

Introdução à desmistificação na Reforma luterana: Conflito entre o misticismo cristão e o protestantismo moderno

Introduction to the demystification in the Lutheran reform:
The Conflict between the Christian mysticism and the modern Protestantism

Por Luis de Salles Roselino

Licenciatura em Sociologia (UFSCar)

Mestrando em Filosofia (UFSCar)

felipe@roselino.com

Resumo:

Este artigo, pelo amplo período histórico que aborda e pelo limitado número de páginas, não pode ser mais que uma introdução ao tema. Com certa inspiração weberiana, o artigo versa sobre o conflito entre o misticismo cristão, o carisma, e a forma moderna inaugurada pela Reforma, especialmente por Lutero. O misticismo da antiguidade é apresentado por novos interlocutores: Karlstadt e Angelus Silesius, em um movimento simultâneo ao luteranismo. Apesar de apresentar-se em termos ideais, como pólos opostos: o carisma e o misticismo *versus* a forma moderna e racional de culto, o elemento místico que muito se intensificou hoje confunde-se com o protestantismo. Este artigo destina-se sobretudo a quem estuda o protestantismo atual e servirá especialmente ao caso brasileiro, caso auxilie no enfoque deste elemento dinâmico do contexto atual.

Palavras-chave:

Carisma. Misticismo cristão. Martinho Lutero. Reforma. Desmistificação.

Abstract:

This article, due to the large historical period concerned and its limited number of pages, could be nothing but an introductory presentation. The main theme has a certain Weberian inspiration and partially addresses the conflict between Christian mysticism – the charismatic element – and the modern forms of Protestant Reformation, especially found in Lutheranism. The mysticism of antiquity was reformulated and featured by Karlstadt and Angelus Silesius in a movement contemporary with Lutheranism. This conflict of charisma versus the modern and rational religiosity is ideally presented as opposed forces, but it should be also understood as a set of elements melted in present times, with the predominance of the charismatic elements. This article is acknowledged mainly for contemporary Protestantism researchers, in case it serves of any help on presenting this dynamic element that is still present in contemporary times.

Keywords:

Charisma. Christian mysticism. Martin Luther. Reformation. Demystification.

Durante a história do protestantismo, a voz da Reforma não bradou apenas contra o misticismo do passado, mas contra freqüentes revanches do

misticismo. Qualquer um que atente para fenômenos religiosos atuais constata que o misticismo certamente não morreu com a Antiguidade. Embora o fundamento místico tenha

perdido gradativamente seu *status* para a hermenêutica e para a especialização no conteúdo teológico moderno, o apelo místico sempre ganha novamente as massas. E não há lugar para fidelidade aos propósitos originais da Reforma porque não é a discussão teórica que incendeia os fiéis, mas sempre as paixões, aquilo que há em todo homem e que freqüentemente se confunde com o divino.

O conceito de desmistificação aqui evocado é o conceito de Max Weber e, ao contrário do que lhe é freqüentemente taxado, não se trata de uma fatalidade moderna, como a “morte de deus” nietzscheana, mas de um elemento histórico dinâmico que se trava na modernidade, não como simples realização de uma tendência geral de desmistificação, mas sim, do conflito de valores que acompanha a novo embate ético-religioso moderno. Embora em Max Weber a desmistificação tenha se tornado um jargão que caminha junto com a racionalização, com o desencantamento e com uma concepção de mundo aprisionado pelo cálculo cético que expulsou todos os anjos e demônios do imaginário místico, não é este tipo de fatalismo que Max Weber defendia, mas justamente o contrário. Não houve uma vitória da razão sobre a fé, isto seria ignorar toda a riqueza real existente na história humana.

Embora Weber nos apresente a racionalização, ele também pressupõe, em seu arcabouço teórico, o carisma como elemento capaz de enfrentar a rigidez do espírito moderno, o elemento que dá movimento e vida à sociedade moderna. Trata-se do elemento que restaura antigas ilusões e cria novas paixões, uma força que supera o engessamento da modernidade e que promove as mudanças mais belas e as mais desastrosas. O carisma não é aquela simpática eloqüência da personalidade, como define o senso comum, mas é justamente este sentido teológico da graça, do “carismático” em sua potencialidade.

“Carisma” possui pelo menos duas acepções, é a qualidade pessoal capaz de entusiasmar as massas,

mas possui também um caráter não-pessoal, é o poder sobrenatural que se manifesta de modo diáfano. É a chegada do Espírito Santo que opera maravilhas. Como o sentido de carisma em Max Weber é freqüentemente estudado como um conceito dentre seus tipos puros de dominação, vincula-se freqüentemente o conceito weberiano de carisma a seu primeiro sentido, o de um líder político eloqüente capaz de inflamar multidões. Entretanto, este é apenas um dos usos que Max Weber faz da noção de carisma, e talvez seu sentido mais fraco.

Segundo a apresentação esquemática de Martin E. Spencer, existem não dois, mas três sentidos de Carisma na obra de Max Weber:

1. No sentido weberiano clássico do dom sobrenatural do líder. O líder tem uma dádiva divina a qual mostra aos seus seguidores por milagres, sinais e provas. A obediência dos discípulos é algo contingente à suas crenças nos poderes do líder, e o último pode perder sua ‘dádiva’, e com ela seus seguidores.
2. Carisma é utilizado por Weber e outros para se referir a uma propriedade sagrada ou repleta de temor de grupos, personagens ou objetos. Assim, Weber faz referência a rotinização do carisma e sua institucionalização em ofícios (*Amtscharisma*); grupos de afinidades (*gentilcharisma*) e linhagens sanguíneas (*erbscharisma*) [...]
3. Carisma é utilizado no sentido popular (e secular) ao se referir as qualidades pessoais do líder. O líder é uma ‘personalidade carismática’ que atrai um seguimento com base em seus atributos pessoais, em oposição à dádiva divina. O próprio Weber emprega o termo neste sentido quando descreve os líderes carismáticos dos partidos.¹

O carisma pode possuir, portanto, um sentido secular e um sentido santo. No seu sentido santo, a noção não está amarrada a atributos pessoais nem necessariamente a seres humanos. O sentido mais elevado de carisma remete a uma intervenção sobrenatural que provoca temor, admiração ou êxtase etc. Enfim, que é capaz de alterar a ordem

¹ SPENCER, Martin, E. What is Charisma. **The London School of Economics and Political Science**, v. 24, n. 3, p. 341-354, set. 1973. p. 341.

natural dos eventos, da história, a qual interfere e transforma. O carisma é a força oposta à desmistificação moderna do mundo,² é o elemento místico que evoca algo superior à razão, ao entendimento. É uma força oposta à desmistificação e como tal, sendo uma força e não um atributo pessoal, pode promover o dinamismo da história, algo que desempenha um papel semelhante à dialética. Neste caso, trata-se de um sentido de dialética mais hegeliano do que marxiano, porque diz respeito ao próprio movimento das idéias, a realização do espírito humano. Este conflito que se instaura entre a desmistificação e o carisma não é a luta concreta entre agentes históricos mas o conflito dos valores religiosos.

A Reforma protestante teve de enfrentar o misticismo cristão, mais de uma vez, para não dizer que o enfrenta até hoje. Este conflito de valores que Weber descreve com toda propriedade, não é um dado histórico inócuo, mas um elemento presente até hoje e que caracteriza a dinâmica moderna nos mais diversos conflitos do *ethos* moderno.

Quando os protestantes se opuseram às indulgências, aos símbolos e à idolatria, opunham-se ao misticismo, e sua postura restaurava certo elemento adormecido do cristianismo, a atitude do próprio Cristo contra a tradição judaica, contra as leis rituais e práticas que foram de fato sacralizadas por homens embora não instituídas por Deus, de acordo com a sã doutrina, com o Evangelho. Estas formas de misticismo ainda que sejam características apenas predominantes na Antiguidade, não datam apenas de antes da Reforma, mas são decorrentes, inclusive, no período simultâneo à Reforma. Durante a Reforma luterana, uma nova forma de misticismo surgia, mais elaborada e mais profunda, e ela iria até se confundir, em princípio, com o próprio luteranismo, antes de ser, por fim, abominada

publicamente pelo próprio Lutero, como uma interpretação equivocada do Evangelho, produto de falsos profetas, de verdadeiros discípulos satânicos.

O misticismo cristão precisou ser repreendido explicitamente por Lutero, sendo que consistia numa ameaça ao que legitimava todo movimento da Reforma. O misticismo tirava a autoridade da Palavra e resgatava na forma da experiência mística uma autoridade espiritual superior ao entendimento, a experiência direta com o divino. Bem antes da Reforma, o misticismo de correntes cristãs advogava em favor de uma vida monástica dedicada à contemplação de Deus e a seu conhecimento pela experiência mística, pela meditação e oração. Os cristãos místicos da Antiguidade davam maior valor à experiência mística do que à leitura do Evangelho, pois consideravam a palavra muito obscura, e seu sentido pouco claro seria inferior ao sentimento espiritual da oração fervorosa.

São Bernardo de Claraval (1090-1253) é um dos pais do misticismo antigo. Em seu tratado *Do amor divino (De diligendo Deo)* defendia que o cristão em vida já tinha participação na natureza de Deus. Ele acreditava que a natureza humana era aos poucos dissolvida e predominava sobre ela a natureza divina e assim o santo se tornava participante da vontade de Deus. Essa experiência com o divino é o que move todo conhecimento humano para a contemplação e, por ela, o homem santificado não somente se relacionaria diretamente com Deus, mas se torna um canal para a realização de sua vontade, passando a resplandecer a luz divina.

Serve a isso, que para a alma ser deificada; como uma gotinha de água parece perder-se se misturada ao vinho, tomando seu sabor e cor; e como quando alguém mergulha numa fornalha uma barra de ferro esta parece perder sua natureza e assumir a do fogo; ou como o ar repleto de raios solares parece mais haver se tornado luz do que haver se iluminado. Assim também com a vida natural dos santos; ela

² Cf. MOMMSEN, Wolfgang. **The Political and Social Theory of Max Weber**: collected essays. Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

parece se desfazer e seu interior ser transpassado pela vontade de Deus.³

Lutero volta-se contra esta corrente que ressurgia em sua época porque ela defendia uma visão contrária à noção de cristão como servo. Tomando-se como uma extensão de Deus, estes cristãos místicos se colocavam, pela autoridade da sua experiência com Deus, em uma posição superior até mesmo a dos profetas, em vez de se resignarem a servos. Para Lutero, eles não passavam de falsos profetas, pretensos anjos anunciadores da vontade de Deus.

Para estes cristãos místicos, Cristo representava a unidade entre Pai e Filho, criador e criatura. Mas esta visão não se limitava apenas à pessoa de Cristo, estendia-se também a seus irmãos adotivos, os cristãos, que se deificavam através de Cristo, tornavam-se não o próprio Deus, mas o mesmo que Deus ou parte dele. Lutero se referia a estes argumentos como sofismas, como também freqüentemente chamava de sofistas os teólogos escolásticos:

Se nos atermos ao sentido simples da linguagem podemos afirmar sobre um pedaço de ferro incandescente 'isto é fogo' ou, 'o ferro que ali repousa é puro fogo'. Se agora um contencioso sofista quisesse gabar-se de sua esperteza e se apresentar contra todo mundo, declarando que fogo e ferro são duas coisas diferentes, não estaria ele sendo um tolo insensato? [...] E ninguém é tão estúpido que necessite aqui de um grande e astuto sofista para lhe dizer que madeira não é pedra, ferro não é fogo, água não é terra. Como agora ferro é fogo e fogo é ferro, de acordo com o sentido simples da linguagem, e os dois estão um no outro como um, embora cada um retenha sua natureza, eles deveriam muito bem ter exercido a humildade no lugar de sua astúcia e esperteza, seguindo a Cristo, como a todo o mundo no sentido comum da palavra [...] Nós utilizamos expressões similares sobre a natureza humana de Cristo quando dizemos: 'Ele é Deus' e 'Deus é um homem'. Ainda assim, ninguém estupidamente declararia que o divino e o humano não são duas naturezas

distintas, ou que uma possa ser transformada em outra.⁴

Lutero, neste trecho de *Contra os profetas celestiais*, faz alusão à metáfora de São Bernardo de Claraval, mas sua crítica não se dirige a São Bernardo, cujo tratado foi escrito quase quatro séculos antes, e sim aos jovens cristãos místicos que se inspiravam em São Bernardo e em outros antigos mestres cuja grandeza de sua espiritualidade compensava as carências da interpretação dos textos antigos daquela época. O misticismo que Lutero combateu não era aquela inspiração primitiva que levou São Bernardo a tão bela alusão entre o fogo e o ferro ou entre a água e o vinho, mas a interpretação literal feita pelos jovens místicos, daquilo que deveria ser interpretado metaforicamente.

Este texto de Lutero se dirige a repreender os atos de Karstadt,⁵ combatendo as influências de Zwingli, sobre a Ceia do Senhor e sobre o uso de imagens nas celebrações, mas sobretudo contra as influências do misticismo que ressurgia e até se confundia com o movimento protestante. Karstadt foi colega de Lutero e comandou movimentos protestantes na Dinamarca, sua liderança incentivava a quebra de imagens e destruição de vitrais. Karstadt uniu-se ao movimento anti-papista, que era anterior ao protestantismo, e fomentou ataques violentos contra a Igreja Católico-Romana, contra os símbolos, imagens, vestimentas etc. Karstadt foi um líder carismático no sentido que inicialmente foi definido, sua autoridade era uma autoridade que não vinha de atributos pessoais, mas dos céus, e é justamente esta autoridade que Lutero questiona, ela que dá o sentido satírico do título *Contra os profetas celestiais*. Como pode alguém ser contra um profeta celestial? Para combatê-lo é preciso desmascará-lo, pois o líder carismático logo que perde seu dom divino, perde seus seguidores.⁶

³ St. BERNARD. *On the love of God*. London: Burns & Oates/Read Books, 2008. p. 45.

⁴ LUTHER, Martin. *Selected Writings of Martin Luther 1523-1526*. Canada: Fortress Press, 2007. p. 274.

⁵ Andreas Bodenstein von Karstadt.

⁶ Cf. WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 2. São Paulo: Cortez, 2001. p. 354-355.

Karstadt defendia a quebra de imagens seguindo uma interpretação da lei mosaica, coisa completamente fora de contexto e sem fundamento bíblico para Lutero. Segundo Lutero, Karstadt distorcia as ordens de Deus para destruir bens e vidas. Sua interpretação se inspirava em passagens do Antigo Testamento contra os heteus, amorreus, cananeus, fereseus, heveus e jebuseus,⁷ estas ordens vinham da autoridade de Deus, o qual falava diretamente aos profetas, por isso Lutero defendia que elas não se aplicavam fora de contexto. A despeito disto, Karstadt entendia que existia uma relação destes eventos violentos com a lei mosaica, no caso, com a proibição da idolatria. Lutero, por sua vez defendia que:

A destruição e demolição de imagens em Eichen, em Grimmetal e Birnbaum, ou lugares nos quais romarias são feitas para a adoração de imagens (sendo verdadeiramente imagens idólatras e moradas do diabo), são louváveis e boas. Entretanto, instruir que aqueles que não as demolirem são, portanto, pecadores é ir longe demais, e requer mais que o necessário de cristãos que fazem o bastante quando enfrentam e lutam contra as imagens com a Palavra de Deus.⁸

Lutero defendia a luta do cristão pela palavra. A autoridade da Reforma protestante vinha das escrituras e não de pretensos líderes espirituais, não era o carisma, mas a doutrina bíblica. Aqueles que falavam em nome de Deus, mas que expressavam algo contrário à Palavra de Deus, não passavam de falsos profetas, caluniadores.

O que sou contra e condeno não é apenas a tentativa do Dr. Karstadt de propor sua visão sem base nas escrituras, mas também sua tentativa forçosa de através de tal elevado semblante espiritual, suprimir, negar e falsificar o verdadeiro sentido das escrituras.⁹

O que os caracterizava como ameaça ao movimento protestante não era apenas sua base bíblica inconsistente, mais do que isso, era a pretensão de sobrepor sua suposta autoridade

espiritual às escrituras. Este elevado semblante espiritual que nega e falseia o verdadeiro sentido do Evangelho é o elemento que caracteriza uma liderança carismática. Assim, Lutero afirmava que Karstadt só recorre a esta suposta autoridade espiritual para enganar seus seguidores, e distanciá-los das verdades bíblicas:

Creio que agora todos podem ver claramente que o espírito do Dr. Karstadt é aquele que busca ludibriar as pessoas com a palavra 'espiritual', e propõe-se a fazer espiritual tudo àquilo que Deus fez corpóreo. Tendo este talento ele manipula um bom espetáculo e atrai as atenções [...] Mas sendo que ele só fala por si próprio, podemos então afirmar: Você mente, caro espírito. Todos os homens são mentirosos (Salmo 116:11).¹⁰

Alguns parágrafos antes de repreender este uso enganador do sentido de espírito, Lutero faz referência a um caso paralelo, a célebre polêmica quanto à noção de espírito de Origen que haveria por sua vez enganado a São Jerônimo e o levado também, ao equívoco de uma interpretação literal e enganosa da escritura.¹¹ No caso da Carta aos Hebreus, o verso 4:12, quando interpretado literalmente e de forma isolada, pode levantar uma polêmica sobre a divisão entre alma e espírito. Embora sem nenhum fundamento bíblico, este sentido que se fundamentaria apenas pela letra e não pelo sentido mais natural, não servia senão para criar uma confusão quanto ao sentido bíblico do termo espiritual, por deduzir noções contraditórias fundamentadas por noções alheias de espiritualidade.

¹⁰ LUTHER, 2007, p. 267.

¹¹ Trata-se da polêmica sobre a tese tricotomista que defendia a separação no ser humano em corpo alma e espírito, ao invés da dicotomia clássica entre corpo e alma. Esta tese incorria em erro por não compreender, como de fato se apresenta no livro de Hebreus, "porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até o ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração" (Hebreus 4:12). Com base neste versículo se defendia a tripartição entre *somatikos*, *psychos* e *pneumatikos*, mas estava de fato a fundamentar uma discussão fictícia entre duas concepções de ser humano, desviando-se da verdadeira discussão do autor de Hebreus.

⁷ Cf. Deuteronômios 20:16 e 17.

⁸ LUTHER, 2007, p. 170.

⁹ LUTHER, 2007, p. 267.

Esta passagem da Carta aos Hebreus está justamente reiterando a autoridade da palavra de Deus, e ao invés de compreender este trecho como uma defesa da autoridade das escrituras, compreendia-se por ela uma suposta divisão do ser humano, que derivava desta noção uma substituição do espírito pela eficácia das escrituras em guiar nosso entendimento, por afirmar que há em toda criatura humana uma alma animal e um espírito racional, e que a alma seria a origem das inclinações e vícios enquanto que o espírito seria o guia da verdade. Ora, este trecho apresentava justamente algo contrário à autoridade do espírito humano, defendia de fato a autoridade pela palavra de Deus, entretanto uma interpretação literal isolada serviu para se derivar logicamente a tripartição que visava algo contrário à teologia cristã. Trata-se de uma interpretação que restabelecia certos resquícios da tradição grega que haviam se misturado, no período escolástico, com a teologia cristã.

Lutero não era contrário à tradição escolástica em geral, mas era contra aquilo que, segundo ele, se desviava da teologia, do conteúdo bíblico verdadeiro do cristianismo. Em 1517, no mesmo ano em que foram publicadas as Noventa e Cinco Teses, Lutero escreveu o *Disputatio contra scholasticam theologiam* (Debate contra a teologia escolástica). Neste texto, pode-se identificar sua postura contra o formalismo e o uso da lógica aristotélica como fundamento da teologia. Lutero dizia neste texto que:

(43) É um erro afirmar que nenhum homem pode se tornar teólogo sem Aristóteles. Isto em oposição à opinião comum. (44) Na verdade, ninguém pode se tornar teólogo a não ser que seja sem Aristóteles. (45) Afirmar que um teólogo que não é logicista é um monstro herege – isto é que é uma heresia e uma proposição monstruosa. [...] (50) Em síntese, Aristóteles como um todo é para a teologia como a escuridão é para a luz. Isto em oposição aos escolásticos.¹²

Lutero não se opunha à corrente escolástica como um todo, como também não se opunha a todos os cristãos místicos. Não expressava aversão, por exemplo, contra Gabriel Biel e nem mesmo contra São Bernardo. Embora as polêmicas contra os cristãos místicos resgatem antigas polêmicas e dentre elas, a metáfora da água e do vinho, do ferro e do fogo, como fora originalmente proposto por São Bernardo, os equívocos não devem ser atribuídos a estes cristãos da Antiguidade, mas sim à re-interpretação destes antigos mestres. O que para Lutero representava uma interpretação equivocada era o uso literal do texto bíblico e a formulação de proposições segundo as estruturas lógicas, tal qual era feito pela corrente escolástica e não segundo o estudo profundo e a reflexão bíblica. De modo semelhante, os escritos de São Bernardo serviriam para que Karstadt e posteriormente Angelus Silesius fundamentassem sua teologia cristã mística, não segundo o sentido poético que inspirou São Bernardo, mas segundo uma pretensa autoridade espiritual que, para Lutero, desviava-se do verdadeiro teor das escrituras. A crítica de Lutero se dirigia tanto contra a forma literal com que se conduziam estas interpretações, como por captarem o sentido mais evidente das metáforas e simbologias, apegando-se às verdades como apresentadas na lógica comum, no sentido elementar das palavras e não no seu sentido mais profundo.

Este sentido mais profundo da Palavra não poderia ser advindo da experiência mística, da meditação, mas somente da compreensão da Palavra. Para Lutero, São Bernardo não poderia ser culpado do obscurantismo de sua época; os novos cristãos místicos, por outro lado, deveriam ser repreendidos, sendo que nada justificava que caíssem naqueles mesmos equívocos, já que possuíam desde então as condições de interpretar as escrituras de modo “fiel lúcido e seguro”.¹³ Diferente desta geração de teólogos do contexto de Lutero, na época de São Bernardo de Claraval não

¹² LUTHER, 2007, p. 38.

¹³ LUTHER, 2007, p. 268.

havia uma especialização lingüística que guiasse com segurança as interpretações das escrituras. No lugar da especialização técnica, a autoridade mística era o que se apresentava de mais elevado para guiar os teólogos, como São Bernardo, à compreensão das verdades mais profundas.

Desde então os pais celestiais, (como havíamos dito) freqüentemente blasfemavam. E por causa da sua ignorância das línguas eles raramente concordavam; um dizia isto outro dizia aquilo. São Bernardo foi um homem tão elevado em espírito que poderia me arriscar em posicioná-lo acima de todos outros célebres mestres tanto antigos como modernos. Mas notem como freqüentemente ele brincava (espiritualmente para ser preciso) com as Escrituras e como invertia seu verdadeiro sentido. Por isso também os sofistas sempre reclamaram que as Escrituras são obscuras; eles afirmavam que a palavra de Deus era obscura por natureza e que empregava um estilo peculiar de discurso. Mas falhavam em perceber que toda a confusão se fundava na linguagem. Compreendida a linguagem não poderia haver nada mais claro do que a palavra de Deus.¹⁴

Embora Lutero considerasse São Bernardo um dos mais elevados mestres da Antiguidade, ele não admitia que permanecessem em seu tempo buscando dentro do obscuro íntimo humano a autoridade das verdades teológicas, havia em seu contexto a possibilidade de compreender a linguagem tanto no grego e no latim como posteriormente até no hebraico e no aramaico. E pelo estudo destas línguas o sentido obscuro se tornava claro e diante desta clareza se identificavam os erros das interpretações antigas que careciam destes recursos lingüísticos.

É evidente que o Evangelho não segue uma forma lógica como o modelo de clareza visado pela escolástica, mas esta influência, em grande parte decorrente da filosofia grega, não deveria ser padrão para a teologia. Esta divergência de Lutero com as raízes da escolástica estava presente, como foi visto, desde os primeiros textos de Lutero. Por isso, Lutero defendia uma interpretação fiel ao

sentido mais profundo da Bíblia, não pela forma lógica, mas pelo estudo especializado que busca os próprios padrões da tradição do discurso judaico-cristão, não visando na forma a construção de proposições, mas o sentido para além da forma simples, das proposições atômicas e dos sentidos isolados; um sentido superior conduzido pela linguagem como nas parábolas, que possui enorme clareza, limitada apenas por tratar de verdades teológicas e não verdades lógicas.

No lugar do padrão lógico, Lutero defendia o estudo especializado, este estudo toma o lugar da experiência mística como forma de conduzir o cristão à íntima comunhão, descartando qualquer necessidade de buscar a autoridade pessoal, ou em personalidades carismáticas como “santos”, “anjos anunciadores”, “patronos” ou “pais celestiais”. A autoridade da palavra de Deus deveria ser buscada na Bíblia e aquele que não reproduz o conteúdo da Bíblia não fala em nome de Deus. Não havia lugar para autoridade carismática que não seguisse a Palavra em seu sentido correto. Era inadmissível que alguém viesse a guiar ou exortar e muito menos prometer aquilo que não fosse bíblico.

Mas o fato de Lutero ter combatido a liderança carismática não bastou para livrar a Reforma destas influências. Elas eram anteriores ao protestantismo, estas formas tradicionais que eram predominantes antes do cristianismo, sempre ressurgiram ao longo da história, o próprio Cristo as combateu. De fato, o protestantismo se originou pelo combate destas formas de liderança carismática, embora nunca as tenha derrotado.

O sentido da Reforma não se explica pela luta contra a autoridade carismática, mas antes pela luta contra o carisma, contra o fundamento tradicional, o misticismo. A origem espiritual do protestantismo foi instaurada contra o misticismo, porém, para cumprir seus propósitos, teve de enfrentar as autoridades eclesiásticas, os falsos sacerdotes e o papado. Para Lutero, este era o combate da verdade da Palavra contra a falsa religiosidade, embora tenha se tornado também

¹⁴ LUTHER, 2007, p. 56.

uma luta política, sendo que o carisma não era apenas uma força espiritual, um atributo místico, mas era a justificativa do poder tradicional político-eclesiástico, luta esta que caracterizou o protestantismo inglês, e que deu origem ao Estado laico norte-americano.

Não foi necessário mais que uma década para que os propósitos do protestantismo se distanciassem novamente de seu inimigo original, o misticismo, a autoridade mística faz parte da história e a luta contra esta forma de autoridade não se faz de uma vez por todas, ela é a luta pessoal, é constante, assim como Weber caracteriza a ética moderna, não como um conflito resolvido, mas como o constante conflito de valores.

Lutero enfrentava o misticismo quando debatia com Karstadt e pôde bem combater sua pretensão de profeta. Mas passado mais de um século, um novo anjo anunciador surgia, Angelus Silesius, como se nomeava. Silesius restaurou a metáfora de São Bernardo, dando a ela o caráter místico mais elementar. Ele seria como um “tipo puro” de cristão místico, porque seria aquele que, ao restaurar o misticismo da Antiguidade, o fez de forma distanciada e consciente, restaurou os argumentos de São Bernardo com a intenção precisa de resgatar a autoridade da experiência mística como autêntico cristianismo, em oposição, inclusive, ao cristianismo da Reforma.

Na união mística a alma amante funde-se e esquece-se para abismar-se, de certa forma, como se fosse transformada em nada, no Abismo do Amor Eterno onde está morta a si mesma e vive Deus, sem nada saber nem sentir a não ser o amor que ela prova. Pois perde-se no superimenso deserto e nas trevas da Deidade. Mas perder-se assim é encontrar-se. O que ai despe o humano para revestir o divino é transformado em Deus. Podemos compará-lo ao ferro tomando no fogo a aparência de fogo e sendo transformado em fogo [...] Foi por meio de fórmulas como esta e de enunciados análogos que os santos contemplativos tentaram expressar em certa medida a íntima união de Deus com a alma

santificada. Segundo eles é impossível descrevê-la a fundo.¹⁵

Temos a referência a estas “fórmulas antigas” que tratam a deidade como trevas e buscam descrever uma experiência que é posta como indescritível. Esta típica visão do misticismo, foi apresentada também em proposições mais célebres como “a rosa não tem porquê”,¹⁶ e suas referências às trevas não como distância de Deus, mas como sua incompreensibilidade foram restauradas por Silesius. A busca dessas fontes divinas incompreensíveis dependia, para os cristãos místicos, da busca no seu próprio íntimo.

Quando o homem passou a ser plenamente igual a Deus tornando-se um espírito com Deus, um com Ele, quando adquiriu totalmente em Cristo estado de infância e de filiação, passa a ser tão grande, tão rico, tão sábio, tão poderoso quanto Deus e Deus não age fora de tal homem visto que este é um com Ele. Revela-lhe todo o seu esplendor e suas riquezas e nada há em sua morada, isto é, em si mesmo, que lhe seja oculto [...] Estes versos devem estimular o leitor a procurar o Deus oculto nele, sua própria Sabedoria e Santidade, e contemplar com seus próprios olhos sua Face.¹⁷

Os versos de Angelus Silesius restauram as fórmulas de antigos místicos, não apenas São Bernardo, mas também Ruusbroec, Herp, Tauler e Louis de Blois. Ele as reúne buscando apresentá-las segundo o ideal dos ascetas de ser como um anjo: “Senhor não me basta estar a teu serviço como um anjo, [...] quem quer te servir deve buscar ser mais que divino”.¹⁸ A metáfora do ferro e do fogo apresenta-se neste mesmo desejo de partilhar da grandeza de Deus: “Deus é em mim o fogo e eu nele a luz radiante: Não partilhamos, um e outro, no mais íntimo algo de comum?”.¹⁹

Pela fórmula do cristianismo que, em Cristo, Deus se faz homem, Angelus Silesius extrapola as

¹⁵ SILESIUS, Angelus. **O Peregrino Querubínico**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 10.

¹⁶ SILESIUS, 1996, p. 52.

¹⁷ SILESIUS, 1996, p. 11-13.

¹⁸ SILESIUS, 1996, verso 4, p.15.

¹⁹ SILESIUS, 1996, verso 11, p.16.

concatenações desta fórmula ao afirmar que “Eu sou grande, como Deus; Ele é pequeno, como eu. Fora de mim Ele não pode existir nem eu fora dEle”.²⁰ O que fundamenta esta afirmação evidentemente pretenciosa e um tanto herege para qualquer cristão, é a concepção de que o cristão se torna filho de Deus e partilha da mesma posição que Cristo: “Eu também sou filho de Deus, também estou sentado a sua direita. Seu Espírito sua Carne seu Sangue, Ele sabe que estão em mim”.²¹ Este tipo de conclusão que já foge totalmente do Evangelho é prova de como despreendeu-se do estudo bíblico colocando-se a cima da autoridade do Evangelho pela experiência mística. Nem mesmo Tiago e João, que andaram junto a Cristo e pedindo-lhe “concede-nos que, na tua glória nos assentemos, um à tua direita e um à tua esquerda”²² puderam receber tal regalia, pois assim respondeu Jesus: “Não sabeis o que pedis”²³ e explica-lhes dando exemplo de humildade: “mas o assentar-se à minha direita ou à minha esquerda não me pertence a mim concedê-lo, mas isto é para aqueles a quem está reservado”.²⁴

Lutero, evidentemente, não pôde pôr fim ao misticismo, assim como não bastou bradar contra suas mais gritantes manifestações, na venda de indulgências e nas práticas idólatras. Seu grande feito foi dar início a uma forma eficiente de combater o misticismo, travando uma luta que se tornou constante e que caracteriza a ética moderna, o elemento inconciliável, a disputa constante o “politeísmo de valores”.

Quem tem seu olhar atento ao protestantismo atual sabe muito bem como desde Karstadt e até hoje o misticismo se confunde com o protestantismo, como os Quakers, que lutaram contra todo tipo de autoridade acabaram em seus cultos aguardando, no lugar dos costumeiros oradores, a manifestação do espírito em meio a

gemidos e fervorosos clamores dos próprios congregados. Da mesma forma que é também gritante (perdoe a expressão) a crescente onda de línguas estáticas nas igrejas e congregações de influência neopentecostal, as quais dão um *status* mais elevado a estas experiências espirituais do que ao estudo da doutrina bíblica, e que são de fato, em sua maioria, dissidentes doutrinárias. Basta notar como os antigos “cultos doutrinários” e as E.B.D.s (escola bíblica dominical) perderam lugar para manifestações emocionadas e expressões sentimentais, defendendo que o espírito fala melhor pela “língua dos anjos” do que pela mensagem dos sermões. O próprio título que resgata da “pentecoste” a manifestação espiritual sobrenatural busca expressar a espiritualidade pela antiga autoridade mística do carisma.

Dentro da Igreja Católica, a forma mais recatada, mas não menos mística, da renovação carismática também restituiu certos rituais e simbologias que predominavam nas religiões tradicionais e que se apresentam agora nos conflitos de valores da modernidade.

Mas isto, que sempre foi característico dentro do catolicismo, como, por exemplo, que o crente hoje coloque um copo de água sobre seu aparelho de televisão ou de rádio e a tenha como benta, mostra-se de fato bastante incoerente, do ponto de vista histórico, quando identificado dentro de grupos que se autodenominam protestantes, mas que semelhantemente se apegam a amuletos como a “água do rio Jordão”, “óleo de Israel”, etc.,²⁵ como se estes movimentos aos quais se vinculam nunca tivessem lutado contra indulgências e falsos amuletos. A religião cristã se configura na

²⁵ É claro que não podemos esquecer que este óleo santo pode servir para ungir seu telefone celular para fechar negócios, e que para isso o melhor é o óleo feito nos Estados Unidos, que é distribuído por igrejas no Brasil, exemplo que já basta para materializar como a teologia da prosperidade não foi apenas importada, mas radicalizada nas igrejas brasileiras, que não são apenas brasileiras, hoje são multinacionais, antes mesmo de serem universais. Por seu foco no Antigo Testamento, o caso brasileiro estaria muito próximo de ser um tipo ideal para a teologia da prosperidade, se não fosse a peculiar influência mística do kardecismo e de centros espíritas tipicamente brasileiros.

²⁰ SILESIUS, 1996, verso 10, p.16.

²¹ SILESIUS, 1996, verso 17, p. 17.

²² Marcos 10:37.

²³ Marcos 10:38.

²⁴ Marcos 10:40.

modernidade nesta forma complexa e até contraditória do ponto de vista histórico.

Toda consideração empírica desta situação conduziria, como já observou Stuart Mill, ao reconhecimento de um politeísmo absoluto como a única metafísica apropriada a ela. Uma consideração não-empírica mas interpretativa, e, portanto, uma verdadeira filosofia dos valores, não poderia, se avançasse mais além, ignorar que um esquema conceitual de valores, por mais organizado que seja, seria incapaz de prestar contas da questão no seu ponto crucial. No que diz respeito aos valores, na realidade, sempre e em toda a parte, definitivamente, não se trata de alternativas, mas de uma luta de vida e morte irreconciliável entre 'Deus' e o 'Demônio'. Entre estes não é possível uma relativização e transições nenhuma.²⁶

Não há como ser relativista ao tratar deste tipo de valores e, embora soe como uma admoestação, esta aparente crítica ao protestantismo não faria o menor sentido, a não ser que seja feita por um novo Lutero, coisa que está longe de ocorrer. Não há motivo nenhum para exigir fidelidade histórica dos movimentos protestantes ou das seitas que assim se nomeiam sendo que seu crescimento hoje depende de tomar um rumo contrário à desmistificação. Mas é válido constatar este elemento incoerente do espírito na história justamente por que ele testifica sobre a própria dinâmica da história. Não se trata da história já feita, mas da história que se constrói constantemente que nunca derrota seus demônios e que via de regra soa como um “querubim peregrino”²⁷ que caiu do céu. A tentativa desta introdução ao percorrer diferentes épocas e ao buscar, muito grosseiramente, traçar hoje, aquele mesmo conflito interminável de valores, é o de apresentar este fluxo vivo da história da religiosidade ocidental moderna que em sua dinâmica apresenta o conflito constante entre a

desmistificação e o carisma e nela seu conteúdo trágico que conduz a moral moderna quase cômica.

²⁶ WEBER, 2001, p. 374.

²⁷ No caso o *Sin-und Schlußreime* de Angelus Silesius que recebeu como novo título *Cherubinscher Wandersmann*, o peregrino querubínico.