20819>>. Acesso em: 20 jan. 2014.
- ZUCAL, Silvano. *La teologia della morte in Karl Rahner*. Bologna: Centro Editoriale Dehonian, 1982.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E RELIGIOSIDADE: AS CELEBRAÇÕES EM MAZAGÃO VELHO, NO AMAPÁ¹

*Intangible cultural heritage and religiosity:
Celebrations in the Mazagão Velho, in the state of Amapá*

Alene Chagas da Silva²
Elivaldo Serrão Custódio³
Eugenia da Luz Silva Foster⁴

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discutir sobre os bens culturais que compõem a celebração das festividades em Mazagão Velho, no estado do Amapá, descrevendo seus valores histórico, cultural e religioso. O presente texto busca ainda analisar o contexto histórico-cultural-religioso dessa comunidade, que possui um riquíssimo patrimônio arraigado em suas tradições religiosas e culturais, que se estende por quase dois séculos e meio e que até o presente momento possui poucos registros escritos. Trata-se do resultado de um estudo exploratório de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista como forma de investigação. Primeiramente apresentam-se algumas considerações iniciais sobre religião e patrimônio cultural. Em seguida, trata-se sobre a origem, a localização e a população do município de Mazagão Velho, no estado

¹ O artigo foi recebido em 29 de março de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Professora da Secretaria de Estado de Educação do Amapá (SEED). Licenciada em Pedagogia com Especialização em Didática e Metodologia do Ensino. Advogada e Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá/AP, Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa Educação, Relações Étnico-Raciais e Interculturais (UNIFAP/CNPq). Contato: alene-chagas@hotmail.com

³ Matemático (UFPA, 2004), Teólogo (FATECH/AP, 2011). Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá/AP, Brasil. Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em São Leopoldo/RS, Brasil. Docente da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas (FATECH/AP, Brasil) e da Secretaria de Estado de Educação do Amapá (SEED). Membro Pesquisador do Grupo de Pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq) e do Grupo de Pesquisa Educação, Relações Étnico-Raciais e Interculturais (UNIFAP/CNPq). Contato: elivaldo.pa@hotmail.com

⁴ Doutora em Educação com pós-doutorado em Educação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Professora do Curso de Pedagogia e dos Cursos de Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá/AP, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa de sobre Educação, Relações Étnico-Raciais e Interculturais, cadastrado no CNPq. Contato: eugenia.luz@hotmail.com

do Amapá. Depois, abordam-se as manifestações religiosas e culturais de Mazagão Velho como patrimônio cultural imaterial (Festa de São Tiago, Festa de Nossa Senhora da Piedade e Festa do Divino Espírito Santo). As considerações finais concluem o artigo.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural Imaterial. Religiosidade. Festa. Mazagão Velho. Amapá.

Abstract: This article aims to discuss the Cultural Heritage that makes up the celebration of the festivities in Mazagão Velho, in the state of Amapá, describing their historical, cultural and religious values. This text also seeks to analyze the historical-cultural-religious context of this community that has a rich heritage rooted in their religious and cultural traditions, which spans nearly two centuries and a half, and that to date has few written records. This is the result of an exploratory qualitative study which adopted literature review, document analysis and interviews as a way to research. The discussion begins with some initial considerations about religion and cultural heritage. Then it deals with the origin, location and the people of Mazagão Velho municipality in the state of Amapá. Following, it presents the religious and cultural manifestations of Mazagão Velho as intangible cultural heritage (Festival of Saint James the Festival of Our Lady of Mercy and Festival of the Holy Spirit). Finally, the concluding remarks.

Keywords: Intangible Cultural Heritage. Religiosity. Festival. Mazagão Velho. Amapá.

Introdução

O patrimônio cultural representa a soma de todos os bens culturais de um povo, que são portadores de valores que podem ser transmitidos e preservados para as futuras gerações e que têm sua proteção resguardada na Constituição Federal (CF) de 1988, em seus artigos 215 e 216, e no Decreto nº 3.551/2000, sendo este considerado o marco legal para a proteção do patrimônio cultural imaterial.

A cidade de Mazagão Velho, no estado do Amapá, guarda um capítulo especial da história da colonização brasileira. Passou a ser reconhecida tradicionalmente no estado e no país por suas festividades religiosas e manifestações culturais, em especial a festividade religiosa denominada Festa de São Tiago, que é o ápice da expressão cultural, onde é revivida a batalha entre os mouros e os cristãos. A cidade do Mazagão Velho, com uma população predominantemente negra, mantém suas tradições religiosas e culturais há 244 anos, preservando assim aquilo que lhe é mais precioso e não tem preço: seu patrimônio cultural imaterial.

O presente artigo tem como objetivo discutir sobre os bens culturais que compõem a celebração das festividades em Mazagão Velho, descrevendo seus valores histórico, cultural e religioso. Busca ainda analisar o contexto histórico-cultural-religioso dessa comunidade, que possui um riquíssimo patrimônio arraigado em suas tradições religiosas e culturais, que se estende por quase dois séculos e meio, e que até o presente momento possui poucos registros escritos.

Trata-se do resultado de um estudo exploratório de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista como forma de investigação. O texto é resultado de pesquisas do Grupo de Estudos e Pesquisas so-

bre Educação, Relações Étnico-Raciais e Interculturais, cadastrado no CNPq liderado pela professora Dra. Eugenia da Luz Silva Foster.

A discussão apresenta algumas considerações iniciais sobre religião e patrimônio cultural. Em seguida, trata-se sobre a origem, a localização e a população do município de Mazagão Velho, no estado do Amapá. Depois, abordam-se as manifestações religiosas e culturais de Mazagão Velho como patrimônio cultural imaterial (Festa de São Tiago, Festa de Nossa Senhora da Piedade e Festa do Divino Espírito Santo). As considerações finais concluem o artigo.

Religião e patrimônio cultural: algumas considerações

Até a Constituição Federal (CF) de 1988, a concepção de patrimônio cultural contemplava apenas os bens móveis com aspectos monumentais, excepcionais e grandiosos da cultura brasileira. Pautada numa perspectiva elitista, buscava-se sempre a preservação de registros memoráveis da história do Brasil, inscrevendo nos museus e livros a memória de grupos cultural, econômica e politicamente dominantes.⁵

Com o advento da Nova Carta Magna em 1988⁶, uma nova concepção de patrimônio cultural brasileiro foi pensada. Pela primeira vez numa Constituição, a denominação “Patrimônio Cultural” foi citada e materializada num dispositivo legal, contemplando tanto a dimensão material como a imaterial, bem como a referência à identidade e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. É assim que dispõe o seu artigo 216, *caput*:

Art. 216 – Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, ecológico e científico.

Nesses termos, está claro que o patrimônio cultural brasileiro não se resume mais única e exclusivamente aos bens de ordem material. Outras formas de expressão foram consideradas nos incisos do mencionado artigo, valorizando dessa maneira a miscigenação, que prepondera na formação do povo brasileiro. Dentre elas podemos citar “as lendas, os mitos, ritos e técnicas, interpretações musicais e cênicas, conhe-

⁵ ASSIS, Wilson Rocha. O Patrimônio cultural e a tutela jurídica das identidades. In: KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virginia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (Coords.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

⁶ BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2014.

cimentos tradicionais, práticas terapêuticas, culinárias e lúdicas, técnicas e produção e outros”⁷.

É importante aqui referendar o artigo 215 da CF de 1988, que trouxe também, na Seção dedicada ao assunto “Da Cultura”, a responsabilidade do Estado em garantir à população os direitos culturais, bem como o acesso da cultura nacional e também o apoio e incentivo às manifestações culturais.

A Constituição consagra no parágrafo 1º do citado artigo “o princípio da diversidade cultural”⁸, pois estabelece que o Estado tem o dever constitucional de proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, como também de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Ainda sobre o artigo 215 da CF de 1988, necessário se faz comentar sobre a Emenda Constitucional nº 48, publicada em 11 de agosto de 2005, que adicionou ao artigo ora em comento o parágrafo 3º, composto de cinco incisos, o qual disciplina sobre o Plano Nacional de Cultura (PNC), primando pelo desenvolvimento cultural do país e pela integração das ações do poder público que conduzam a:

I – defesa e valorização do patrimônio cultural; II – produção, promoção e difusão dos bens culturais; III – formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV – democratização de acesso aos bens de cultura; V – valorização da diversidade étnica e regional.

Percebe-se que a materialização do mencionado diploma legal só veio contemplar alguns direitos negados aos brasileiros, reconhecendo, então, a importância do multiculturalismo e da pluralidade étnico-cultural na nossa formação histórica. Cabe aqui ressaltar o artigo 7º da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que afirma que toda criação tem sua origem nas tradições culturais, devendo todo patrimônio ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência, estimulando a criatividade, garantindo que se estabeleça um diálogo entre as culturas e que sejam criadas as condições para que essas possam se expressar e se fazer conhecidas.⁹

Percebe-se assim que a CF de 1988 acompanhou a evolução histórica do conceito de patrimônio cultural e ampliou sua abrangência aos bens de natureza materiais e imateriais, contemplando assim o que Mário de Andrade almejou em seu anteprojeto no ano de 1937. Ressalta-se que Mário de Andrade merece destaque no que tange a tutela do Patrimônio Cultural Brasileiro, pois elaborou o anteprojeto que serviu de base para a criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN),

⁷ SANTANA, Patrícia da Costa. Patrimônio cultural e meio ambiente: um novo direito. A necessária separação dogmática. In: *Revista dos Tribunais*, ano 101, v. 924, out. 2012. p. 51.

⁸ FERNANDES, José Ricardo Oriá. *Legislação sobre patrimônio cultural*. Câmara dos Deputados. Brasília. 2. ed., 2013. p. 11.

⁹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). Declaração universal sobre a diversidade cultural 2002. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2014.

antigo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Para Silva, o anteprojeto de Mário de Andrade,

serve como paradigma para os estudiosos, principalmente àqueles ligados à área do direito, para a “interpretação do alcance das atuais normas protetoras dos bens culturais”. Isso porque, no campo da interpretação jurídica, somente podemos concluir pela aplicação ou não de uma norma protetora se previamente conseguirmos definir o objeto de sua tutela, ou seja, o que são bens culturais, e suas categorias, inclusive os bens imateriais. Assim, o anteprojeto é subsídio importante para a interpretação da CF/88 e de outros diplomas legais¹⁰.

O artigo 216 da CF de 1988 ampliou sua definição, tornando-a mais abrangente e “abriu espaço não somente para as expressões da cultura popular, mas também para os bens imateriais, que formam o patrimônio intangível”¹¹. Apesar da nova e ampla concepção de patrimônio cultural brasileiro, englobando as dimensões material e imaterial, bem como a referência à identidade e à memória, há de se reconhecer que essa evolução não é o suficiente para se garantir a tutela efetiva dos bens culturais.

O parágrafo 1º do artigo 216 da CF de 1988 estabelece que o poder público, com a colaboração da comunidade, deverá promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro, utilizando as formas mais variadas, como os inventários e registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e buscará também outras formas de acautelamento e preservação.

Devido à necessidade de um diploma legal que contemplasse o acautelamento dos bens de natureza imaterial, em 04 de agosto de 2000, foi aprovado o Decreto Federal nº 3.551, instituindo o Registro de Bens Culturais Imateriais que integrem ao Patrimônio Cultural Brasileiro, assim como criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), consolidando o Inventário Nacional de Referências Culturais (INCR). O inovador decreto vem abordando, também, as funções do Ministério da Cultura (MinC) e do IPHAN, as partes legítimas para pleitear a instauração do processo de registro, bem como ocorrem a revalidação e perda do registro.

O registro é, antes de tudo, uma forma de reconhecimento que busca a valorização desses bens, sendo visto como um instrumento legal que, resguardadas as suas especificidades e alcance, equivale ao tombamento. Cabe informar que logo após a implementação do Decreto nº 3.551/2000, os primeiros registros de bens imateriais foram realizados, efetivando-se em 20 de dezembro de 2002 no livro dos Saberes o “Ofício das paneleiras de Goiabeiras”, do Espírito Santo, e no mesmo dia foi registrado também no livro das Formas de Expressão, a “Arte Gráfica Kusiwa dos índios Wajãpi”, do estado do Amapá. Atualmente consta no IPHAN que existem 28 bens de

¹⁰ SILVA, Fernando Fernandes da. Mário e o Patrimônio: um anteprojeto ainda atual. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 30, 2002. p. 135.

¹¹ OLIVEN, Ruben George. Patrimônio intangível: Considerações iniciais. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 81.

natureza imaterial registrados, sendo dez no livro de Formas de Expressão; sete no livro das Celebrações; nove no livro dos Saberes e dois no livro de Lugares.

Em 17 de outubro de 2003, em Paris, na 32ª Sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)¹², foi aprovada a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, estabelecendo em seu artigo 2º a seguinte definição:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração a geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Importante ressaltar que o IPHAN, ao estabelecer os procedimentos para a instauração e instrução do processo administrativo de registro dos bens culturais imateriais através da Resolução nº 01, de 03 de agosto de 2006, também definiu no preâmbulo dessa, seu entendimento quanto ao bem de natureza imaterial, não diferente, é claro, da exaurida pela convenção da UNESCO, afirmando que:

se entende por bem cultural de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social; [...] toma-se tradição no seu sentido etimológico de “dizer através do tempo”, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado.

Tem-se, portanto, um patrimônio cultural mais plural, transmitido de geração em geração, e que é “alvo de constantes recriações decorrentes das mutações entre as comunidades e os grupos que convivem num dado espaço social, do meio ambiente, das interações da natureza e da própria história dessas populações”¹³. Vale registrar que a referida convenção só foi ratificada pelo Brasil no ano de 2006 através do Decreto Federal nº 5.753.

Para Clifford Geertz, o conceito de cultura mostra-se essencial para a explicação de toda simbologia presente nas manifestações culturais de uma comunidade. Segundo o autor, a cultura seria um sistema de significações dos fenômenos culturais, tornando-se responsável por produzir o saber popular. Ou seja, a cultura é uma teia carregada de significados que se manifestam em forma de símbolos, sinais, rituais,

¹² UNESCO, 2003, art. 2º.

¹³ PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2013. p. 46.

signos e códigos interpretados pelo sujeito a partir do seu referencial teórico e de sua vivência cotidiana.¹⁴ Assim, na concepção de Geertz, a cultura

[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida¹⁵.

Geertz nos relata que a religião está intimamente relacionada à construção do saber popular, e, portanto, por meio dessa os homens e as mulheres justificam suas vivências. Com isso entendemos que é através da religião e nas manifestações religiosas que essas comunidades, como, por exemplo, as celebrações em Mazagão Velho no Amapá, reafirmam e mantêm vivas as suas crenças, tradições e sua identidade. Portanto cada cultura pode ter múltiplos significados.

Mazagão Velho: origem, localização e população

De acordo com Boyer¹⁶, a história de Mazagão Velho começa do outro lado do Atlântico, no século XVIII, há mais de três séculos, quando a Coroa Portuguesa, sob pressão dos marroquinos, que constantemente tentavam invadir e tomar pra si o domínio da Fortaleza da Mazagão Africana, e ainda como estratégia econômica, decide retirar-se do território marroquino, remanejando as 436 famílias que lá moravam para a Amazônia, lugar que estava sendo colonizado. Cabe ressaltar que, segundo Assunção:

A decisão do governo português de mudar a cidade de Mazagão para a América Portuguesa foi meticulosamente articulada. O projeto era transferir o “espírito da cidade” para onde os habitantes tivessem melhores condições de sobrevivência, não deixando de servir aos interesses da monarquia lusitana¹⁷.

Dessa maneira, entendemos que a Coroa Portuguesa tinha conhecimento que a Amazônia era um lugar promissor e queria ocupar mais territórios, e os mazaganistas tinham esse perfil, pois possuíam uma grande experiência de combate, quando das batalhas contra os mouros, em território marroquino na África. Então o processo de construção da Nova Mazagão Africana passou a ser pensada e construída por aproximadamente cinco anos.

De acordo com Assunção, “a Vila Nova de Mazagão foi criada oficialmente em 23 de janeiro de 1770, tendo como característica os traços de uma cidade colonial”.

¹⁴ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

¹⁵ GEERTZ, 2008, p. 06.

¹⁶ BOYER, Véronique. Passado Português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 11-29, 2008.

¹⁷ ASSUNÇÃO, Paulo. Mazagão: cidades em dois continentes. *Usjt – arq.urb* – n. 2, segundo semestre 2009. p. 34. Disponível em: <http://www.usjt.br/arq.urb/numero_02/artigo_paulo.pdf> Acesso em: 20 mar. 2015.

A primeira família transferida para a Vila Nova de Mazagão deu-se em 04 de abril de 1770, foi do ferreiro Lourenço Rodrigues, cuja função era de ajudar na construção. E no decorrer de 1771 e 1772 foram realizados vários transportes de outras famílias para o local, totalizando no final 160 famílias, aproximadamente 1.022 pessoas, entre brancos e negros escravizados.¹⁸

Segundo Vidal, Mazagão apresentava, de início, as características típicas de uma vila colonial, contendo convento, quartel, igreja, intendência. Porém era um povoado abandonado em meio ao desconhecido, que teve grande parte de sua população dizimada por doenças tropicais, como a malária, o cólera, a diarreia e o sarampo, para as quais não estava preparado.¹⁹

A vila só deixaria o isolamento total com a construção de uma estrada que levou a outro local, passando a ser posteriormente a sede do município, denominado, através do Decreto Estadual nº 931, de 22 de março de 1933, de Mazaganópolis, mas que habitualmente é chamado de Mazagão Novo, onde permanece até hoje. Porém todas as manifestações religiosas e culturais são festejadas na comunidade de Mazagão Velho, inclusive o aniversário do município, comemorado todo dia 23 de janeiro.

Atualmente, Mazagão Velho é um dos distritos do município de Mazagão, que possui uma área aproximada de 13.131 km² e uma população estimada, em 2014, em 19.157 habitantes, contemplando a sede do município, o distrito do Carvão e a Vila de Mazagão Velho. Está situado ao sul do estado do Amapá, sendo seus limites: ao norte, Pedra Branca do Amaparí e Porto Grande; ao nordeste, Santana; ao sudeste, a foz do rio Amazonas; ao sul, Vitória do Jarí, e ao oeste, Laranjal do Jarí.²⁰

A Vila de Mazagão Velho está localizada a cerca de 75 km da capital Macapá e a cerca de 35 km da sede do município de Mazagão. O acesso à comunidade de Mazagão Velho ocorre, primeiramente, por transporte terrestre, chegando ao rio Matapí, onde sua travessia ocorre por meio fluvial, através de balsas, continuando por via terrestre, onde a chegada até a sede do município é toda pavimentada, depois segue numa estrada de chão em direção a Mazagão Velho. Essa vila apresenta uma população de aproximadamente 1.500 habitantes, de acordo com as informações de seu atual líder comunitário.

¹⁸ ASSUNÇÃO, 2009, p. 42-44.

¹⁹ VIDAL, Laurent. *Mazagão a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)* / Lauren Vidal. Posfácio Jean Duvignaud. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2008.

²⁰ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Estimativa populacional no ano de 2014*. Disponível em: < <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2014/>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

As manifestações religiosas e culturais de Mazagão Velho como patrimônio cultural imaterial

A comunidade do Mazagão Velho, com uma população predominantemente negra, mantém, há 244 anos, suas manifestações religiosas e culturais, preservando assim aquilo que lhe é mais precioso e não tem preço: seu patrimônio cultural, que, como já mencionado anteriormente, sua concepção foi ampliada significativamente com o advento da CF/1988, englobando as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que as comunidades, os grupos ou os indivíduos reconhecem como fazendo parte integrante de seu patrimônio cultural.

A comunidade de Mazagão Velho possui um calendário extenso de manifestações religiosas agregadas também às culturais, que vai de janeiro a dezembro. Contudo nos deteremos apenas naquelas que consideramos mais expressivas no que diz respeito à participação das pessoas enquanto expectadoras da cultura mazaganense como a Festa de São Tiago, a Festa de Nossa Senhora da Piedade e a Festa do Divino Espírito Santo.

A Festa de São Tiago

De acordo com a comissão organizadora da Festa de São Tiago, o primeiro festejo em louvor ao santo aconteceu em 1777, sete anos depois da fundação da vila, realizado por famílias de colonos negros vindo da costa africana em decorrência de conflitos políticos e religiosos existentes na região.



Figura 1 – São Thiago e São Jorge

Fonte: Acervo pessoal, 2014



Figura 2 – Procissão no dia 25 de julho

A transferência dessas famílias para a Amazônia foi uma verdadeira odisséia e a encenação era uma forma de manter viva uma tradição do outro lado do Oceano Atlântico, que também cultivava a devoção ao guerreiro Tiago em países como Portugal, Marrocos e Mauritânia, reproduzindo momentos importantes da guerra santa, como as alvoradas, a entrega dos presentes, o roubo das crianças, o baile de máscaras,

a morte do atalaia, a passagem do bobo velho e a batalha entre os dois povos: mouros e cristãos, a qual se encerra com a vitória desses últimos.

A tradicional Festa de São Tiago é realizada sempre no mês de julho, no período compreendido entre 16 a 28, ocasião em que a vila recebe muitos visitantes e devotos de todo o estado do Amapá. E para dar vida ao enredo, a própria comunidade incorpora os personagens épicos, com figurinos impecáveis, resultando num grande espetáculo a céu aberto, momento em que as pessoas se encantam com a beleza de uma tradição que resiste ao tempo e se renova a cada ano devido a uma história de luta, cultura, fé e devoção.

A Festa de Nossa Senhora da Piedade

Outra manifestação religiosa e cultural realizada em Mazagão Velho é a Festa de Nossa Senhora da Piedade, nome dado em virtude do sofrimento de Nossa Senhora pela crucificação de Jesus Cristo. Essa manifestação acontece no período de 03 a 12 de julho, festa essa que antecede a de São Tiago, com o levantamento do mastro²¹, quando nele são amarrados alimentos, produtos do seu trabalho, como cachos de banana, abacaxi, laranja, mandioca, enfim alimentos retirados de suas plantações, como expressão de agradecimento para que os alimentos se multipliquem e não faltem.



Figura 3 – Baile de Máscara



Figura 4 – Momento da Batalha



Figura 5 – Morte do Atalaia

Fonte: Acervo pessoal, 2014

²¹ O mastro é um símbolo muito importante no decorrer das celebrações da Festa de Nossa Senhora das Piedade. Trata-se de um tronco de árvore com aproximadamente sete metros de altura.



Figuras 6/7 – Chegada da santa na comunidade do Mazagão Velho no dia 11 de julho
Fonte: Acervo pessoal, 2014

O momento mais esperado pela comunidade, considerado o ponto alto da programação é no dia 11 de julho, quando a imagem da santa retorna a Mazagão Velho em uma transladação fluvial seguindo pela foz do rio ajudante até a foz de Mazagão Velho, quando adentra no rio Mutuacá, chegando à comunidade de Mazagão Velho.

O ritual da festa consiste no encontro de duas canoas de propriedade dos foliões da festa, trazendo a bandeira e imagem da santa, tocando e cantando a folia. As duas comissões de foliões fazem o encontro em meia-lua, três vezes no rio, e os bandeirantes trocam de canoa e de bandeiras (símbolo da festa), em sinal de fé, devoção e amizade entre irmãos.



Figura 8 – Encontro das duas canoas dos foliões

Fonte: Acervo pessoal, 2014



Figura 9 – Imagem da santa conduzida para a igreja

Após esse momento, os foliões desembarcam na rampa principal da comunidade, quando são recebidos pelo povo, conduzindo a imagem da Nossa Senhora da Piedade, que é entregue às autoridades para ser levada em procissão pelas ruas da cidade até a Igreja de Nossa Senhora da Assunção, em reverência ao santíssimo sacramento. Posteriormente a imagem é levada às casas dos festeiros, que são os encarregados a

cada ano pela realização da festa. Cabe mencionar que essa é uma festa que se apresenta como uma das mais tradicionais de Mazagão Velho e também do Igarapé do Lago, localizado no município de Santana/AP.

Seu término acontece em 12 de julho, período que reúne muitos fiéis que vão até a comunidade para prestigiar as homenagens em louvor à santa, que consiste em alvorada festiva, missa solene, novena, procissão, bingo dançante, batuque com gengibirra, leilão, baile, jantar, almoço e, ao final, a derrubada do mastro, simbolizando o final da festa e que as oferendas podem ser consumidas.

A Festa do Divino Espírito Santo

É uma festividade religiosa que surgiu em Portugal, no início do século XIV. O nome de “divino” da festa refere-se ao Divino Espírito Santo, pois nessa data a Igreja Católica comemora a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, os 12 discípulos de Jesus Cristo. A devoção ao Espírito Santo espalhou-se rapidamente pelo país e chegou ao Brasil através dos jesuítas, no século XVI.

A festa original tinha um “Imperador do Divino” (criança e/ou adulto escolhido para “presidir” a festa), que tinha poderes de um rei: durante a festa podia até libertar presos. A procissão podia percorrer uma região inteira, levando a bandeira, que retrata a figura de uma pomba branca ao centro. Essa procissão podia levar meses, mas atualmente faz-se um trajeto bem menor, de um ponto a outro da cidade.

Hoje, cada região do Brasil dá um nome para essa festa, sendo que uma das maiores folias do Divino acontece em Pirenópolis, Goiás. Outras festas famosas são a de Paraty, no Rio de Janeiro, e a de São Luís do Paraitinga, em São Paulo. Aqui no Amapá, as diversas festas do Divino, inclusive a de Mazagão Velho, preservam as características das manifestações encontradas Brasil afora.

Na comunidade de Mazagão Velho, o culto ao Divino já se realiza há mais de um século, assim como as demais festividades. A festa também segue seus rituais e o calendário, ocorrendo do dia 16 até o dia 25 de agosto, sendo o dia 24 o mais esperado, pois é quando acontece a representação simbólica da Coroação da Imperatriz, na Igreja de Nossa Senhora da Assunção. É uma referência à princesa Isabel, signatária da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. A coroa representa o Espírito Santo, que a iluminou para libertar os escravos do sofrimento, quando as figuras de pombas, conduzidas pelas “paga-fogaças” representam essa liberdade alcançada pelos escravos, bem como selam a paz e a gratidão.



Figuras 10/11 – Coroação da Imperatriz na igreja

Fonte: Acervo pessoal, 2014

A corte é representada pela soberana, que é a Imperatriz, e também por outras figuras ilustres (Paga-Fogaças, Trinchantes, Pega-na-Capa, Varas Douradas e Alferes Bandeira), sendo todas representadas por meninas ou adolescentes das famílias dos festeiros, membros tradicionais da comunidade.

A “Trinchante” cuida das joias da imperatriz; a “Pega-na-Capa” é responsável pelas vestimentas; “Alferes Bandeira” carrega a bandeira do Divino; as “Varas Douradas” fazem a segurança da corte real, protegendo e anunciando o cortejo da Imperatriz, e as “Paga-Fogaças” cuidam da alimentação.

A festa tem como precursor o senhor Antônio Miguel Ayres da Silva Sobrinho, que por muitos anos a coordenou. Após sua morte, houve uma paralisação, sendo resgatada somente vinte anos depois por sua filha Ana Ayres da Silva (falecida) e outras moradoras da comunidade como Odacina Barreto (falecida), Olga Jacarandá e Maria Barriga, estas ainda vivas, mas que, por causa da idade avançada, já não participam mais como organizadoras do evento.

Nos últimos anos, segundo informações coletadas com a liderança do evento, a festa está sendo coordenada pelo senhor Josué Videira e outros colaboradores, que arrecadam donativos, fazem as refeições para os foliões, rezam as ladainhas em latim, cantam e dançam o Marabaixo, como Dona Joaquina Jacarandá, puxadora de folias, e Dona Carmosina, que há 20 anos participam da comissão da festa. Os homens da comunidade participam assegurando a batida forte e ritmada das caixas de marabaixo e o tremular apoteótico da bandeira do Divino Espírito Santo.

Durante as festividades é servida a tradicional gengibirra²², bebida típica das festas afro-amapaenses feita com abacaxi, gengibre e cachaça, consumida enquanto o povo segue pelas ruas caminhando e cantando ao ritmo do marabaixo, ocupando pátios, varandas e salas das casas dos moradores da comunidade, em agradecimento pela comida, bebida, fé, união e a liberdade, concedida pela imperatriz a um povo que

²² A gengibirra assemelha-se muito ao aluá, bebida de origem africana. A diferença nos ingredientes é a cachaça. Tradicionalmente utilizada como oferenda aos orixás nas festas populares de origem africana.

permaneceu por muito tempo em cativeiro, mas que agora segue deixando um rastro de alegria e espiritualidade por toda a comunidade. Ressalta-se que o marabaixo da Festa do Divino Espírito Santo é o único fora do ciclo oficial, que acontece nos meses que vai de abril a junho.



Figuras 12/13 – Dança do marabaixo nas residências da comunidade

Fonte: Acervo pessoal, 2014

A programação da festa encerra-se no dia 25 de agosto com o “marabaixinho”, quando é escolhido um morador da comunidade para ser homenageado, sendo essa uma forma de reconhecer sua importância para o evento, esclarecendo que no dia 24 já é realizado o sorteio dos nomes das crianças ou adolescentes que participarão no ano seguinte, com as funções já definidas para que cada família se organize, no sentido de prover os recursos necessários para a realização da próxima festa.

Diante das reflexões ora apresentadas, observamos que as celebrações religiosas em Mazagão Velho oferecem como características básicas a comunidade local, a superação das distâncias entre os indivíduos. Concordamos com Brandão quando afirma que as festas estão intimamente relacionadas às únicas, raras e repetidas situações da vida.²³ Para Harvey Cox, o ritual religioso “propicia a forma e a ocasião para a expressão da fantasia”²⁴.

Assim sendo, entendemos que as festas possuem relação com as tradições de um povo, pois as festividades são vitais para a existência humana.²⁵ E quando se fala em transmitir conhecimento para manter firmes as tradições culturais e religiosas de um povo, observamos na Bíblia Sagrada (Salmo 78) a afirmação de que “[...] o que

²³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Cultura na Rua*. Campinas: Papirus, 1989.

²⁴ COX, Harvey. *A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia*. Tradução de Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1974.

²⁵ COX, 1974, p. 75.

ouvimos e aprendemos, o que nossos pais nos contaram. Não os esconderemos dos nossos filhos; contaremos à próxima geração [...]”²⁶.

Considerações finais

Evidenciou-se a importância da religiosidade nos processos de proteção dos bens imateriais, especialmente com relação ao patrimônio religioso, utilizando o exemplo das festas em Mazagão Velho, no estado do Amapá. Diante do exposto, pode-se afirmar que privilegiar as questões referentes ao patrimônio cultural consiste em apresentar formas de apropriação e recriação da história local, como é feito através das narrativas de suas manifestações religiosas e culturais, o que evidencia a possibilidade de que o conhecimento histórico pode acontecer a partir da recriação da experiência dos integrantes sociais de uma comunidade, grupo ou indivíduos.

Mas para isso precisamos conhecer nossas raízes, reconhecer nosso patrimônio cultural, que nos faz sentir orgulho do que somos e de quem somos, despertando-nos para a preservação de nossa herança cultural. Assim sendo, preservar o patrimônio cultural imaterial, para as atuais e futuras gerações, é também conhecer a si mesmo e entender sua relação com a comunidade ou com o ambiente em que estamos inseridos. A preservação dos bens culturais imateriais representados pelas devoções aos santos em Mazagão Velho pode significar a valorização da identidade social, da memória e das tradições religiosas dessa comunidade.

Conhecer o verdadeiro sentido histórico do negro é promover o rompimento com a ignorância que tem gerado ideias preconceituosas e dificultado o exercício da cidadania da população; é abrir o debate acerca da importância da afirmação de nossa identidade cultural enquanto um direito da pessoa humana. É reeducar para o conhecimento da história de atores fundamentais no desenvolvimento do Brasil, como também nos dá o direito de conhecermos nossa própria história.

O município de Mazagão Velho é um importante polo cultural e religioso do Amapá, sua diversidade é extensa e importante para o estado. Esse município, ao apresentar uma religiosidade histórica em relação à constituição das imagens religiosas e patrimoniais, nos remete não somente ao mundo de objeto de devoção religiosa e elementos de cultura de forma abstrata, mas a significações que constroem identidades e sentidos de existir. Destacamos que mesmo não sendo oficialmente registradas, mas por alguns dos elementos descritos anteriormente, as celebrações em Mazagão Velho no estado do Amapá poderiam se enquadrar dentro do que estabelece a política de salvaguarda dos bens de natureza intangível do IPHAN.

²⁶ BÍBLIA ONLINE. Bíblia Sagrada: Salmo 78:3-4. Nova Versão Internacional/Português. Disponível em: <<https://www.biblionline.com.br/nvi/sl/78>>. Acesso em: 09 out. 2015.

Referências

- ASSIS, Wilson Rocha. O patrimônio cultural e a tutela jurídica das identidades. In: KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virginia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (Coords.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.
- ASSUNÇÃO, Paulo. Mazagão: cidades em dois continentes. *Usjt – arq.urb* – número 2, segundo semestre 2009. Disponível em: <http://www.usjt.br/arq.urb/numero_02/artigo_paulo.pdf> Acesso em: 20 mar. 2015.
- BÍBLIA ONLINE. *Bíblia Sagrada: Salmo 78:3-4*. Nova Versão Internacional/Português. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi/sl/78>>. Acesso em: 09 out. 2015.
- BOYER, Véronique. Passado Português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 11-29, 2008.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.p>. Acesso em: 28 ago. 2014.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Cultura na Rua*. Campinas: Papirus, 1989.
- COX, Harvey. *A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia*. Tradução de Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1974.
- FERNANDES, José Ricardo Oriá. *Legislação sobre patrimônio cultural*. Câmara dos Deputados. Brasília. 2. ed., 2013.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Patrimônio imaterial*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso em: 15 jan. 2014.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Estimativa populacional no ano de 2014*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2014/>>. Acesso em: 20 mar. 2015.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). *Declaração universal sobre a diversidade cultural 2002*. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2014.
- _____. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. 2003.
- OLIVEN, Ruben George. Patrimônio intangível: Considerações iniciais. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2013. (Coleção primeiros passos; 331).
- SANTANA, Patrícia da Costa. Patrimônio cultural e meio ambiente: um novo direito. A necessária separação dogmática. In: *Revista dos Tribunais*, ano 101, v. 924, out. 2012.
- SILVA, Fernando Fernandes da. Mário e o Patrimônio: um anteprojeto ainda atual. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 30, 2002, p. 128-137.
- VIDAL, Laurent. *Mazagão a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)* / Lauren Vidal. Posfácio Jean Duvignaud. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2008.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

DEÍSMO, TEÍSMO E A MÁQUINA GOVERNAMENTAL CONTEMPORÂNEA¹

Deism, theism and the contemporary Government machine

Glauco Barsalini²

Resumo: Com base na obra de Giorgio Agamben, este artigo promove uma reflexão a respeito do problema da secularização na contemporaneidade, enfatizando a presença do deísmo (que se liga à pluralidade) na sua oposição ao teísmo (que se liga à unidade), tendo em vista a tese de que o Estado contemporâneo ocidental guarda em si o potente resíduo do teísmo, alicerce do estado de exceção permanente. Explora, ainda, a tese de que a máquina governamental contemporânea, por força da teologia cristã, é expressão de uma teologia econômica (ou *oikonomia*), dado o seu caráter de organização funcional, sua inclinação à gestão. Dialoga, enfim, com a tese de Agamben de que a política contemporânea se referencia em dois paradigmas entre si contraditórios: o da teologia política, que tem caráter de transcendência, e o da teologia econômica, que tem caráter de imanência.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Secularização. Deísmo. Teísmo. Contemporaneidade.

Abstract: Based on the work of Giorgio Agamben, this study promotes a reflection about the issue of secularization in contemporary society, emphasizing the presence of deism (associated to plurality) in its opposition to theism (associated to unity), considering the thesis that within the Western Contemporary State lies the powerful residue of theism, a foundation for the permanent state of exception. This study also explores the thesis that by virtue of Christian theology, the contemporary government machine is the expression of an economic theology (or *oikonomia*), given its functional organization nature and its inclination towards management. In conclusion, this study discusses Agamben's thesis that contemporary politics is referenced in two contradictory paradigms: political theology, which has transcendent characteristics, and economic theology, which has immanence characteristics.

Keywords: Giorgio Agamben. Secularization. Deism. Theism. Contemporary society.

¹ O artigo foi recebido em 29 de agosto de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Fragmento deste texto foi apresentado na forma de comunicação no 27º Congresso Internacional da SOTER (Belo Horizonte, 2014) e foi publicado em seus Anais. Este artigo resulta dos debates realizados no referido evento.

² Doutor em Filosofia. Professor do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil. Contato: glaucoBarsalini@gmail.com

Introdução

O rei reina, mas não governa
E. Peterson

A certa altura do livro *Teologia Política*, o jurista Carl Schmitt faz a seguinte afirmação:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas idéias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a idéia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente³.

A analogia entre religião e Estado, entre teologia e política – que ora tomamos por ilustração – consiste, para nós, na análise mais profunda que se pode fazer a respeito do poder estatal contemporâneo. O processo de secularização pelo qual passou o Estado Ocidental Moderno, de que o contemporâneo é herdeiro, serviu, em certa medida, para escamotear os mais radicais fundamentos de sua estrutura e poder.

Giorgio Agamben vem demonstrando, por meio de sua obra, particularmente aquela que se vincula ao programa *Homo Sacer*, o quanto subsiste de teologia na política estatal atual.⁴

No terreno da teologia política (aberta à transcendência), como no da teologia econômica (vinculada à imanência), Agamben reforça a defesa de que vivemos, na atualidade, um estado de exceção que não dá sinais de recuo – muito ao contrário –

³ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 35.

⁴ Em *Homo Sacer*: vida nua I, o autor já evidencia o alto grau de violência que constitui o Estado Moderno, o que implica a necessária exclusão (também violenta) de seres humanos, relegados a uma condição de absoluta miséria de direitos, de pura expiação. Em *Estado de Exceção*, desenvolve a tese de que os Estados Ocidentais Contemporâneos não se comportam como verdadeiras democracias, mas, diferentemente, mantêm dentro de si, de forma deliberada, o germe da ditadura, justificando-a na fissura da própria lei. Em O que resta de Auschwitz, reflete a respeito do muçulmano (característico *homo sacer*), o sobrevivente (ou não) nos campos de concentração nazistas.

Ainda focado na relação entre a religião e a política, Agamben, em mais uma empreitada intelectual, lança olhares sobre a economia e a burocracia, procurando entender a máquina do poder estatal, a qual se ergue sobre uma concepção burguesa ou, mais precisamente, liberal econômica, fruto, como demonstra com requintes de erudição (e de forma exaustiva), de um entendimento de tipo religioso fortemente anárquico. A obra que inaugura essa nova perspectiva – o que não implica no abandono do debate de tipo teológico-político é *O reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo, cuja sequência encontra concretude em novas publicações, a exemplo de *Opus Dei*: arqueologia do ofício.

intensifica-se e ganha cada vez mais corpo nas diversas manifestações políticas que causam impacto, em menores ou maiores proporções, em regiões, países e em toda a comunidade internacional. Mais ainda, Agamben enfatiza a tese de que tal estado de exceção tem profunda ligação com o cristianismo.

Neste artigo procurar-se-á refletir sobre aspectos da ligação entre a religião e a política ocidentais, tomando por continente formulações de Giorgio Agamben expressas principalmente em *O Reino e a Glória*, e em anterior conferência, dada por ele no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona, intitulada *Estado de exceção e genealogia do poder*⁵.

Ao resgatar os debates relativos à teologia política, Agamben recoloca no centro das reflexões a diferença entre dois poderes: o do reino e o do governo. Acusa, através de sofisticado raciocínio, a transposição da estrutura teológico-política do Estado religioso para o Estado secularizado, dada a permanência do teísmo no deísmo moderno e, também, no contemporâneo.

Atento à força do poder fático (*potestas*) sobre a autoridade (*auctoritas*) ou à importância que o aparato central da materialização do poder (a *oikonomia*) exerce sobre a autoridade no mundo secularizado, Agamben aponta que os Estados moderno e contemporâneo mantêm, em si, o elemento de vicariedade, sendo comandados por sujeitos constituídos de vontade que, justamente por estarem no comando, tomam, a todo tempo, decisões.

Compreende que a decidibilidade do soberano, na modernidade, quanto na contemporaneidade, pressupõe a possibilidade de transgredir-se a lei, o que, aliás, já se prevê na própria lei.⁶

Assim, Agamben coloca em xeque a ideia de que os Estados moderno e contemporâneo são exemplares da democracia, lugar do equilíbrio das vontades e dos interesses dos indivíduos.

É o que veremos a seguir.

Deísmo x teísmo: da teologia à política e ao direito

É bastante conhecida, pelos filósofos e sociólogos do Direito, a disputa entre os juristas Hans Kelsen e Carl Schmitt.

Kelsen defende a democracia fundada nos preceitos da representação de tipo parlamentar, revelando posição política pluralista, na medida em que os mais variados segmentos da sociedade podem se ver representados no Estado. Significa dizer, em termos jurídicos, que cada indivíduo tem a possibilidade de ser representado por aquele que pode escolher para legislar por ele ou, em termos teológicos, em corres-

⁵ Recentemente publicada na *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, p. 21-39, jan./jun. 2014.

⁶ Referimo-nos, aqui, ao dispositivo legal presente nas Constituições modernas e contemporâneas, que prevê a possibilidade da instalação da exceção (vide AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005).

pondência ao deísmo, que “Deus está em todas as coisas”, que Deus se reparte e se multiplica nas vontades de cada um dos indivíduos.

Schmitt, por seu turno, afirma, em perspectiva teísta, a democracia fundada na representação unitária do presidente, aquele que personifica, ou melhor, aquele que encarna, em caráter de unidade (e não de modo fragmentário, como se faria no deísmo kelseniano) a vontade de todo o povo que, por sua vez, não é mais que a vontade do próprio Deus. Reproduzindo o antigo jargão, o jurista lembraria: *vox populi, vox Dei* (a voz do povo, a voz de Deus).

Tal contenda não se limita aos dois intelectuais. Agamben mergulha bastante fundo no intrincado debate de tipo teológico político moderno para, na contemporaneidade, trazer o conceito de que vivemos, hoje, um estado de exceção permanente. Nesse sentido, em meio a muitas operações realizadas a partir de diálogos que estabelece com vários autores, retoma o conceito de teologia política trabalhado, por negação, pelo teólogo Erik Peterson e, por afirmação, desenvolvido por Carl Schmitt, para compreender o contexto do pensamento político secular, em que a religião deixou de ser o eixo central das relações entre os seres humanos.

Opondo-se à defesa de Schmitt, de que o soberano deve exercer a *potestas* e não exclusivamente a *auctoritas* para que se efetive um projeto civilizatório definitivamente moderno, Peterson traz a seguinte máxima que, se bem entendemos, pretende ser aplicável à modernidade, embora diga respeito à monarquia divina: “*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*” [O rei reina, mas não governa].⁷

A tal imagem pode ser associado o conceito sobre as causas, que se apresenta no *Super librum de causis expositio*, de Tomás de Aquino:

A operação através da qual a causa segunda causa o efeito é causada pela causa primeira, porque a causa primeira ajuda a causa segunda, fazendo-a operar; por conseguinte, da operação, segundo a qual o efeito é produzido pela causa segunda, é mais causa a causa primeira que a causa segunda [...] a causa segunda é causa do efeito através de sua potência ou virtude operativa, mas isso mesmo pelo qual a causa segunda é causa do efeito, recebe-o da primeira causa. O ser causa de um efeito pertence em um primeiro lugar à causa primeira, mas em segundo lugar também à causa segunda [...].⁸

Em Tomás de Aquino, à causa primeira corresponde a instituição do mundo por Deus, enquanto à segunda corresponde o governo do mundo já instituído. Então, Deus institui o mundo e o rei o governa. Em termos políticos, o filósofo afirmaria:

A primeira operação nem sempre pertence a cada rei, pois nem todo rei institui a cidade em que reina, mas recebe o cuidado de um reino ou de uma cidade já instituído. Deve-se considerar, contudo, que, se a instituição da cidade ou do reino não tivesse ocorrido primeiro, não poderia se dar o governo do reino [*governatio regni*]. Por conseguinte, também faz parte do ofício do rei a instituição da cidade ou do reino; muitos, de fato,

⁷ PETERSON, Erik apud AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 22.

⁸ AQUINO, Tomás de apud AGAMBEN, 2012, p. 109, 110.

instituíram as cidades em que reinaram, como Nino em Nínive e Rômulo em Roma. Do mesmo modo pertence ao ofício do governo a conservação das coisas governadas e seu uso segundo a finalidade na qual foram instituídas⁹.

Está clara a definição de uma ordem criadora e, de outra, de conservação, o que, em Schmitt, como lembra Agamben, será denominado poder constituinte (relativo à *ordo ad deum*) e poder constituído (relativo à *ordo ad invicem*)¹⁰, sendo, assim, o poder constituinte aquele que corresponde ao legítimo poder do povo, expresso e encarnado pelo presidente, e o poder constituído aquele que será exercido pelo mesmo presidente, o qual, fazendo um paralelo com Tomás de Aquino, deve conservar as “coisas governadas e seu uso segundo a finalidade na qual foram instituídas”.

A respeito da dicotomia “poder que institui” e “poder que é constituído”, Giorgio Agamben faz a seguinte anotação, esclarecedora da frase lapidar de Peterson, epígrafe que anuncia esse artigo (*O rei reina, mas não governa*):

O lugar em que a distinção entre Reino e Governo encontra pela primeira vez sua formulação técnica em âmbito jurídico é nas discussões que conduzem à elaboração do “tipo político” do *rex inutilis*, feita pelos canonistas entre os séculos XII e XIII [...] é mérito dos canonistas, especialmente de Hugúcio de Pisa, ter feito do *rex inutilis* o paradigma da distinção entre *dignitas* e *administratio*, entre a função e a atividade em que se explicita. De acordo com tal doutrina, a doença, a velhice, a loucura ou a ignávia de um príncipe ou de um prelado não implicam necessariamente sua deposição, mas, sobretudo a separação entre a *dignitas*, que continua inamovível de sua pessoa, e o exercício, que é confiado a um *coadiutor* [coadjutor] ou *curator* [curador]¹¹.

Cabe, portanto, ao rei reinar, exercer a *auctoritas*, enquanto que ao governante cabe governar, exercer a *potestas*. Todavia, o mesmo líder pode exercer a *auctoritas* ao tempo em que exerce também a *potestas*. É o que pretende Schmitt.

Estabelece-se aqui uma contradição atroz, em que qualquer tipo de diálogo mútuo parece se tornar impossível: de um lado, encontra-se o teísmo de Schmitt, que pretende reunir na mesma majestade os dois atributos do poder, o de reinar e o de governar e, de outro, a denúncia da prevalência do deísmo, feita por Peterson – a de que o poder tem duas dimensões, não desempenhadas pela mesma pessoa, ou seja, enquanto uma desempenha a *dignitas* (o reino), a outra realiza a *administratio* (o governo).

Eis o contexto da modernidade e também da contemporaneidade: o da separação entre a *ordo ad deum* e a *ordo ad invicem*, entre, respectivamente, a transcendência e a imanência. Agamben observa:

A resposta à pergunta de Von Seydel (“o que sobra do reinar se tiramos dele o governar?”) é, então, que o Reino é o resto que se põe como o todo que se subtrai infini-

⁹ AQUINO apud AGAMBEN, 2012, p. 107, 108.

¹⁰ AGAMBEN, 2012, p. 108

¹¹ AGAMBEN, 2012, p. 113.

tamente a si mesmo. Assim como na *gubernatio* divina do mundo, transcendência e imanência, *ordo ad deum* e *ordo ad invicem* devem ficar incessantemente distintas para que a ação providencial possa por sua vez reuni-las, assim também Reino e Governo constituem uma máquina dupla, lugar de uma separação e de uma articulação ininterruptas. A *potestas* é *plena* só na medida em que pode ser dividida¹².

Cabe, diante de tal separação e articulação ininterruptas, identificar qual delas prevalece à outra, e em qual dos contextos. Antes da secularização do poder soberano, a articulação entre reino e governo impôs-se à sua separação. Com a secularização, operou-se o contrário: o governo submeteu o reino, concluindo-se a submissão da articulação à separação. Então, enquanto em outros tempos a igreja detinha a *auctoritas*, aliando-se aos imperadores bárbaros, detentores da *potestas*, de modo que o criador se realizava na criatura (Deus se efetivava na ação dos homens, reis que se convertiam ao catolicismo), na modernidade e na contemporaneidade, a *administratio* comprime, em um movimento ininterrupto, a *dignitas*, estabelecendo o império do pragmatismo e do tecnicismo, sempre afeiçoados por um discurso de tipo científico. A secularização é, pois, por princípio, território do deísmo. Mas vale um alerta: Agamben chama a atenção para o fato de que, na contemporaneidade, na pluralidade está cravada a unidade; no cenário visivelmente deísta subjaz, de modo no mais das vezes nebuloso, o teísmo.

Nesse sentido, é bem pertinente a lembrança, trazida por Agamben, sobre o debate travado entre João XXII e Guilherme de Ockham nas primeiras décadas do século XIV. Vale a transcrição de João XXII:

Alguns afirmam que Deus segundo a potência absoluta pode muitas coisas que não pode nem faz segundo a potência ordenada, mas isso é falso e errado, dado que a potência absoluta e a potência ordenada em Deus são a mesma coisa e se distinguem unicamente pelo nome, como Simão e Pedro, que nomeiam a mesma pessoa. Assim como é impossível que alguém bata em Simão sem bater em Pedro, ou que Pedro faça algo que Simão não faz, porque são o mesmo homem, assim também é impossível que Deus possa fazer segundo a potência absoluta outra coisa senão o que faz segundo a potência ordenada, pois elas são uma só coisa e diferem e se distinguem apenas pelo nome¹³.

A esta ideia de que “as leis que Deus estabeleceu identificam-se com sua essência e são, por isso, eternas e imutáveis”¹⁴ e de que, sendo assim, Deus está impedido de “agir senão da forma que escolheu agir”¹⁵, dado que “potência absoluta e potência ordenada são a mesma coisa e sua distinção é puramente nominal”¹⁶, contrapõe-se Guilherme de Ockham, que afirma:

¹² AGAMBEN, 2012, p. 114.

¹³ JOÃO XXII apud COURTENAY. In: AGAMBEN, 2012, p. 122, 123.

¹⁴ AGAMBEN, 2012, p. 122.

¹⁵ AGAMBEN, 2012, p. 122.

¹⁶ AGAMBEN, 2011, p. 122.

Dizer que Deus pode segundo a potência absoluta coisas que não pode segundo a potência ordenada nada mais significa, se o entendemos bem, quer dizer que Deus pode coisas que não tinha decidido fazer [*quae tamen minime ordinaret se facturum*]; mas se fizesse tais coisas, ele as faria segundo a potência ordenada, porque se as fizesse, teria decidido fazê-las¹⁷.

Está claro, aí, o conflito entre João XXII e Guilherme de Ockham. Para o papa, por serem indissociáveis entre si, por se tratarem apenas e tão somente de nomeações diferentes de uma só fonte, a potência criadora não pode transgredir a potência ordenada. Ockham, por sua vez, concebe que o contrário pode acontecer, porque a potência absoluta é irreduzível em relação à ordenada¹⁸, embora ambas sejam originárias da mesma potência divina¹⁹, de modo que a primeira pode alterar a segunda.

A visão “mais moderna”²⁰ do franciscano e nominalista²¹ Ockham, que se liga a um humanismo de tipo racionalista, fonte importante para a futura secularização da vida política, econômica e social do Ocidente, território da pluralidade e das “vontades individuais”, acaba, muito provavelmente, sem se dar conta das implicações futuras de tal humanismo, que deu azo a um deísmo tomado, no fundo, pelo mais radical e intransponível teísmo: o teísmo moderno e, também, contemporâneo, responsável pela construção e manutenção da ditadura moderna, ou do que Agamben denomina como sendo o estado de exceção permanente.

O embate entre João XXII e Guilherme de Ockham é central para a compreensão teológico-política sobre o que conduziu, historicamente, ao surgimento do estado de exceção (permanente) na modernidade e na contemporaneidade.

¹⁷ OCKHAM apud COURTENAY. In: AGAMBEN, 2012, p. 123.

¹⁸ AGAMBEN, 2012, p. 123.

¹⁹ Para Ockham, potência absoluta e potência ordenada são “duas articulações internas da única potência divina com respeito ao ato” (AGAMBEN, 2012, p. 123).

²⁰ AGAMBEN, 2012, p. 123.

²¹ A respeito do nominalismo, vale citação de José Reinaldo de Lima Lopes, que leciona: “[...] Os nominalistas são também grandes lógicos, visto que a sua busca da verdade exige que o pensador tenha cuidado para não se enganar com o universo das palavras, em detrimento do real que precisa ser compreendido e explicado.

O que tem a ver o nominalismo com o franciscanismo? De maneira muito elementar e até caricatural, podemos dizer que o franciscanismo radicaliza na teoria a noção da onipotência de Deus. Deus não é razão, mas amor. Logo, o mais essencial em Deus é a sua vontade. Assim, o bem e o mal não se definem em si mesmos, mas apenas em função da vontade de Deus. Não há bem ou mal em si, mas apenas bem ou mal positivamente desejados e prescritos por Deus. São, portanto, *mala quia prohibita, non prohibita quia mala* (males porque proibidos, não proibidos porque males). Ou seja, o furto, o adultério, que para Santo Tomás são males em si mesmos, para os franciscanos são males porque contrários à vontade de Deus. Esta, por sua vez, é insondável, imperscrutável e, até mesmo, incompreensível pelo homem.

Fácil de ver que a partir daí a vontade torna-se essencial para a definição do direito, mesmo o direito divino e o direito natural [...]” (LOPES, 2008, p. 148).

A substituição do *logos* pela *voluntas* liberta, pois, o criador da lei criada, na medida em que se concebe que não há nada que seja pré-determinado por natureza, mas, diferentemente, tudo é pré-determinado pela vontade. Assim, tal como Deus pode mudar os rumos das leis naturais, os homens podem mudar os rumos das leis humanas (ou sociais).

As teses nominalistas, em especial as formuladas por Guilherme de Ockham e Dons Scotus constituem-se como preciosas chaves para a compreensão do conflito transcendência *versus* imanência, típico do contexto da secularização e próprio da modernidade e da contemporaneidade.

A possibilidade de o soberano agir para além da lei, como potência absoluta, que excede a potência ordenada²², diante desses dois elementos que, embora correlacionados entre si, conservam sua própria identidade parece ser, no prisma teológico-político, o ponto de partida para a melhor compreensão do fenômeno da ditadura contemporânea, bem como dos viscerais debates travados entre Carl Schmitt e Erik Peterson, entre Schmitt e Walter Benjamin, entre Schmitt e Hans Kelsen como, também, das oposições existentes entre Schmitt e Hannah Arendt.

Tais debates foram sistematicamente revisitados por Giorgio Agamben, na busca pelo entendimento do que conduziu (e conduz) à formação do “campo”, de um espaço de exclusão absoluta de incontáveis seres humanos da possibilidade de exercerem, de qualquer maneira, os direitos de cidadania, que um estado democrático de direito, em tese e por finalidade precípua, tem de lhes garantir.

É justamente no reino da escolha que reside a possibilidade da extinção da regra. Anote-se, aqui, o impacto dessa ideia libertária de caráter profundamente teológico sobre os iluministas e, particularmente em relação ao objeto em análise, sobre os jusnaturalistas.

O liberalismo dos contratualistas assentou-se justamente no princípio da vontade dos indivíduos, cada qual dotado de capacidade para, por livre escolha, efetuar o pacto ou o contrato social. Lembre-se, em John Locke, da possibilidade de desobediência civil por aqueles que veem sua propriedade ameaçada por um mau governo, por um governo que transgride o contrato gerador da sociedade civil. Recorde-se, ainda, Jean-Jacques Rousseau, para quem o governo deve executar a decisão da maioria, para quem a maioria, portanto, é soberana.

Em nova fase do pensamento político e jurídico, em atenção ao problema da moral, Immanuel Kant garantiu importância fundamental à escolha e, no campo jurídico, seu discípulo Hans Kelsen, apesar da complicada equação em cujo vértice se encontra a hipótese fundamental (ou norma fundamental), afirmou reiteradamente o primado da vontade humana no que concerne à formulação das leis que os homens devem seguir – como, ainda, da convicção dos homens no que diz respeito às decisões que devem tomar.

No campo estritamente jurídico dos Estados ocidentais modernos e contemporâneos, observem-se os efeitos da força restritiva do princípio da legalidade ao que se relaciona a obrigatoriedade de revogação de lei anterior por nova lei para que essa venha, de fato, a valer, o que significa dizer que a nova vontade dos homens prevalece sobre a anterior.²³

²² Nas palavras de Agamben: “[...] para Ockham, o reino (a potência absoluta) excede e precede sempre, de algum modo, o Governo (a potência ordenada) [...]” (AGAMBEN, 2012, p. 123).

²³ Mirando para o direito posto, não nos parece absurdo concebê-lo como um conjunto – ou complexo – posicionado “em uma zona indeterminada”, que está no e entre, de um lado, o terreno próprio à teologia

A contundente afirmação de Giorgio Agamben de que o teísmo subsiste no deísmo, de que a unidade resiste na pluralidade, de que a ditadura permanece na democracia não se adstringe ao âmbito estrito da teologia política, mas encontra guarida também na teologia econômica. Tanto quanto o poder (soberano) e o direito (como esteio do soberano), ganha importância, na análise do italiano, a máquina governamental, o aparato administrativo, a geringonça que executa o poder em que está, na verdade, o próprio poder – em expressão já conhecida pela sociologia, a burocracia. A respeito dessa burocracia, própria da teologia econômica, dedicaremos algumas linhas no item que se segue.

A máquina governamental como *oikonomia*

Em conferência realizada em 2005, Giorgio Agamben define:

Oikonomia [...] significa em grego administração da casa. *Oikos* é mais amplo que o nosso termo casa porque também compreende a empresa familiar e as relações entre o proprietário e os escravos. No tratado aristotélico ou pseudoaristotélico sobre a economia lê-se que a *tekne oikonomike* se distingue da política como a casa, o *oikos*, se distingue da cidade, polis. A diferença se confirma na política, em que o político e o rei, que pertencem à esfera da polis, são contrapostos qualitativamente ao *oikonomos* e ao *despotas*, que se referem à esfera da casa e da família [...] a *oikonomia* se apresenta como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não está vinculada a outras regras mais que ao ordenado funcionamento da casa ou da empresa em questão. O termo moderno que talvez corresponda melhor à esfera de sentido do grego *oikonomia* é *management*²⁴.

Remetendo a Aristóteles, o pensador contemporâneo ressalta que a *oikonomia* se constitui, pois, como um certo modo de atuar e de ser no sentido de se enfrentarem questões relativas à ordem funcional do *oikos*. Em texto posterior – *O Reino e a Glória* –, o italiano dirá:

Da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a

política (aquela que cuida do problema da soberania e, conforme procuramos demonstrar, da vontade do soberano, modernamente concebido como o povo) e, de outro, no e entre o terreno da teologia econômica, a *oikonomia* [a organização funcional, uma atividade de gestão (AGAMBEN, 2014, p. 29)]. É que se o direito posto se liga diretamente ao poder fundante (ao soberano), o que se garante pela lei maior de cada país, a saber, a Constituição, ele também tem caráter operacional, especialmente em se tratando do nível de regulamentação de norma anterior.

²⁴ AGAMBEN, 2014, p. 28, 29.

biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social²⁵.

Se o estudo teológico-político da dimensão “política” é imprescindível para o entendimento da própria política, a pesquisa de tipo teológico-econômica da dimensão “economia”, em particular nos mundos moderno e contemporâneo – em que o extremo poder do dinheiro e o agigantamento dos mecanismos de controle erguidos sobre o discurso da funcionalidade são mais do que notórios –, torna-se necessária, inclusive para aqueles que pretendem compreender melhor a própria política no mundo hodierno.

Michel Foucault definiu que “governar é governar as coisas”²⁶ e demonstrou não haver governo sem que exista o objeto do governo, aquilo que se possa governar. A governamentalidade depende, portanto, de algo palpável, de algo concreto, da matéria: na Idade Média, o Estado de Justiça se apoiava na família; nos séculos XV e XVI, o Estado Administrativo se ancorava no território; na modernidade, o Estado de Governo se instalou a partir do fenômeno da massa da população.²⁷ O francês chamou atenção, ainda, para o fato de que há muitos governos, “na medida em que muita gente pode governar: o pai de família, o superior do convento, o pedagogo e o professor em relação à criança e ao discípulo”²⁸.

A multiplicidade de governos permite que, no mundo contemporâneo, os mais diversos sujeitos desempenhem seu poder de governança, sendo comum, e emblemático, inclusive, nos dias atuais, vermos, cada vez mais, estampado nas mensagens próprias ao mundo dos negócios o termo “governamentalidade empresarial”.

Manuel Castells, Octávio Ianni, dentre vários outros sociólogos dos séculos XX e XXI, desvendaram o impacto do fenômeno da globalização sobre a política contemporânea, demonstrando a enorme força do mercado sobre os Estados atuais, ocupem tais Estados maior ou menor importância no cenário político internacional.

Agamben sugere que, na modernidade²⁹, tanto quanto na contemporaneidade, não há forma mais precisa para se compreender o poder do que o estudo mesmo da economia do poder, e que é por meio da máquina empresarial ou da máquina estatal

²⁵ AGAMBEN, 2012, p. 14.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 283.

²⁷ FOUCAULT, 1989, p. 292, 293.

²⁸ FOUCAULT, 1989, p. 280.

²⁹ Agamben está assumidamente em sintonia com Foucault. A respeito da associação da economia com o poder, vale, pois, outra citação do professor do Collège de France: “Uma expressão importante no século XVIII caracteriza bem tudo isto: Quesnay fala de um bom governo como de um ‘governo econômico’. E se Quesnay fala de governo econômico – que no fundo é uma noção tautológica, visto que a arte de governar é precisamente a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia – é porque a palavra economia, por razões que procurarei explicitar, já começa a adquirir seu sentido moderno e porque neste momento se começa a considerar que é da própria essência do governo ter por objetivo principal o que hoje chamamos de economia. A palavra economia designava no século XVI uma forma de governo; no século XVIII, designará um nível de realidade, um campo de intervenção do governo através de uma série de processos complexos absolutamente capitais para nossa história. Eis portanto o que significa governar e ser governado” (FOUCAULT, 1989, p. 281, 282).

que melhor se pode visualizar essa economia. Se o poder pode ser muito bem compreendido no eixo da teologia política, talvez possa ser melhor ainda compreendido, como sugere Giorgio Agamben, no vértice da teologia econômica, ou da *oikonomia*. Ele diz:

O que minha investigação sobre a *oikonomia* teológica me mostrou é que o verdadeiro arcano, o verdadeiro mistério, não é a soberania, não é o Estado, não é a lei, é o governo; não é Deus, é o Anjo; não é o Rei, é o Ministro; não é o legislador e a lei, é a política e o estado de exceção. Por isso penso que uma compreensão do governo e um conhecimento do estado de exceção não podem se separar. A doutrina política moderna carece tanto de uma teoria do estado de exceção quanto de uma teoria do governo³⁰.

Com tal afirmação Agamben retoma a discussão moderna feita por juristas da envergadura de Hans Kelsen e Carl Schmitt, e que pode ser traduzida na seguinte questão: Afinal, quem decide? Deus ou o Anjo, o Rei ou o Ministro, o criador da lei ou aquele que exerce a política? Afinal, onde se encontra o centro ativo da política? Na própria política ou na *oikonomia*?

Através de uma operação sofisticada, Agamben se reporta à filosofia e à teologia medievais, destacadamente ao pensamento tomista, e demonstra sua total ligação com a política moderna. Nesse sentido, em outro passo, recupera o conceito de milagre desenvolvido por Carl Schmitt para justificar a tese – afirmada pelo italiano – de que, no mundo contemporâneo, impera o estado de exceção permanente. E é na compreensão do que vem a ser a *máquina providencial* que está a chave desse debate.

Ponto de partida para o entendimento sobre a *máquina providencial* está no dispositivo providência-destino, presente no *De consolatione philosophiae*, de Boécio. Sobre a questão, Agamben afirma:

Providência e destino, transcendência e imanência, que já em Plutarco e Proclo formavam um sistema de duas faces, agora são articulados entre si para constituir uma perfeita máquina de governo do mundo. A geração e o movimento do universo, explica a Filosofia a seu discípulo, recebem causas, ordem e forma da mente divina. Esta, porém, estabeleceu um modo duplo de governar as coisas (“*rebus gerendis*”)³¹.

E, em seguida, transcreve:

Tal “campo de intervenção do governo”, na vida das comunidades e dos indivíduos como, também, da própria economia, tem um caráter profundamente econômico, que corresponde, na modernidade, ao disciplinamento de tudo e de todos, no maior controle possível da vida em todos os seus aspectos e dimensões, desde o corpo de cada indivíduo, às formas que devem assumir as instituições, as corporações e qualquer tipo de associação humana.

Na contemporaneidade, por sua vez, conforme demonstra Deleuze, avultam as formas de controle, as quais não são de monopólio puramente do Estado, e que inauguram nova fase do emprego da tecnologia sobre os corpos, em que o monitoramento se torna, em certa medida, sucedâneo do disciplinamento.

³⁰ AGAMBEN, 2014, p. 38, 39.

³¹ AGAMBEN, 2012, p. 143.

Quando esse modo é visto na pureza da inteligência divina, é chamado de providência; quando, ao contrário, refere-se às coisas que move e dispõe, os antigos o chamavam de destino. Se examinarmos a potência de cada uma, ficará evidente que se trata de duas coisas diferentes. A providência é, de fato, a própria razão divina, constituída no princípio supremo de todas as coisas, que tudo dispõe; o destino, ao contrário, é a disposição [*dispositio*: é o vocabulário latino da *oikonomia*] imanente às coisas em seu movimento, em virtude da qual a providência liga cada coisa às suas ordens. A providência abarca todas as coisas da mesma maneira, por mais diversas e infinitas que sejam; o destino dispõe em movimento cada uma das coisas, distribuindo-as em lugares, formas e tempos diferentes, de modo que tal desenvolvimento da ordem temporal reunida sob a perspectiva da mente divina é a providência, enquanto a mesma unidade disposta e desenvolvida no tempo se chama destino.

Embora sejam diversas, dependem uma da outra. A ordem do destino procede justamente da simplicidade da providência³².

Fala-se, aqui, de uma ordem bipolar, originária de um mecanismo cosmológico. Deus criou o universo e os seres que o habitam, e a sua ordem (a *ordo ad deum*), de algum modo, se estabelece na ordem dos homens (a *ordo ad invicem*). Logo, o transcendente (o reinado de Deus, lugar da providência) é assegurado pelo imanente (o governo dos homens, território do destino). De certo modo, pode-se dizer, em conclusão, que o transcendente se realiza no imanente ou, em outras palavras, a providência se realiza no “destino”, na “disposição” (*dispositio*), na *oikonomia*. A expressão “destino” não tem, aqui, conotação determinista, pois destino como “disposição” sugere “vontade”. Então, aquele que governa o faz na autonomia da vontade, porque “o governo providencial não pode, de maneira alguma, constringer a livre vontade dos homens”³³. Vale citar Tomás de Aquino:

O auxílio divino para agir bem deve ser entendido no sentido em que ele opera em nós nossas obras, assim como a causa primeira opera as operações das causas segundas, e o agente principal opera a ação do instrumento. Por isso está escrito (Is 26, 12): “Senhor, tu operaste em nós todas as nossas obras”. Mas a causa primeira causa a operação da causa segunda, conforme o modo próprio dela. Portanto, também, Deus causa em nós nossas obras segundo nosso modo de ser, que é o de agirmos de modo voluntário, e não por constrição. Por conseguinte, ninguém é obrigado pela graça divina a fazer o bem.³⁴

A máquina providencial, expressão da *oikonomia*, aparato gerencial da vida dos seres humanos ou, se se quiser, fonte da formulação da biopolítica e de concreção do biopoder é, na sua própria essência, vicária³⁵, já que não se dissocia de Deus e,

³² BOÉCIO apud AGAMBEN, 2012, p. 143, 144.

³³ AGAMBEN, 2012, p. 154.

³⁴ AGAMBEN, 2012, p. 154.

³⁵ Agamben dirá: “Não compreenderemos o funcionamento da máquina governamental se não entendermos que a relação entre seus dois polos – o Reino e o Governo – é essencialmente vicária” (AGAMBEN, 2012, p. 154).

mais, o representa. E, ainda, aquele que o faz não está premido pelo Pai: pode agir voluntariamente, não sendo nem mesmo “obrigado, pela graça divina, a fazer o bem”.

O que se tem aqui, moderna e contemporaneamente falando, é a liberdade do governante de fazer o bem, como o mal, em uma estrutura de poder altamente efetiva e praticamente irresistível. A modernidade inaugurou, e a contemporaneidade consolidou, a secularização do poder. São pertinentes as descobertas de Agamben. Transcreva-se:

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder³⁶.

Portanto o poder de Deus se realiza na *oikonomia*, mas, a contragosto dos que esperam que essa espelhe a infinita bondade do Criador, deve-se lembrar que o seu comando está nas mãos dos homens, que podem ou não fazer o bem, pois deles não se tirou a possibilidade de exercitarem a sua vontade própria ou, o que é a mesma coisa, de decidirem. Eis a marca mais fundamental do processo de secularização típico da modernidade e da contemporaneidade.

Considerações finais

Em complementariedade à teologia política, a teologia econômica traz a lume o conflito teísmo x deísmo e a evidência da permanência do primeiro no segundo. Revela, ainda, os meandros do poder estatal moderno e, também, contemporâneo, permitindo enxergar a face oculta do espírito da secularização, a saber, o caráter irrestrito do poder decisório, fratura em que se instala, historicamente, o estado de exceção.

A máquina governamental é o aparato de poder que materializa o governo de Deus pelos homens, e o que a autoriza a fazer isso é o milagre da qual ela surge.

A razão não é, pois, capaz de suportar a plena democracia. O direito do Estado secularizado, seja esse moderno ou contemporâneo, não surge para conter o poder soberano, senão para fazer manter e executar os seus desígnios.

Apesar dos esforços que empreendeu na busca pelo estabelecimento da autonomia da vontade por meio de um direito racional e de uma moral enraizada na razão humana, o projeto secular não se apartou, definitivamente, do elemento vicário originário da cristandade, engendrando, no lugar de Jesus Cristo, a máquina governamental, que não é nada mais, portanto, do que máquina providencial.

Afinal, o que é o poder de Cristo?

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 68.

[...] O poder de Cristo é, pois, em sua relação com o Pai, um poder essencialmente vicário, em que ele age e governa, por assim dizer, em nome do Pai. E, mais em geral, a relação intratrinitária entre Pai e Filho pode ser considerada o paradigma teológico de toda *potestas vicaria*, em que todo ato do vicário é considerado uma manifestação da vontade do representado. Contudo, é essencial à economia trinitária, como vimos, o caráter an-árquico [*an-archico*] do Filho, que não é ontologicamente fundado no Pai. *A economia trinitária é, assim, a expressão de um poder e de um ser anárquico, que circula entre as três pessoas segundo um paradigma essencialmente vicário.* Não causa surpresa que essa mesma estrutura vicária se encontre também no poder profano. [...] ³⁷

O que faz, portanto, o poder profano (o Estado) em toda a cristandade? Substituição.

A libertação humana implicada na vinda do Messias – a restituição do poder de escolha dos homens – deu à humanidade a possibilidade de buscar fazer justiça por meio do direito. O caráter an-árquico de Cristo transporta-se para a sociedade humana, habilitando-a a criar o direito e a realizar a justiça.

Houve uma etapa na história do ocidente cristão em que o direito invocou Deus e aceitou, com isso, as leis naturais por ele criadas. Foi o período dos exegetas e dos hermeneutas, dos filósofos e dos teólogos, que perscrutavam o Criador.

Mais tarde, as transformações econômicas e sociais conduziram à secularização, constitutiva dos Estados Moderno e Contemporâneo, ambos fundamentados no princípio da razão.

Apesar das fortes diferenças que guardam entre si, o Estado Teocrático, de um lado, e os Estados Moderno e Contemporâneo, de outro, se constituíram, em realidade, como sucedâneos de Deus. Afinal, através de Cristo, cada ser humano, assim como toda a sociedade humana, viu nascer, em si, a capacidade – em outros tempos pertencente apenas a Deus – de arbitrar sobre o seu futuro. Além disso, o deísmo, fenômeno próprio da modernidade e da contemporaneidade, não se apartou por completo do teísmo.

Encerra-se este artigo com um trecho de *O reino e a glória*. Nele, Agamben escreve:

O poder tem assim a estrutura de um gerere vices [fazer as vezes de], ou seja, em própria essência, vices, vicariedade. [...]

A vicariedade implica, portanto, uma ontologia, ou melhor, a substituição da ontologia clássica por um paradigma “econômico”, em que nenhuma figura do ser está, como tal, na posição de arché, mas originária é a própria relação trinitária, em que cada figura gerit vices, faz as vezes da outra. O mistério do ser e da divindade coincide sem resíduos com seu mistério “econômico”. Não existe uma substância do poder, mas só uma “economia”, só “governo”.

³⁷ AGAMBEN, 2012, p. 155.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- _____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção e Genealogia do Poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, p. 21-39, jan./jun. 2014. Disponível em <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/issue/current/showToc>>. Acesso em: 01 jul. 2014.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 2.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- IANNI, Octavio. *A sociedade global*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História: lições introdutórias*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdade EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores/as, professores/as, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais

aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* (Open Journal Systems).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores/duas avaliadoras integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores/as autoras nem os avaliadores/as avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores/as avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador/uma terceira avaliadora pode ser consultado/a, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Este/esta terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores/as autoras deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obrigatoriamente antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Times New Roman tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Times New Roman tamanho 14 pt.
- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.

- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Times New Roman tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologia e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas

deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Autoria]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]</p>

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor/a. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Times New Roman font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Times New Roman font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in respective order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is English.
- Title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Times New Roman font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theology and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Authorship]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Cursive Text, without division for topics]

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.
KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.
MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.
BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.
KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).
PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish

the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (Nº 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.