

Diaconia e espiritualidade

Ekkehard Heise

Resumo: Inicialmente se reflete sobre a “diacônica”, entendida como a ciência que estuda a questão da diaconia. Algumas dificuldades do estudo da diaconia são descritas, seguindo-se uma reflexão sobre a contribuição latino-americana no encaminhamento das mesmas. A primeira parte termina com ponderações sobre a diacônica como parte da teologia prática. A segunda parte analisa pontos importantes na discussão atual sobre a diacônica. A terceira é uma reflexão sobre as relações entre diaconia e espiritualidade, buscando uma espiritualidade diaconal que possa sustentar a diaconia cristã. Modelos de uma espiritualidade como essa na história são descritos, terminando com uma apreciação do tema em Martinho Lutero.

Resumen: Inicialmente se reflexiona sobre la “diaconía” entendida como la ciencia que estudia la cuestión de la diaconía. Se describen algunas dificultades del estudio de la diaconía para luego se reflexionar sobre la contribución latinoamericana para la solución de las mismas. La primera parte termina con ponderaciones sobre la diaconía como parte de la teología práctica. La segunda parte analiza algunos puntos importantes en la discusión actual sobre diaconía. La tercera es una reflexión sobre las relaciones entre la diaconía y espiritualidad, buscando una espiritualidad diacónica que pueda sustentar a la diaconía cristiana. Son descritos modelos de esa espiritualidad como a lo largo de la historia, terminando con una apreciación del tema en Martín Lutero.

Abstract: The text initially reflects on “diaconics”, understood as the science that studies the issue of diaconia. It describes some difficulties in the study of diaconia and then presents a Latin American contribution that can help to overcome them. The first part concludes with considerations about diaconics as a part of practical theology. The second part analyzes some major issues in the present discussion on diaconics. The third part is a reflection on the relationship between diaconia and spirituality, searching for a diaconic spirituality that can sustain Christian diaconia. Historical models of such a spirituality are then described, concluding with an analysis of the theme in Martin Luther’s theology.

Para falar-lhes sobre diaconia vou dar um passo para trás ou para cima, se assim preferirem, e falar sobre *diacônica*, que é a ciência que tem como objeto a diaconia. Depois de haver colocado neste sentido algo assim como um marco, falarei sobre dois pontos que a mim pessoalmente parecem ser os mais importantes na discussão atual da diacônica. Esses pontos são:

- a pergunta pelas relações mútuas e os efeitos retroativos na diaconia; e
- a busca de uma espiritualidade como parte da diaconia.

1. Que é diacônica?

1.1. Sobre a dificuldade de estudar diacônica

Ao passo que a diaconia é uma expressão reconhecida e comum na vida congregacional e eclesial de todas as igrejas históricas, a diacônica, ciência que se dedica ao estudo da diaconia, amiúde não tem um lugar assegurado no concerto das ciências teológicas que estudamos e ensinamos em nossas faculdades. Este fato, que deve ser lamentado e chama a atenção, tem várias razões.

1.1.1. Concentração na palavra

Por causa das circunstâncias históricas, não surgiu nenhum conceito elaborado de diaconia na Reforma luterana.

A contribuição da teologia de Martinho Lutero para a diaconia muitas vezes desaparece por trás de suas exposições mais fortes sobre a justificação somente pela fé. A diaconia, que aponta para as obras, empalidece frente à luta de primeiro plano sobre a graça divina que origina tudo: a justificação, a fé e as boas obras.

Em consequência, em sua dogmática o luteranismo amiúde silenciava sobre o problema do serviço. Os enfoques diaconais neste âmbito evangélico surgiram quase todos do movimento de reavivamento pietista e, por conseguinte, à distância da teologia científica.

1.1.2. A diaconia é assunto do coração

Posteriormente, no desenvolvimento da ética luterana, seja na ortodoxia, seja no pietismo, prevaleceu a idéia de um serviço do cristão feito como agradecimento (*“Dankdienst des Christen”*). Como exemplo pode-se mencionar a pergunta-chave sobre o serviço que o conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), fundador de “comunidades de base” luteranas, de índole diaconal e missionária, coloca na boca de Jesus: “Isto eu fiz para ti — que fazes tu para mim?” Tal diaconia, quase sentimental, de agradecimento, assim se argumentava, não é objeto de reflexão teórica num marco científico.

1.1.3. As sociedades diaconais trabalharam fora das igrejas

Por causa da negação das igrejas ou da impossibilidade de integrar os enfoques práticos de diaconia que surgiram sobretudo do pietismo, formaram-se círculos e sociedades que se dedicaram ao trabalho caritativo e missionário. A diaconia encontrou seu lugar fora das igrejas institucionais.

Mais tarde despertou, frente às necessidades da população pobre, uma grande disposição para o trabalho social, o serviço de socorro e a assistência pública. Esse forte movimento diaconal de século 19, ainda que sempre sublinhasse sua pertença à Igreja (Johann Hinrich Wichern), se articulou fora das congregações sob a forma de instituições, lares, sociedades, etc.

1.1.4. A diacônica nasce tarde

Só após a Segunda Guerra Mundial a diaconia buscou seus fundamentos exegético-históricos e começou a chamar a atenção da teologia.

Paul Philippi, com seu conceito de diaconia cristocêntrica, dá um fundamento exegético-teológico à prática tradicional em uso.

A diaconia é algo duplo: é prática concreta e real; e em primeiro lugar é o relacionar-se com a possibilidade de tal prática concreta, isto é, a fé.

Com essas definições nasce a diacônica.

Em nossas igrejas do protestantismo histórico na América Latina participamos do desenvolvimento europeu que acabo de esboçar. Formaram-se sociedades beneficentes e lares destinados a ajudar certos grupos desamparados: mulheres, órfãos, idosos, doentes, etc.

Hoje em dia as igrejas estão desenvolvendo atividades e obras diaconais de índoles muito distintas. Às já mencionadas somam-se trabalhos com crianças de rua, sopões, a presença em bairros humildes e favelas. Mas com frequência falta, também neste caso, a reflexão teológica sobre as atividades diaconais. No contexto latino-americano amiúde se pensa que com a teologia da libertação já está dito tudo. Escuta-se o argumento de que a diaconia é prática da fé comprometida.

1.2. Uma contribuição latino-americana para a diacônica

1.2.1. A diaconia é prática da fé comprometida

O que a teologia luterana entende sob serviço em nome de Jesus feito pelo pecador justificado é precisado pela teologia da libertação como a prática da fé comprometida.

Seguindo Lutero em suas teses para o Debate de Heidelberg, pode-se diferenciar entre dois tipos de boas obras:

- As obras feitas com o pretexto de justificar-se não são mais boas. Embora pareçam esplêndidas, são más.

- As obras verdadeiramente boas são aquelas que surgem da fé. Como quer que estas sejam, são boas por serem expressões da fé (feitas sem a intenção de servir à autojustificação).

Quando a teologia da libertação fala de uma prática da fé comprometida, refere-se ao segundo tipo de boas obras¹. Nesta linha a diaconia é prática da fé comprometida.

Não obstante, o que nossas igrejas protestantes e as sociedades diaconais tradicionalmente fizeram não é simplesmente compatível com a prática propagada pela teologia da libertação. Mas há fortes linhas convergentes. Vamos olhar isso um pouco mais de perto.

O que tradicionalmente se entendia como diaconia é, para a teologia da libertação, a prática da fé comprometida. Afirma Gustavo Gutiérrez:

(...) a comunhão com o Senhor significa, inelutavelmente, uma vida cristã centrada no compromisso, concreto e criador, de serviço aos demais (...) A comunidade cristã professa uma fé que opera pela caridade.²

Os campos onde se desenvolve essa prática de caridade ultrapassam os limites da diaconia clássica europeia, assim como a diaconia clássica se dedica a grupos de pessoas que a teologia da libertação, por razões históricas, não coloca no centro de sua atenção (p. ex. as pessoas portadoras de deficiência). Porém nos encontramos com o mesmo conceito e na mesma linha, quando Lutero constata que a fé não pode existir sem as boas obras, quando a diaconia clássica se entende como o serviço em nome de Jesus feito pelo pecador justificado (*Dankdienst des Christen*), ou quando a teologia da libertação parte da prática da fé comprometida.

O enfoque mais importante da teologia da libertação, que pode enriquecer a discussão na diacônica, é o conceito de primazia da prática.

1.2.2. A primazia da prática

Unindo a teologia luterana com a contribuição da teologia da libertação, pode-se formular:

Uma prática como corporificação histórica da fé no evangelho da justificação do pecador pela graça de Deus inscreve-se dentro do processo da salvação/libertação divina, ao passo que a prática que não participa do processo de libertação é corporificação de uma fé em si mesmo, na autojustificação. Aferrada a sua própria vontade, é dominação e opressão.

O importante para a teologia da libertação — e aqui se encontra uma diferença frente à argumentação no conceito de diaconia cristocêntrica de Paul Philippi, p. ex. — é a primazia da prática sobre a teoria: “O primeiro é o compromisso de caridade, de serviço. A teologia vem depois”, explica Gustavo Gutiérrez³.

Ao passo que na Europa se discute amplamente o lugar que se pode conceder à diacônica dentro da teologia⁴, para a teologia da libertação não existe nenhuma teologia sem a prática da fé que aquela proporcione.

Encontramo-nos na linha da teologia luterana da cruz que se nega a buscar a Deus nas alturas de uma existência puramente teórica e limita-se a pensar a Deus em sua revelação, isto é, aí onde ele se vinculou com a prática humana, que tem sua expressão mais cruel na cruz.

A primazia da prática não significa a tentativa de uma justificação pelas obras nem uma nova entrada em vigor da lei como *via salvationis*. De qualquer modo, trata-se de uma prática da fé e de uma reflexão a partir da fé.

Efetivamente a tarefa da teologia da libertação é muito ampla. Seu objeto é a vida de todo o povo. Ao mesmo tempo, porém, se a teologia fica relegada exclusivamente à prática humana, aspectos importantes como a criação ou o sofrimento pelo *Deus absconditus* ou o consolo eterno ficam de fora. Por outro lado, os enfoques da teologia da libertação para a diacônica são importantes, como acabamos de mostrar.

Parece-me que podemos falar da diaconia como um “princípio fundamental da Igreja”⁵, deixando em aberto a discussão sobre se falamos das igrejas empíricas ou da Igreja que é o povo inteiro de Deus. A diaconia não é um assunto entre outros na teologia, e sim “uma de suas dimensões sem a qual deixaria de ser teologia”⁶.

Dessa maneira manifestamos a importância da diaconia, da prática, para toda a teologia. Não me parece adequado, porém, que toda a teologia se esgote em ser teoria sobre a diaconia da Igreja. Seria, antes, nossa tarefa a de definir a diacônica como uma parte da teologia prática em sua relação com as demais matérias teológicas.

1.3. A diacônica como parte da teologia prática

1.3.1. Contribuições da diacônica para a teologia

A diacônica, além de dedicar-se a seu próprio objeto, pode contribuir com algo para a discussão com os demais campos da teologia. Vela por alguns aspectos próprios da teologia. São eles:

- A realidade. A diacônica pergunta pela relação que tem o trabalho teológico com a realidade do ser humano atual. A diacônica insiste que a teologia se faça aquelas perguntas que a sociedade e os seres humanos estão se fazendo hoje em dia.

- A humanidade. A diacônica exorta a teologia a trabalhar sobre os assuntos divinos para o bem do ser humano. Exige da teologia que esta motive sempre para a misericórdia, em nível individual e em nível social.

- A diacônica conclama a teologia à abertura, porque sabe da dependência da ajuda mútua que ultrapassa todos os limites e fronteiras.

- A diacônica leva a teologia a ser concreta. Não apenas a verdade, mas, em grau maior ainda, o amor, que se dirige ao próximo, exige que se seja concreto. A teologia é chamada a concretizar as verdades em geral numa relação mútua de amor.

1.3.2. Contribuições para as ciências sociais e humanas

A diacônica fecunda, revisa e acompanha criticamente não só o trabalho da teologia. No diálogo com as ciências humanas e sociais, ressalta seus aspectos próprios, que são as atividades do ser humano no horizonte do Deus revelado na cruz de Jesus Cristo.

A diacônica trata do ser humano inteiro. Por isso procura o contato com todas as ciências que tratam de algum aspecto do ser humano, buscando as convergências e marcando as diferenças.

- A medicina se defronta hoje com questões éticas para as quais busca a contribuição da teologia. Pergunta não só pelo que se pode fazer e pelos limites do compromisso médico, mas as perguntas por um consolo frente ao sofrimento e à morte são vividas existencialmente na medicina. As relações de ajuda em situações-limite de doença, sofrimento e morte são tema da diacônica.

- A pedagogia pergunta por um ensino que, além de veicular conteúdos intelectuais, saiba introduzir seus alunos à vida. Isto aplica-se de maneira especial ao ensino de crianças e adultos com capacidades diferentes* ou que vivem em situações sociais difíceis. A diacônica trabalha com a pedagogia na busca de um ensino para uma vida digna e justa.

- A diacônica não se limita a refletir sobre as relações de ajuda com indivíduos, mas vê a situação global ou em nível de sociedade. Isto a leva a buscar junto à sociologia o conhecimento sobre a situação de pessoas doentes, pobres, marginalizadas, etc. e sobre as condições sociais nas quais vivem esses grupos de pessoas, que amiúde não estão no centro das atenções.

- Na medida em que a diacônica contribui com sua visão do marginalizado como pessoa prezada por Deus publicamente, tem de envolver a teologia na política, no direito e na economia.

2. A questão das relações mútuas e dos efeitos retroativos na diaconia

2.1. Introdução

Depois dessa introdução à diacônica, vou expor alguns pontos importantes da discussão atual nessa matéria. O primeiro ponto é, como já disse, a questão das relações mútuas e efeitos retroativos na diaconia. Este ponto se me coloca com base numa releitura de certos textos bíblicos.

Este não é o momento de elaborar uma fundamentação bíblica da diaconia. Minha posição coincide com os conceitos comuns que vêm na vida e no serviço do próprio Jesus, como orientação para seus discípulos, a base da diaconia; e nos acontecimentos cristológicos, a facilitação do seguimento cristão nesse serviço.

Vou falar de alguns textos bíblicos que, em minha opinião, dão à diaconia cristã um perfil muito especial.

Pergunto: que faz a diaconia com o diácono? O que acontece com o próprio ajudante nesse processo de dedicar-se ao outro? Defendo a tese de que a diaconia é importante para ambos: para quem recebe ajuda e para quem ajuda. E mais: penso que a dedicação ao outro, a diaconia, é essencial para a vida não só de cada um, mas de cada comunidade e da Igreja inteira.

2.2. Serviço com conseqüências escatológicas

Tese:

Jesus viu o sentido de sua vida e missão no serviço (*diakonein*). Neste aspecto sua vida é exemplar para seus discípulos e seguidores que entenderam que, com a decisão pelo serviço, tomam a decisão sobre a *própria vida com conseqüências escatológicas*.

Marcos 10.35-45 (par.: Mt 20.20-28; Lc 22.24-27)

O conceito de sua missão como diaconia caracteriza o pensamento de Jesus. Sob a possível influência de Is 53 (o servo de Deus que levou sobre si nossas dores), o *novum* da pregação de Jesus foi que se deveria tomar a decisão escatológica frente a um servo que chamava ao serviço. Essa afirmação em estrutura paradoxal é típica da pregação de Jesus.

Mas entre vós não é assim; pelo contrário, quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva; e quem quiser ser o primeiro entre vós, será servo de todos. Pois o próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir... (vv. 43-45).

Marcos e Mateus usam a frase sobre o serviço do Filho do homem para fundamentar e caracterizar a ordem em sua congregação que tem *relevância para*

o futuro escatológico. Está-se discutindo na perspectiva escatológica do “reino de tua glória” (Mc 10.37) e “teu reino” (Mt 20.21), respectivamente.

2.3. Serviço ativo e passivo

Tese:

A vida de Jesus não foi só um atuar em favor do próximo, mas também um deixar que o outro atue em favor dele; ou seja, um serviço passivo.

Marcos 14.3-9 (par.: Mt 26.6-13; Lc 7.36-50; Jo 12.1-8): o relato da mulher que derrama perfume sobre Jesus

Jesus recebe carinho. À sua atitude ativa de serviço corresponde uma atitude passiva de amor e aceitação para com o próximo. Jesus aceita as expressões de amor dirigidas a ele.

Seu serviço pode ser: trocar de lugar com os necessitados e angustiados e dar-se como objeto de uma obra boa.

Como testemunhos do serviço passivo de Jesus devem-se recordar todos os textos que falam de uma dependência de Jesus da ajuda de outros, p. ex. os relatos da infância (Lc 2; Mt 2), das mulheres que o serviam (Lc 8.1-3 [L]) ou da *via crucis*, isto é, do caminho doloroso até Gólgota.

2.4. Os cristãos pertencem aos necessitados

Tese:

Os cristãos pertencem aos necessitados, não estando frente a eles. A dependência de outros é uma característica dos seguidores de Jesus. Esse serviço passivo possibilita aos não-cristãos a entrada no reino de Deus pela ajuda que prestam aos cristãos pobres e necessitados.

Mateus 25.31-46: o juízo das nações

Mateus 25.31-46 é um texto exemplar da argumentação diaconal. A releitura deste texto sob as perguntas acima mencionadas nos conduz a uma interpretação um tanto diferente das explicações que normalmente são dadas dessa parábola escatológica.

Jesus chama seus seguidores ao serviço. Mas não pensava em super-homens, ajudantes sem cessar, salvadores para toda e qualquer problemática. Os discípulos e primeiros cristãos eram pobres e necessitados, dependentes do serviço de outros, segundo o relato de Mateus. São insultados, maltratados e atacados por causa de sua pertença a Jesus (Mt 5.11). Os seguidores de Jesus estão no cárcere (Mt 11.2-6) e andam sem túnica nem capa (Mt 5.40). Os irmãos pobres de Jesus, seus

discípulos e, depois, os primeiros cristãos dependem, por causa de seu estado de pobreza e necessidade, da caridade das pessoas, dos pagãos, que, por meio de sua diaconia a favor desses deploráveis cristãos, podem ganhar a entrada no reino de Deus.

A análise da parábola do juízo sobre as nações mostra que essa necessidade dos cristãos não era mera desgraça e má sorte, e sim um fato constitutivo e parte da missão e do serviço cristão. O texto fala do juízo sobre todas as nações. Interessa-se pelo destino das mesmas, que se decide pela atitude que tomam frente a “esses meus pequeninos irmãos”.

Seguimos a leitura feita por Ulrich Bach, docente do Novo Testamento, forçado a viver numa cadeira de rodas desde o tempo de seus estudos por causa de uma poliomielite⁷. Bach formula seu conceito de diaconia seguindo a Lutero, aplicando a distinção deste entre *theologia gloriae* e *theologia crucis* a uma *diaconia crucis* que se opõe a uma *diaconia gloriae*.

Segundo Bach, o texto de Mt 25.31-46 não trata da irmandade entre Jesus, o Filho do homem e rei escatológico, e os desprezados deste mundo, como comumente destacam os intérpretes, mas esses versículos tratam da carência de valor de seus irmãos e da eterna solidariedade de Jesus com eles.

A tese de Bach é:

Em Mt 25.31ss. temos a “declaração” de que não só o miserável pessoal de serviço de Jesus (...) vai herdar o Reino, mas também todos os pagãos que, sem crer na mensagem de Jesus (ou seja, na mensagem dos discípulos), aliviaram um pouco os cristãos de sua miséria.⁸

Esta interpretação de Mt 25 não é um argumento contra uma diaconia que se baseia na irmandade de Jesus com os necessitados e pobres. Não se discute a opção preferencial de Deus pelos pobres, que também se expressa assim. Há uma ampla base de textos em seu favor.

Entretanto, Mt 25.31-46 tem sua importância em outro campo da discussão. Com os argumentos que acabamos de conhecer se evita o perigo de uma separação e, portanto, de uma confrontação entre os cristãos (sempre os irmãos fortes) e os necessitados (sempre os outros, os irmãos mais humildes). Segundo a interpretação tradicional, os cristãos sempre encontram seu lugar frente aos necessitados, jamais como parte deles. Este não pode ser o conceito dos seguidores do homem que se solidarizou até sua morte com os necessitados, débeis e marginalizados. Em Mt 7.12 (“Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a lei, e os profetas”) encontra-se um conceito de diaconia que se baseia na solidariedade entre seres humanos sem superioridade dos eternos ajudantes sobre os necessitados.

2.5. Dependência mútua entre os próximos

Tese:

a) Lucas aclara o conceito do próximo ao qual o triângulo do amor me vincula como

- qualquer pessoa que necessite de minha ajuda e

- qualquer pessoa que me ajude.

Lucas 10.25-37

A discussão sobre a pergunta: “Quem é meu próximo?” é instrutiva. Quero destacar duas coisas importantes para a tarefa de traçar um perfil da diaconia:

Primeiro: como exemplo de próximo Jesus escolhe uma pessoa alheia ao povo e ao culto comum de seus ouvintes, uma pessoa que, além disso, tinha fama de herege (cf. Lc 9.53). Assim Jesus abre o círculo dos próximos. Não só os compatriotas (eles também, naturalmente; cf. Lc 13.16), mas qualquer pessoa em necessidade é o próximo com o qual tenho de preocupar-me por amor de Deus.

Segundo (e isto é mais interessante para nossa pergunta pelo efeito retroativo da diaconia): Jesus muda a perspectiva.

No início, na introdução à parábola do bom samaritano, falou-se do próximo a quem se ama como uma pessoa necessitada de ajuda. Esta é, ao menos, a leitura insinuada pela pergunta do professor da lei: “Quem é meu próximo?” (v. 29). Ele queria atuar. “Com quem, então?”, é sua pergunta. “Com quem esteja em necessidade”, é a resposta de Jesus em primeiro plano, para depois inverter a perspectiva. Ele pergunta o professor da lei a partir da perspectiva do necessitado (vv. 36s.): “Qual ... foi o próximo do homem assaltado?” O professor respondeu corretamente: “O que teve compaixão dele.”

Concluimos: o amor ao próximo, mandato de Deus, vinculado com o amor a Ele e a si mesmo, *não estabelece uma relação unilateral*, que defina já de antemão um desnível entre o ator, o ajudante, e o próximo que automaticamente é o necessitado nesse momento.

A relação estabelecida pelo amor ao próximo sequer é em primeiro plano uma relação de ajuda prática de um para com o outro, mas essa relação se estabelece num nível mais profundo, o do amor. Só o segundo passo é a ajuda de um ao outro.

Em seu núcleo o amor ao próximo, em sua união com o amor a Deus e a si mesmo, segundo o conceito jesuânico, é *uma relação existencial*. Ou seja, uma relação existente no ser humano com caráter último, que faz com que se possa perceber a alegria de viver do outro, bem como a ameaça e a redução até a impossibilidade de sua vida, isto é, os sofrimentos do outro.

E é aqui onde o ser humano se sabe na presença de seu Deus encarnado no

outro. Assim se constitui o que chamamos o *triângulo do amor*. É essa relação existencial que baseia a relação com o próximo na relação última com Deus. Ao mesmo tempo dá uma base concreta, prática à espiritualidade (1 Jo 4.20: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, e odiar a seu irmão, é mentiroso; pois aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê”).

Há outro texto em Lucas que enfatiza a relação mútua e existencial entre ajudante e ajudado: a parábola do rico e do pobre Lázaro, em Lc 16.19-31.

Tese:

b) Existe uma dependência mútua, um vínculo existencial entre os ricos e os pobres. À necessidade material dos pobres corresponde uma necessidade vital (no sentido da vida eterna) dos ricos que só pode ser satisfeita numa relação de solidariedade com os pobres.

A parábola do rico e do pobre Lázaro mostra a vinculação existencial que existe entre o rico e o pobre. Assim como o pobre em sua vida material (na imagem da parábola, antes da morte) depende do rico e do que cai de sua mesa, o rico em sua vida “eterna” (na imagem do texto: *post mortem*), em sua vida espiritual, depende do pobre.

No inferno o ex-rico não pede ajuda diretamente da mão do pai Abraão, mas começa a entender, por fim, sua dependência do ex-pobre, e pede que Abraão ordene que Lázaro o ajude.

Aquele que vive com os cães dá sua identidade ao outro, que não se define por outra coisa do que por sua riqueza, pela roupa fina e pelas festas de luxo. A parábola o chama duas vezes (vv. 21s.) “o rico”, uma identidade que ele perde imediatamente com a morte. Somente o pobre tem nome, e o rico não. O rico ganha sua verdadeira identidade pelo pobre como “aquele rico a cuja porta jazia o pobre Lázaro”, e esta relação com o pobre perdura, embora de maneira inversa, no além⁹.

A vinculação com os pobres é essencial para a renúncia à riqueza. O rico depende do pobre para que seu arrependimento tenha valor, para que encontre vida eterna (10.25). Se no círculo dos discípulos, segundo a antiga tradição jesuânica, os pobres haviam sido os sujeitos da mensagem cristã, agora, na congregação de Lucas, são os objetos de uma caridade cristã. Porém essa caridade não é algo que os ricos possam permitir-se para tranquilizar sua consciência religiosa, um belo gesto de sacrifício para comprazer à opinião pública e divina; Lc 16.19-31 mostra, antes, a seriedade, o caráter último que significa a maneira como o ex-rico se relaciona com o pobre jogado à sua porta.

A única possibilidade que há para os ricos de evitar que acabem sofrendo num lugar de tormento é dedicar-se para que não haja mais ricos nem pobres.

2.6. Resumo

A diaconia recebe sua orientação do exemplo do serviço ativo e passivo de Jesus e de sua pregação, sendo, por isso, uma ação humana com todas as possibilidades e limitações implicadas em pertencer ao ser humano.

A diaconia no horizonte do reino de Deus é diaconia sob a cruz. Por sua localização nas proximidades do Reino que vem na pessoa de Jesus Cristo, sua antecipação do Reino e seu caráter de imitação de Jesus de Nazaré, a diaconia é colaboração *humana* no reino de Deus que está chegando.

3. Diaconia e espiritualidade

O segundo ponto na discussão da diaconia que me parece muito importante é a busca de uma espiritualidade.

3.1. Nossa diaconia necessita de uma espiritualidade e de uma mística

Começo com uma citação de Segundo Galilea:

Para a Igreja, as motivações são mais do que essenciais; são um selo de identidade. Os “porquês” de sua organização e ação não se explicam decisivamente pelas ciências humanas ou pela pura racionalidade histórica: ela se refere a Jesus e seu evangelho como a motivação global, imprescindível e dominante. É a motivação do Espírito. Por isso, falar de motivação no cristianismo é falar de mística, de espiritualidade.¹⁰

3.2. A cura d'almas como a parte espiritual de nossa diaconia

Se levamos a sério o que acabamos de escutar de Segundo Galilea, a característica distintiva da diaconia frente a outras formas de ajuda é a espiritualidade como motivação, como fonte de força e sentido, e como uma parte importante de nossa ajuda.

Dizendo-o numa imagem: damos pão a quem tem fome. Esse pão é pão abençoado. Como cristãos nós sabemos dessa bênção, dela tiramos forças, ânimo e vontade. Não só satisfazemos a fome nossa e do outro, mas, ao fazê-lo, curamos a alma nossa e do outro.

A cura d'almas é uma expressão básica do cristianismo. As primeiras pessoas que se especializaram em curar as almas eram os ermitões, os ascetas e os monjes, mais tarde os sacerdotes, párocos de suas comunidades.

Minha tese é que não podemos dividir a diaconia material e a diaconia

espiritual, que seria a cura d'almas. À diaconia não deve faltar uma espiritualidade, não deve esquecer a bênção que leva o pão que estendemos ao próximo necessitado, essa bênção que recai tanto sobre quem recebe o pão quanto sobre quem o dá.

3.2.1. O exemplo de São Bernardo de Claraval

Nas aproximadamente 500 cartas e centenas de pregações que se conhecem de Bernardo de Claraval (1090-1153) encontramos um cura d'almas cuja experiência vital e básica, o ser amado por Deus, se traduzia numa mensagem curativa para muitos.

A linguagem das canções dos trovadores lhe servia para declarar o amor de Deus a seus ouvintes e leitores. Além disso, em documentos de sua cura d'almas Bernardo emprega, com frequência, imagens vinculadas ao mundo materno, como: alimentar, cuidar, amamentar, criar seus filhos espirituais, dos quais ele falava com muito afeto e carinho.

Importantes são as reflexões de Bernardo sobre a vida espiritual, base de toda cura d'almas. Só uma pessoa com um profundo conhecimento de si mesma e segura de seus dons e limitações pode ser de ajuda para outras. Bernardo aconselha:

(...) se és sábio, sê um recipiente e não um tubo. Porque um tubo recebe e quase no mesmo momento devolve; um recipiente, ao contrário, espera até estar cheio e depois apenas devolve de sua plenitude sem perda do próprio (...) Infelizmente há muitos tubos condutores na Igreja, mas há poucos recipientes. Esses tubos condutores, que querem fazer chegar a nós torrentes celestiais, ardem tanto pelo amor ao próximo que já querem derramar aquilo com que ainda não foram repletados; são mais rápidos em falar do que em escutar; querem ansiosamente ensinar o que ainda não aprenderam, e querem presidir a outros, apesar de que sequer saibam dominar a si mesmos.¹¹

A espiritualidade de que precisa toda pessoa que queira ajudar a outras consiste então, segundo Bernardo de Claraval, em ser primeiro recipiente. Deixar que a palavra de Deus encha a gente mesmo, e só quando ela começar a transbordar, a derramar-se, então é o momento de dar a outros.

3.2.2. O exemplo de Meister Eckart

Se perguntamos pela espiritualidade, não devemos nos esquecer da contribuição oferecida pela mística com sua visão integral, que abarca o mundo, o ser humano e Deus.

O final da Idade Média foi uma época em que o conceito "moderno" do nominalismo de Guilherme de Occam (1285-1347) adquiriu cada vez mais influência, e a velha visão neoplatônica, com as grandes sínteses e sua pretensão de ser realidades últimas (realismo), perdeu sua força de persuasão.

O nominalismo colocou em dúvida a possibilidade de captar o mundo em conceitos universais e impôs a compreensão da realidade em suas infinitas diferenças. Desenvolveram-se as ciências empíricas, dando valor a cada realidade segundo suas ordens autônomas.

Como contraste frente a esse âmbito “moderno” dedicado ao otimismo das ciências naturais, o dominicano Meister Eckart desenvolveu com sua mística algo como uma reação que queria manter a visão universal anterior em seu profundo saber da onipresença de Deus. Os enfoques poimênicos da mística de Eckart são três:

1. Contra o nominalismo, que pretende chamar toda realidade por seu nome científico e, desta maneira, a profanizar e privar de sua posição determinada no universo divino, Meister Eckart enfatiza a possibilidade de uma experiência profunda que encontra Deus em cada coisa. E isto não só num sentido ético-moral, e sim ontológico-teológico.

2. A sensação mística de uma união de tudo em tudo, vinculando Deus e o mundo, contrapõe-se a um dualismo que tira Deus fora da experiência humana e o coloca num mundo do espiritual, mas que por fim não tem uma realidade verdadeira.

3. A mística liberta de uma religiosidade superficial, que se orienta por exercícios exteriores, visíveis, para chegar a uma espiritualidade profunda, que se dá conta do próprio ser envolvido no universo divino.

Meister Eckart ensinava: dentro da alma humana existe uma parte divina. Essa centelha divina, esse pequeno castelo foi arrasado pelo pecado. Na *unio mystica* Jesus Cristo nasce na alma humana. Nesse ato de encarnação, salva o ser humano, levando-o, ao menos no momento, para o céu, para a esfera divina.

3.2.3. A mística no século 20

É interessante que esse conceito de uma integralidade místico-total parece ter renascido em nosso século 20 como resposta a um mundo dominado pela razão científica e pelo espírito do capitalismo. Menciono Erich Fromm e seu livro *To Have or to Be*¹², bem como Gert Hartmann e sua obra *Lebensdeutung*¹³. Para Hartmann, a tarefa da teologia é ajudar a ver o mundo como ele é e interpretar a própria história de vida em seu aspecto como experiência de Deus. Cada acontecimento, cada coisa leva as marcas de Deus em si.

3.2.3.1. A antroposofia

A busca de uma *unio mystica* não se limita ao cristianismo. No pensamento da *antroposofia* encontramos a idéia de que a alma individual não está ainda em condições de chegar à união com o universo, o que é idêntico a encontrar-se com seu verdadeiro ser em si mesmo. Então, segundo os antropósofos, o ser humano

passa por uma série de *reencarnações*, até descansar finalmente na plenitude das próprias possibilidades realizadas, na personalidade perfeita.

3.2.3.2. O movimento da Nova Era

O movimento da Nova Era situa o ser humano num caminho que vai da consciência individual até uma supraconsciência. Nesse caminho o ser humano se dá conta de sua pertença a uma realidade transpessoal.

Para unir-se com a totalidade do ser, segundo a ideologia da Nova Era, a pessoa tem de colocar-se a caminho de sua própria profundidade interior. É um caminho de meditação, de relaxamento. Alguns aconselham o uso de certas drogas para sair das limitações do estado de criação. A cura de uma doença, segundo esta visão do mundo, pressupõe sempre o voltar à unidade, à integração de todas as forças vitais.

O que parece ser a superação de qualquer individualismo não o é. O interesse último da Nova Era não está voltado para o encontro de pessoas reais, mas no fundo está latente a preocupação com o próprio eu e sua limitação, visando uma forma de vida superior, inclusive eterna.

A liberdade que reina no mercado das possibilidades religiosas do pós-modernismo não me parece tão libertadora quanto pretende. A religiosidade *light* da pós-modernidade, a Nova Era, as técnicas espirituais, a ideologia do crescimento são, no fundo, conceitos modernos em seu aã de “manejar o assunto espiritual” até que não restem mais perguntas e necessidades abertas. É o otimismo moderno no campo da espiritualidade.

3.3. Uma espiritualidade para o século 21

Num primeiro momento tudo o que se acabou de dizer parece indicar que a espiritualidade se perdeu em movimentos fora do cristianismo. Não é assim, porém. A espiritualidade reclamada por Segundo Galilea e que conhecemos por meio de São Bernardo e Meister Eckart é outra coisa. Ela não tem muito a ver com a separação entre corpo e alma pressuposta pelos movimentos místicos da moda.

É importante que a diaconia tenha clareza quanto à sua antropologia. Segundo a Bíblia, o ser humano é criação de Deus. Isto significa que ele não é Deus, nem em parte alguma. Não pode se unir com o universo divino como se fosse parte dele. Como alma e como corpo recebe sua vida de Deus. Isto inclui que a alma e o corpo sejam limitados em tempo e extensão. Ser criado significa ter um corpo, ser limitado, mortal, dependente de Deus, de sua atenção.

Ter um corpo é indubitavelmente uma maneira de também ser corpo. Se, p. ex., o apóstolo Paulo (Rm 6.12; 1 Co 6.13) fala de nossos corpos, ele se refere a

um aspecto de nosso ser humano: a fragilidade e mortalidade. *Soma* (corpo) e *sarx* (carne) referem-se ao ser humano inteiro como parte da esfera do visível e transitório, efêmero.

O mesmo aplica-se ao AT: a palavra *basar* significa o ser humano em sua dependência do Deus criador, que, com seu alento de vida, torna o *adam* uma alma (ser) vivente (*nefesh haiah*). Nesta linha, as palavras “alma” e “espírito” referem-se ao ser humano em sua relação com Deus, em seu ser chamado por Deus. Corpo é todo o ser humano no tocante a seu caráter efêmero. Alma é todo o ser humano na medida em que Deus lhe dirige a palavra.

O ser humano, então, não é primeiramente um eu (pessoa, alma, mente, espírito) frente a um corpo, alheio ao eu, mas, em sua unidade de sua alma em seu corpo, é um eu frente a Deus e frente ao próximo.

O ser humano é um ser que está frente a, e por isso um ser limitado. Ele encontra seus limites frente a Deus, frente ao próximo e frente à natureza. Em cada enfrentamento é chamado inteiramente, como corpo e alma. Não responder a esse chamamento ou fechar os olhos com respeito à sua situação frente a Deus e ao próximo significa pecar. O pecado envolve todo o ser humano, seu corpo e sua alma. O pecador perdeu seu ponto de referência, que faz dele um ser orientado, centrado, corretamente situado em suas relações com Deus e com o próximo.

O centro do ser humano como criação de Deus está, portanto, fora dele mesmo. O centro que cria a vida e lhe dá sua integridade não se encontra no ser humano ou em seu esforço de unir-se com o universo, mas é constituído por sua dependência do Criador. Como seres humanos, encontramos o centro e o ponto de referência em todas as questões da vida *extra nos*, como disse Martinho Lutero.

A vida, nossa existência depende desde seu princípio do dom de Deus que é o Espírito animador, vivificante. Sem esse presente de Deus a vida se desfaz, perde sua integridade, vem a morte.

Se a diaconia quer dedicar-se ao ser humano inteiro, tem de percebê-lo sempre como um ser que precisa do outro, mas que, ao mesmo tempo, também recebe suas limitações pelo outro. O outro, como criação de Deus, assim como eu, tem os mesmos direitos à vida e à felicidade, outorgados por Deus.

Plenamente são e salvo é o ser humano cujas relações com Deus, consigo mesmo e com seus próximos são sãs e salvas; e que vive e recebe sua vida por meio dessas relações.

3.4. A cura d'almas de Martinho Lutero

Dissemos antes que a cura d'almas é a característica distintiva de nossa diaconia frente a outras formas de ajuda. Com as reflexões sobre a relação de alma e corpo eu quis aclarar que cura d'almas significa sanar a relação do ser humano

com Deus e com seu próximo. Termino esta exposição com uma breve apresentação da cura d'almas de Lutero, que me parece muito ilustrativa neste contexto.

3.4.1. Diaconia como proclamação do evangelho

Martinho Lutero quer comunicar aos crentes aflitos o consolo e a libertação que Deus oferece gratuitamente a todos por meio de seu evangelho.

Enquanto que a confissão perdeu sua importância nas igrejas luteranas apesar das exortações do próprio Lutero de não se esquecer dela, a cura d'almas ao indivíduo e à comunidade passou a realizar-se em primeiro plano por meio da palavra da pregação. Mas Lutero insistiu que todo o ministério é cura d'almas. Esta não é apenas uma tarefa entre tantas outras. Para Lutero a cura d'almas é o efeito consolador, libertador e curativo do evangelho. Tudo se concentra, então, na proclamação do evangelho, seja em forma de pregação pública, seja de forma individual — e acrescento: seja em forma de diaconia.

A preocupação com a cura d'almas é algo assim como o *leitmotiv* da vida teológica — ou melhor: pastoral — de Martinho Lutero. Já sua decisão de tornar-se monge tinha como motivação o medo de sua alma frente à incapacidade que sentia de cumprir as exigências de um Deus justo. Depois publicou as 95 teses, não tanto para buscar uma discussão acadêmica sobre questões abstratas do indulto; no fundo estava, antes, a preocupação com as almas, que Lutero, como confessor, conhecia o suficiente para saber das perturbações que o negócio da indulgência causou nelas. “Essas almas felizes crêem, quando compram bulas de indulgências, que já estão seguras de sua salvação...”, escreve Lutero, num tom de grande preocupação, ao arcebispo Alberto de Mogúncia no mesmo dia 31 de outubro de 1517¹⁴. Nas pregações de Lutero, em muitos de seus tratados, em suas conversas à mesa e num sem-número de cartas encontramos esse enfoque pastoral como sua motivação primeira: Martinho Lutero quer comunicar aos crentes aflitos o consolo e a libertação que Deus oferece gratuitamente a todos por meio de seu evangelho.

Quero destacar dois pontos da cura d'almas de Lutero:

3.4.2. Extra nos

Com grande sensibilidade Lutero procura encontrar-se com o outro lá onde este está. Lutero parte dos problemas do outro, mas não se limita ao acompanhamento, e dá um consolo que a pessoa aflita não pode se dar sozinha. Esse consolo vem de Cristo e toma a forma da absolvição, mesmo sem que o outro a tenha pedido diretamente. Para Lutero, consolar significa perdoar pecados. Esse perdão vem de Deus — *extra nos* — não podendo ser-nos dado por nós mesmos. Entretanto, nessa sua procedência divina *extra nos* ele tem sua firmeza, estabele-

de e resistência. Em 11 de janeiro de 1543 Lutero escreveu o seguinte a uma senhora Margarida:

Por isso fica contente e consolada. Teus pecados te são perdoados; confia nisso resolutamente, não dê importância a teus pensamentos, mas escuta tão-só o que dizem teus pastores e pregadores da palavra de Deus, não desprezes o esforço e consolo deles. Porque é o próprio Cristo que fala contigo por meio deles; assim como ele diz: “Quem vos der ouvidos, ouve-me a mim” (Lc 10.16). Crê nisto, e o diabo se retirará e terminará.¹⁵

3.4.3. O diabo

Não só na citação da carta acima, mas amiúde Lutero menciona o diabo em suas cartas consoladoras, como que para enfocar o mal que se apodera da pessoa em seus problemas e aflições. Não há dúvida de que Lutero tinha um conceito real da existência de Satanás em pessoa, que durante séculos pareceu um resto do mundo medieval sem espaço no mundo moderno. Apenas como uma imagem simbólica se podia aceitar o poder do diabo. A recém nos últimos anos se começa a detectar de novo a realidade desse poder quando, p. ex., na terapia de dependência de drogas o pedido “livra-nos do mal” toma forma concreta, como reconhecimento de um “algo” que é mais forte do que a pessoa. Ao falar do diabo Lutero possibilita essa tomada de consciência de poderes que se dirigem contra a vida e que não se podem suprimir só da alma e do corpo. O ser humano em sua debilidade não se liberta exceto na união com Cristo que já venceu o mundo.

Bem ao contrário da cura d'almas dos filósofos gregos, para os quais cura d'almas significava trabalhar pela melhoria e o desenvolvimento da própria alma, Lutero coloca o cuidado de sua alma em mãos alheias, nas mãos do único que está em condições de vencer todo o mal que possa causar dano à alma. Nisto sua cura d'almas não se limita à dedicação e reparação dos problemas e aflições isolados, mas busca mais atrás, na profundidade da existência, para poder oferecer consolo não só em distintas situações, mas em vista de toda a vida e da morte.

Toda cura d'almas tem, segundo Lutero, seu ponto de referência e de partida em Cristo. Em seu saltério de uso pessoal Lutero anotou na primeira página algo que pode ser um breve resumo de sua concepção de cura d'almas, não só em relação aos outros, mas também em relação a si mesmo:

Onde minha alma encontrará morada não é assunto de minha preocupação, embora eu esteja sumamente em perigo por causa do diabo. Cristo se preocupará com isso; ele, que cuidou tão definitivamente de minha alma que preferiu dar sua vida, sua própria alma, para salvar a minha, ele é o melhor pastor e bispo louvado pelas almas, pelas que crêem nele. Não é que ele tivesse que começar a aprender comigo a curar as almas daqueles que crêem nele. Tampouco quero ter em minhas mãos ou a meu cuidado minha própria alma. Neste caso ela seria logo devorada pelo diabo. Antes, Cristo tem de tê-la em suas mãos, de onde ninguém a pode tirar. Basta-me saber que há muito lugar na casa de meu Pai.¹⁶

Notas

- 1 Cf. Leonardo BOFF, Lutero entre la reforma y la liberación, *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 1, 1984, p. 99: “La fe que se robustece por las obras de la liberación”.
- 2 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, p. 34s.
- * N. do T.: Tradução literal. Em português, usa-se também o termo “pessoa portadora de deficiência”.
- 3 ID., *ibid.*, p. 35.
- 4 Essa discussão se reflete, p. ex., em Reinhard TURRE, *Diakonik : Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*, Neukirchen, 1991, nos caps. X e XII; ou em Michael SCHIBILSKY, *Kursbuch Diakonie*, nas exposições do cap. II; ou em Paul PHILIPPI, Theodor STROM, *Theologie der Diakonie*, Heidelberg, 1989, especialmente o artigo de Paul PHILIPPI, *Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie in der Theologie*, p. 209ss., e do mesmo autor, *Christozentrische Diakonie*, especialmente os parágrafos 1 e 2.
- 5 Ap. Reinhard TURRE, *op. cit.*, p. 294.
- 6 ID., *ibid.*
- 7 Ulrich BACH, *Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein*, Neukirchen, 1986. Sua exegese de Mt 25 encontra-se nas p. 73ss.
- 8 ID., *ibid.*, p. 73s.
- 9 O nome “Lázaro” é a forma helenizada do hebraico *Eleazar*, que significa “Deus é meu socorro”. Seu nome o torna representante de todos os pobres que não têm outra esperança do que a ajuda de Deus. René Krüger explica: “Lázaro representa concretamente a massa anônima dos pobres que nele passam a ser sujeitos, identificados em suas necessidades pelo Jesus lucano solidarizado com cada um deles, e com exigências concretas colocadas para os ricos.”
- 10 Segundo GALILEA, *El camino de la espiritualidad*, Bogotá : Paulinas, 1990, p. 15s.
- 11 As obras de São Bernardo foram publicadas em latim: *San Bernardi opera*, Roma, 1957-1977. A citação encontra-se em Christian MÖLLER (Ed.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Göttingen, 1994, v. 1, p. 255s.
- 12 Erich FROMM, *To Have or to Be*, New York, 1976.
- 13 Gert HARTMANN, *Lebensdeutung : Theologie für die Seelsorge*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- 14 WA Br 1,108-113.
- 15 WA Br 10,239s.
- 16 Esta citação de Lutero (WA 48,165) está baseada numa paráfrase de Gerhard EBELING, *Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen, 1997, p. 40.

Ekkehard Heise
Cosmaekirchhof 4
D - 21682 Stade
Alemanha