



Marcio Simão de Vasconcellos

Teologia e Literatura Fantástica
A redenção na *Trilogia Cósmica* de
C. S. Lewis

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Joel Portella Amado
Co-orientador: Prof^ª. Eliana Yunes

Rio de Janeiro
Março de 2014



Marcio Simão de Vasconcellos

Teologia e Literatura Fantástica
A redenção na *Trilogia Cósmica* de
C. S. Lewis

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Joel Portella Amado

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Eliana Lucia Madureira Yunes

Co-orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof^a. Lúcia Pedrosa de Pádua

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Antonio Manzatto

PUC-São Paulo

Prof^a. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora setorial de pós-graduação e pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-RJ

Rio de Janeiro, 28 de março de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Marcio Simão de Vasconcellos

Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB), campus Petrópolis, e pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Especialista em Ciências da Religião pela Faculdade Teológica do Rio de Janeiro (FATERJ). Professor de grego e Novo Testamento no Seminário Teológico Batista de Duque de Caxias (STBDC). Possui interesse em investigar a relação entre a Teologia e a cultura contemporânea, mantendo um diálogo aberto com a Literatura e a pós-modernidade.

Ficha Catalográfica

Vasconcellos, Marcio Simão de

Teologia e literatura fantástica: a redenção na *Trilogia Cósmica* de C. S. Lewis / Marcio Simão de Vasconcellos ; orientador: Joel Portella Amado ; Co-orientador: Eliana Yunes. – 2014.

172 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Redenção. 3. Literatura Fantástica. 4. I C. S. Lewis. I. Amado, Joel Portella. II. Yunes, Eliana. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

Para minha esposa, Miriã, minha eterna
Tinidril, e para minha filha, Bruna, o
presente mais maravilhoso que Deus me
deu. Amo vocês!

Agradecimentos

A Deus, fonte eterna de toda redenção e esperança.

Ao meu orientador, Professor Joel Portella Amado, pelas conversas, incentivos e apoio na realização deste trabalho.

À minha co-orientadora, Professora Eliana Yunes, pela ajuda inestimável e pela paixão contagiante pelas histórias e narrativas.

Ao CNPq e à PUC-Rio pela bolsa concedida, fundamental para a conclusão desta pesquisa.

Aos meus pais, Sônia e Edézio, por terem me amado sempre e por terem me ensinado a amar a leitura e as boas histórias. Afirmo com todas as letras: não há pais melhores!

Ao meu tio Toninho (*in memoriam*). Boa parte das histórias infanto-juvenis que li em minha infância – das histórias em quadrinhos aos contos de fada – veio através do meu tio. Lembro-me, com saudades, dos sábados à tarde, em que visitávamos livrarias e bancas de jornais perto de casa.

Ao meu irmão, Marcelo, pelo amor constante e pela amizade sempre presente. Você é o melhor irmão do mundo!

Ao meu amigo, prof. Alessandro Rodrigues Rocha, por ser referencial de vida acadêmica e pastoral repleta da graça de Deus.

Ao meu amigo Antonio Lucio Avellar Santos, pela amizade concreta e duradoura.

Ao meu amigo Jansen Racco Botelho de Melo, pela amizade, pelas conversas, pelas caronas e pelos cafés com teologia.

Ao casal Alexandre e Simone, amigos sempre presentes e verdadeiros.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Teologia pelos ensinamentos e por toda ajuda sempre disponível.

A todos, muito obrigado!

Resumo

Vasconcellos, Marcio Simão de; Amado, Joel Portella; Yunes, Eliana. **Teologia e Literatura Fantástica: a redenção na *Trilogia Cósmica* de C. S. Lewis.** Rio de Janeiro, 2014, 172 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Teologia e Literatura Fantástica: a redenção na *Trilogia Cósmica* de C. S. Lewis investiga a relação entre teologia e literatura, destacando a importância de se ultrapassar o racionalismo reducionista, seja na prática teológica, seja na vida cotidiana. Além disso, desenvolve o conceito de redenção cristã analisando a maneira como este tema é apresentado na literatura fantástica, especialmente a forma que ele é retratado na *Trilogia Cósmica* do escritor irlandês C. S. Lewis. A partir desses pontos, propõe-se a literatura fantástica como espaço potencial para a prática teológica.

Palavras-chave

Redenção; Literatura Fantástica; C. S. Lewis.

Abstract

Vasconcellos, Marcio Simão de; Amado, Joel Portella (Advisor); Yunes, Eliana (Advisor). **Theology and Fantastic Literature: the redemption in the Cosmic Trilogy C. S. Lewis**. Rio de Janeiro, 2014, 172 p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Theology and Fantastic Literature: the redemption in the Cosmic Trilogy C. S. Lewis investigates the relationship between Theology and Literature, highlighting the importance of overcoming reductionist rationalism, whether in practical theology, whether in daily life. It also discusses the concept of christian redemption, analyzing how this theme is presented in fantastic literature, especially the way it is portrayed in the Cosmic Trilogy by Irish writer C. S. Lewis. From these points, it is proposed the fantastic literature as a potential space for theological practice.

Keywords

Redemption; Fantastic Literature; C. S. Lewis.

Sumário

1. Introdução	09
2. A redenção e a literatura fantástica em C. S. Lewis	14
2.1. Biografia de C. S. Lewis	15
2.2. O imaginário como lugar teológico em C. S. Lewis: o valor e o sentido dos contos de fada e da literatura fantástica	34
2.3. Redenção em C. S. Lewis: uma análise de sua obra de não ficção	47
2.4. A <i>Trilogia Cósmica</i> de C. S. Lewis	61
2.4.1. Além do planeta silencioso	64
2.4.2. Perelandra	67
2.4.3. Uma força medonha	69
3. A redenção: análise histórica e teológica	73
3.1. Do cristianismo primitivo à teologia medieval	76
3.2. Da era medieval à modernidade	91
3.3. Novas perspectivas sobre a redenção	102
4. Contribuições da literatura fantástica de C. S. Lewis sobre o conceito de redenção	113
4.1. A relação entre teologia e literatura	114
4.2. A literatura fantástica como <i>locus teológico</i>	124
4.3. A redenção na <i>Trilogia Cósmica</i> de C. S. Lewis: análise descritivo-interpretativa	129
4.4. A <i>Trilogia Cósmica</i> de C. S. Lewis e o conceito de redenção cristã	149
5. Conclusão	160
6. Referências bibliográficas	167

1 Introdução

Meu nome também é Ransom – disse a Voz.

C. S. Lewis

Redenção e literatura fantástica parecem, a princípio, termos quase irreconciliáveis. Mesmo com grande esforço imaginativo, por parte de quem deseja relacioná-las, a pergunta permanece: o que uma supostamente teria a ver com a outra?

Uma possível resposta a essa questão pode ser encontrada na vida e obra do escritor irlandês C. S. Lewis. Considerado por muitos como um dos maiores pensadores cristãos do século XX, Lewis atuou como escritor, crítico literário, teólogo e filósofo. Foi, além disso, professor de Literatura Medieval e Renascentista na Universidade de Oxford e em Cambridge. Justamente por isso é muito difícil resumir em poucas linhas o valor de seus escritos para diversas áreas do conhecimento humano. O crítico literário William Empson afirmou que “Lewis era o homem mais lido de sua geração, alguém que lia tudo e que se lembrava de tudo o que lia”¹. Essa quantidade eclética de leituras proporcionou a Lewis a capacidade de analisar diferentes assuntos e, a partir destas análises, escrever vários ensaios, sobretudo sobre crítica literária. David L. Russel afirma que

a maior parte das críticas literárias fica obsoleta em sua própria geração, mas as de Lewis permanecem extremamente legíveis, provocativas, e, talvez mais significativamente, sendo impressas mais de três décadas após sua morte – um vigoroso testemunho de seus poderes de estudioso.²

David Downing, por sua vez, afirma que, ao término de sua vida, Lewis já havia publicado 40 livros, sendo que outros 20, também de sua autoria, apareceram em edições póstumas³. Milhões de seus textos são vendidos a cada ano. Na verdade, pode-se afirmar que rascunhos e/ou esboços escritos por Lewis tornam-se bastante prováveis de serem publicados. Uma rápida pesquisa na internet revela a quase inesgotável quantidade de sites destinados a C. S. Lewis, ou à análise de suas obras.

¹ DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 62

² Ibid., p 104-105

³ DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 175

Ao mesmo tempo que era extremamente inteligente, Lewis também era profundamente piedoso, característica que transparece claramente em seus textos. Por exemplo, no prefácio do livro *Cartas a uma senhora americana*, que reúne uma vasta correspondência de C. S. Lewis, Clyde S. Kilby esclarece que Lewis “doava dois terços de sua renda e mesmo assim não ficava satisfeito com a caridade que praticava”⁴. Aliás, talvez seja justamente nesse livro que a compaixão, a empatia e a espiritualidade de Lewis surjam com maior clareza. É importante ter em mente que, para alguém que detestava o trabalho de escrever cartas – em sua autobiografia, Lewis deixa claro que uma vida ideal e feliz seria aquela na qual não houvesse quase nenhuma correspondência e a vinda do carteiro não fosse temida⁵ – manter uma correspondência com mais de cem cartas, todas destinadas a uma única pessoa a quem ele nunca esperou encontrar em vida, revela um cuidado fraterno e verdadeiramente pastoral com as necessidades alheias.

Neste livro, Lewis faz algumas observações sobre a prática da oração⁶, o cuidado e a providência divina⁷ e as dúvidas e temores que insistem em abalar os seres humanos⁸, que revelam um conhecimento não apenas teórico sobre tais assuntos, mas acima de tudo, prático. Lewis sabia do que falava, apenas porque também vivia estas contradições da alma em seu próprio cotidiano. Esta autopercepção foi registrada em um comentário seu feito a respeito de um de seus livros mais famosos – *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Nele, Lewis diz:

Alguns me elogiaram indevidamente supondo que minhas Cartas eram o fruto maduro de muitos anos de estudo de teologia moral e ascética. Eles se esqueceram de que há uma forma igualmente confiável de aprender como funciona a tentação. “Meu coração” – não preciso de outros – “mostra-me a maldade dos ímpios”.⁹

A capacidade de Lewis em vincular fé e imaginação criativa em seus escritos fornece-lhe lugar de destaque quando se deseja refletir sobre a relação

⁴ LEWIS, C. S., *Cartas a uma senhora americana*, p. 10

⁵ LEWIS, C. S., *Surpreendido pela alegria*, p. 147-148

⁶ Vale transcrever aqui uma das opiniões de Lewis sobre a oração: “Nossas orações são as orações d’Ele: essa é a mais pura verdade. Ele fala consigo por meio de nós. (...) Na verdade, Deus sempre tem de fazer tudo – fazer todas as orações, praticar todas as virtudes. (...) Nossas orações são Deus conversando consigo mesmo, nada mais que Romanos 8.26, 27. Além disso, a orientação, ‘orar sempre’, sem dúvida, é velha conhecida nossa: a parábola que menciona o juiz injusto [Lc 18.1 a 8]”. (cf. LEWIS, C. S., *Cartas a uma senhora americana*, p. 28-30)

⁷ *Ibid.*, p. 30

⁸ *Ibid.*, p. 27, 59, 62, 131

⁹ DOWNING, David, *C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos*, p. 172

entre teologia e literatura fantástica. Em Lewis, a fé cristã foi revestida por narrativas de fantasia e ficção científica. E isso, longe de desfigurar a fé, tornou-a mais profícua, mais capaz de relacionar-se existencialmente na vida das pessoas.

Em minha própria experiência pessoal, foi exatamente isso que ocorreu. Meu primeiro contato com a obra de C. S. Lewis deu-se através de um desenho animado de uma das *Crônicas de Nárnia*¹⁰, chamado *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*. Deveria ter uns 7 anos de idade. O desenho contava a história de quatro irmãos que chegavam a um novo mundo – Nárnia – através da porta de um guarda-roupa mágico. Lá, as crianças encontram um mundo repleto de seres mitológicos e animais falantes, que vivem um inverno perpétuo, escravizados pelo poder de uma Feiticeira maligna. Somente a vinda de Aslam, o Rei-Leão, poderia mudar essa realidade.

Lembro-me de que o impacto da história foi tão grande que busquei, no guarda-roupa da minha mãe, uma entrada para Nárnia. De tudo o que foi mostrado na história do desenho, dois elementos ficaram permanentemente gravados na minha memória infantil. O primeiro foi o elemento do fantástico, aquela percepção de que existia algo além da realidade palpável e perceptível com os sentidos. A literatura de Lewis tinha uma atmosfera peculiarmente atraente e sedutora: um tipo de literatura que se aproximava dos aspectos transcendentais da própria fé em Deus. Lewis conseguia criar uma “hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural”¹¹, em outras palavras: uma hesitação criada entre o real e o imaginário que é uma característica do fantástico na literatura.

O segundo elemento foi a noção de um sacrifício redentor realizado em favor de alguém que não merecia tal ato. Na narrativa do livro (e do desenho), Edmund, um dos irmãos, traiu o grupo, aliando-se à feiticeira maligna. Por sua traição, sua vida não mais lhe pertencia: seu sangue havia sido reclamado pela feiticeira. Edmund revela-se incapaz de realizar sua própria salvação. É nesse ponto que o próprio Aslam, o Rei-Leão, filho do Imperador de Além Mar, entrega

¹⁰ As *Crônicas de Nárnia* são compostas por sete livros, escritos entre os anos de 1950 a 1956. Os livros (na ordem da escrita) são: *O Leão, a feiticeira e o guarda-roupa*; *Príncipe Caspian*; *A viagem do Peregrino da Alvorada*; *A cadeira de prata*; *O cavalo e seu menino*; *O sobrinho do mago*; e *A última batalha*.

¹¹ TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi, **O mito na cultura contemporânea** in MORAIS, Régis (org.), **As razões do mito**, p. 121

voluntariamente sua vida para salvar a do menino. Embora esta narrativa narniana esbarre numa concepção de redenção bastante vinculada à doutrina de Santo Anselmo, o ponto chave em questão foi a entrega de si mesmo feita por Aslam. Em minha experiência de fé, esta cena se relacionou, posteriormente, às imagens da semente de trigo que cai na terra para morrer e, por isso, dá muito fruto (cf. Jo 12.24) e a do próprio Jesus orando no Getsêmani para que se cumprisse a vontade do Pai (Mt 26.36-46).

Essa experiência pessoal reafirma, num certo sentido, o diálogo entre teologia e literatura. Aliás, este é um tema bastante presente tanto nas obras de ficção de C. S. Lewis como em sua autobiografia. Tratando desta relação entre fé e literatura fantástica, ele afirma que a semelhança entre a experiência cristã, de um lado, e a meramente imaginativa, de outro, não é acidental, pois “todas as coisas, ao seu próprio modo, refletem a verdade celestial, inclusive a imaginação.”¹²

Ora, nesse sentido, transparece, no pensamento de C. S. Lewis, de forma clara e inegável, o valor da literatura fantástica em sua relação com a fé cristã e com a posterior teologia elaborada a partir deste núcleo de fé. Em sua própria produção literária ficcional, há compreensões bem delineadas sobre diferentes temas teológicos que ocuparam o pensamento tanto do C. S. Lewis acadêmico quanto do imaginativo. E isso porque, na visão deste autor, não pode haver divórcio entre reflexão sobre a fé cristã e criação literária de mundos de fantasia, de ficção científica ou de contos de fada.

Por essa razão, afirmamos que é plenamente possível, além de essencial, utilizar a literatura fantástica como meio para se falar do Mistério que é Deus, reconhecendo a necessária relação dialogal entre teologia e literatura. A partir dessa prática dialética e dialógica, a literatura fantástica torna-se um caminho possível para devolver à teologia sua característica poética e metafórica, isto é, sua teopoética-teoliterária. Dessa forma, a literatura fantástica humaniza o ser pois o conduz à experiência do belo na vida e na criação de Deus.

No caso de C. S. Lewis, uma de suas obras em especial – sua *Trilogia Cósmica* (composta pelos livros *Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Uma*

¹² LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 173

força medonha) – apresenta claras alusões à fé cristã, sobretudo à idéia da redenção. Este tema, caro ao pensamento deste autor, está presente em toda sua obra literária e mais especificamente nestes textos que, por isso, merecem ser analisados com maior profundidade.

O trabalho será dividido em três partes. Em primeiro lugar, abordaremos brevemente a biografia de C. S. Lewis bem como sua compreensão sobre o valor da literatura fantástica e sua relação com a teologia. Também apresentaremos o conceito de redenção que Lewis defende em seus textos de não ficção. Por fim, ainda neste capítulo, apresentaremos um resumo dos livros que compõem a *Trilogia Cósmica*.

Na segunda parte do texto, o objetivo é delinear o desenvolvimento histórico e teológico do termo redenção, percebendo as consequências destas compreensões em cada momento da teologia cristã.

Na terceira parte, enfim, trataremos da relação teologia-literatura, conceituando a literatura fantástica e apresentando-a como lugar para a teologia, além de compreender suas características e possibilidades de, inclusive, servir como chave interpretativa do ser humano. Também analisaremos mais especificamente a *Trilogia Cósmica* e como esta se relaciona com o tema da redenção cristã.

É necessário reconhecer, contudo, que escrever uma pesquisa que aborde a obra de C. S. Lewis constitui uma tarefa muito difícil, em virtude da imensa quantidade de textos desse autor e de sua importância, tanto no meio religioso como acadêmico. Difícil, porém extremamente prazerosa. Mergulhar na obra de Lewis é penetrar num mundo onde argumentações apologéticas da fé cristã, muito bem fundamentadas na Filosofia e na piedade do autor, unem-se às fantásticas histórias de ficção e aventuras, resultantes da sua imaginação criativa e abundantemente frutífera.

2

A redenção e a literatura fantástica em C. S. Lewis

Aquele, a Quem os outros mundos chamariam de Maleldil, era o redentor do mundo, o seu próprio redentor, ele sabia muito bem disso.

C. S. Lewis

Mas vós sois dele, em Cristo Jesus, o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção.

1ª Coríntios 1.30

O tema da redenção faz parte de toda a obra literária de C. S. Lewis. Este tema pode ser compreendido como uma chave de leitura tanto de seus textos de não ficção como os ficcionais. Sua própria biografia também pode ser lida tendo a redenção como bússola orientadora. O pessimismo intelectual de Lewis, que permeou sua existência desde sua infância, acrescido da morte da mãe, quando tinha cerca de nove anos de idade, e alimentado por uma percepção de que “o universo era, no conjunto, uma instituição um tanto lamentável”¹³, criavam severos obstáculos à noção de um Deus que se importasse com sua criação. Lewis tornava suas as palavras do poema de Lucrécio: “houvesse Deus planejado o mundo, não seria ele um mundo tão frágil e falho como o nosso”¹⁴. Num universo como esse certamente não havia espaço para falar de redenção; esta permanecia sendo um mistério para Lewis.¹⁵

Contudo, a vida de Lewis revela uma história diferente. Aos poucos, e graças à diferentes fatores (entre os quais um encontro com a literatura de fantasia), a sua percepção de mundo foi se alterando. Lewis passou a crer no Deus revelado em Jesus Cristo como o salvador do mundo, seu próprio redentor. Assim, a redenção tornou-se um tema estruturador de sua fé e de sua própria vida. E em toda a obra de C. S. Lewis, tanto as de ficção como as não ficcionais, transparece elementos comuns à teologia cristã, dentre os quais a redenção assume posição de destaque e centralidade.

¹³ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 69-70

¹⁴ *Ibid.*, p. 72

¹⁵ NICHOLI, Armand M., **Deus em questão: C. S. Lewis e Freud debatem Deus, amor, sexo e o sentido da vida**, p. 97

Como isso ocorreu? Como alguém que odiava a idéia de um “Interferente transcendental”¹⁶, noção que parecia aos olhos de Lewis tão central à fé cristã, tornou-se um defensor tão profundo da idéia cristã de que “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo não imputando aos homens as suas transgressões” (2ª Co 5.19)? Na elaboração de uma resposta, torna-se obviamente necessário apresentar a biografia de Lewis, ainda que de maneira resumida (2.1), a fim de percebermos como a redenção assumiu o caráter de tema estruturador de sua vida.

A partir desta narração descritiva, o objetivo deste capítulo é refletir sobre como Lewis compreendia a relação entre a literatura de fantasia – em especial, os contos de fada – enxergando-a como espaços geradores de sentido (2.2). Depois, analisaremos a compreensão de Lewis sobre o tema da redenção, enquanto tema teológico, a partir de seus textos de não ficção (2.3). Apresentaremos, também, resumidamente, a narrativa da *Trilogia Cósmica*¹⁷ (2.4) para, num capítulo posterior, refletirmos sobre como esta obra ficcional de C. S. Lewis, como exemplo de sua literatura fantástica, se relaciona com o conceito de redenção cristã.

2.1

Biografia de C. S. Lewis

Cedi enfim no período letivo subsequente à Páscoa de 1929, admitindo que Deus era Deus, e ajoelhei-me e orei: talvez, naquela noite, o mais deprimido e relutante converso de toda a Inglaterra. Não percebi então o que se revela hoje a coisa mais ofuscante e óbvia: a humildade divina que aceita um converso mesmo em tais circunstâncias.

C. S. Lewis

Se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida.

Romanos 5.10

¹⁶ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 177

¹⁷ A *Trilogia Cósmica* é composta pelos livros: *Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Uma força medonha*. Em 2.4, descreveremos a narrativa de cada um dos livros de forma sucinta.

Clive Staples Lewis nasceu na cidade de Belfast, Irlanda do Norte, em 19 de novembro de 1898. Seus pais eram Albert, o filho de um advogado, e Florence, a filha de um pastor. Ambos tinham temperamentos bastante diferentes: enquanto Albert era compulsivo, de emoções imprevisíveis e, como disse Lewis, um homem que “tinha mais capacidade de ser passado para trás que qualquer outro homem que conheci”¹⁸, Florence (ou Flora) era mais equilibrada, tranqüila e alegre.

A infância de Lewis foi marcada por três elementos importantes que moldaram sua visão de mundo. O primeiro foi a amizade com o irmão, Warren, três anos mais velho que ele, com quem dividiu quase os mesmos prazeres e segredos. Lewis fala com carinho do relacionamento com o irmão, considerando-o muito mais do que um irmão mais velho, mas como um aliado ou cúmplice. Este tipo de relação permaneceu firme durante o decorrer dos anos.¹⁹ No quadro que Lewis traça de sua infância há também uma menção toda especial à babá Lizzie Endicott, “na qual mesmo a exigente memória da infância não consegue apontar falhas – nada que não seja bondade, folia e bom-senso”²⁰. Em alguns de seus escritos, inclusive numa de suas obras mais famosas, as *Crônicas de Nárnia*, o termo “babá” ou sinônimos indica algo verdadeiro e positivo. Em *Príncipe Caspian*, um dos volumes da série, por exemplo, é uma ama quem primeiro fala da glória da antiga Nárnia ao jovem Caspian, criando no menino o desejo de reviver os tempos áureos narnianos, ao lado de Aslam²¹.

Juntamente com o irmão, Lewis criou um mundo imaginário repleto de animais falantes – “ratos cavalheirescos e coelhos que cavalgavam em cotas de malha para matar não gigantes, mas gatos”²² – uma Terra dos bichos, entretanto, surpreendentemente diferente da futura terra de Nárnia. A Casa Nova, localizada em Little Lea, para qual a família de Lewis havia se mudado em 1905, possui uma

¹⁸ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 17

¹⁹ Ibid., p. 13-14. A este respeito, Downing nos informa que quando Lewis foi ferido numa explosão de uma granada, em 15 de abril de 1918, seu irmão Warren, ao saber da notícia, “tomou emprestada uma bicicleta e pedalou 90 quilômetros em meio ao som de canhões para ficar ao lado do irmão.” (Cf.: DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 94). O primeiro livro da Trilogia Cósmica, *Além do planeta silencioso*, é dedicado a Warren, um “crítico perene da ficção espaço-tempo.”

²⁰ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 13

²¹ LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 312-313

²² LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 20

certa similaridade com a casa do professor Kirke, em *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*: ambas possuíam longos corredores, imensas salas vazias, e, até mesmo, um enorme guarda-roupa de carvalho, trabalhado à mão e construído pelo avô de Lewis. Este guarda-roupa servia de esconderijo para as crianças. Além disso, espalhados por todo canto da casa, havia livros de todos os tipos possíveis, que forneceram ao jovem Lewis um arcabouço literário bastante eclético e abrangente.

A Casa Nova é praticamente um personagem de relevo na minha história. Sou um produto de longos corredores, cômodos vazios e banhados pelo sol, silêncios no piso superior, sótãos explorados em solidão, ruídos distantes de caixas-d'água e tubos murmurantes, e o barulho do vento sob as telhas. Além disso, de livros infindáveis. (...) Havia livros no escritório, livros na sala de estar, livros no guarda-roupa, livros (duas fileiras) na grande estante ao pé da escada, livros num dos quartos, livros empilhados até a altura do meu ombro no sótão da caixa-d'água, livros de todos os tipos, que refletiam cada efêmero estágio dos interesses dos meus pais – legíveis ou não, uns apropriados para crianças e outros absolutamente não.²³

O segundo marco foi a morte de sua mãe, vítima de câncer, no dia 23 de agosto de 1908, quando Lewis tinha apenas nove anos de idade. O impacto desta perda repercutiu em toda a família Lewis. O pai nunca se recuperou completamente, e, devido ao seu temperamento impetuoso, além da esposa, perdia também os filhos que encontravam refúgio na mútua companhia. Lewis escreve em sua autobiografia que ele e o irmão passavam “a depender cada vez mais exclusivamente um do outro para obter tudo aquilo que tornava a vida suportável; a ter confiança só um no outro”²⁴. Os motivos para essa separação entre pai e filho, talvez, possam ser explicadas pelo próprio Lewis. Ainda em *Surpreendido pela Alegria*, ele reconhece que a angústia da perda provoca reações distintas em pessoas de idades diferentes²⁵. Esse mesmo processo foi vivenciado por um Lewis adulto, após a morte de sua esposa Helen Joy Gresham, também vítima de câncer. Em *Anatomia de uma dor*, livro que descreve as emoções de Lewis após esta perda, ele fala da dificuldade de lidar com seu afilhado, Douglas Gresham, filho de Joy.

Não consigo falar sobre ela com as crianças. Quando tento fazer isso, aflora-lhes ao rosto não o pesar, nem o amor, nem o medo, tampouco a piedade, mas a pior de todas as manifestações, o embaraço. Eles me olham como se eu estivesse praticando um ato indecente. Torcem para que eu pare. Com a morte da minha

²³ Ibid., p. 17-18

²⁴ Ibid., p. 26

²⁵ Ibid., p. 26

mãe, sentia exatamente a mesma coisa diante da mais simples menção a seu nome por meu pai. Não posso culpá-los. Os meninos são assim.²⁶

A relação entre pai e filho permaneceu conturbada durante muito tempo. Após a morte do pai, em setembro de 1929, Lewis escreveu uma carta a seu amigo de infância, Arthur, na qual afirmava que tinha percebido o modo abominável com o qual tratara seu pai; em suas palavras, este era o pior pecado que cometera.²⁷

Warren, irmão de Lewis, escreveu em seu diário que havia um calendário shakesperiano dependurado na parede do quarto em que sua mãe morrera; seu pai preservou, pelo restante da vida, a frase indicativa do dia da morte da esposa: “Os homens devem suportar suas vidas a partir deste momento”²⁸. O próprio Lewis registrou o impacto que essa perda produziu nele mesmo e em seu irmão:

Para nós, meninos então, a verdadeira perda acontecera antes da morte de nossa mãe. Nós a perdemos de forma gradual, à medida que ela lentamente se retirava da nossa vida, nas mãos de enfermeiros, delírios e morfina, e à medida que toda a nossa existência se mudava em algo estranho e ameaçador, enquanto a casa era tomada de odores esquisitos, ruídos no meio da noite e sinistras conversas sussurradas.²⁹

Para Lewis, a morte da mãe foi como se o continente estável que sustentava sua vida houvesse submergido, e “toda a felicidade serena, tudo o que era tranqüilo e confiável”³⁰ tivesse desaparecido. A descrição que ele faz do cenário que cercou a morte de Flora é bastante semelhante à narrativa da doença da mãe de Digory, uma das crianças que vêem a criação de Nárnia, em *O Sobrinho do Mago*. No livro, contudo, a mãe de Digory é curada por uma maçã mágica trazida da terra de Aslam.

Digory respirou fundo e, na ponta dos pés, dirigiu-se ao quarto da mãe. Muitas vezes a vira naquela mesma atitude, afundada nos travesseiros, o rosto pálido e magro de trazer lágrimas aos olhos. O menino tirou do bolso a Maçã da Vida. (...) Uma semana depois, sem dúvida nenhuma, a mãe de Digory achava-se melhor.³¹

O último elemento que marcou a vida de C. S. Lewis foi a busca pela Alegria. Em termos lewisianos, Alegria relaciona-se com a saudade pela transcendência e, em última instância, por Deus e seu Reino. Lewis afirma em sua

²⁶ LEWIS, C. S., **Anatomia de uma dor: um luto em observação**, p. 34

²⁷ Cf. DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 153

²⁸ DURIEZ, Colin, **Manual prático de Nárnia**, p. 52

²⁹ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 26

³⁰ *Ibid.*, p. 28

³¹ LEWIS, C. S., **O sobrinho do mago**, p. 179, 181

autobiografia que “toda a Alegria lembra algo. Nunca é uma posse, sempre um desejo por algo remoto no tempo ou no espaço, ou ainda ‘prestes a vir a ser’”³². Lewis chama esta sensação – Alegria – de um desejo que, embora não satisfeito, é “mais desejável que qualquer outra satisfação”³³. Em outras palavras, é um anseio inconsolável, uma saudade por algo que ultrapassa até mesmo a própria sensação; um sentimento de nostalgia que marca uma presença constante em toda a obra literária de Lewis. A Alegria, em si mesma, era sinal para outra realidade, para a qual ela despertava o desejo. E mais: para Lewis, a Alegria deixava seus rastros na existência cotidiana sob a forma de um “anseio do anseio que acabara de sumir. Durara só um momento; e em certo sentido tudo o mais que me acontecera até então era insignificante diante disso.”³⁴. Em outras palavras, a experiência tornava o mundo mais encantado. É em torno da busca pela Alegria, compreendida nesses termos, que a vida de Lewis se desenvolveu.

Na experiência de Lewis, este desejo pela Alegria foi despertado precocemente. E é interessante perceber que esse despertar que gerou o desejo de encontrar o Mistério – ou, para usar suas palavras, encontrar e ser encontrado pelo “Outro Inimaginável ou Insustentável”³⁵ – se deu por via da literatura, especialmente a literatura de fantasia: os contos de fada, subcriações dos seres humanos; os aromas do Norte – as “regiões vastíssimas do céu setentrional”³⁶ que chegavam a Lewis por esse tipo de literatura e traduziam, em imagens, os mitos nórdicos, os relatos do Valhalla e Avalon; enfim, as narrativas heróicas, românticas ou cômicas que explicitavam, para o jovem Lewis, elementos da vida humana dificilmente perceptíveis por outras vias.

O encontro com essa dimensão mais real que a realidade – denominada por Lewis de Alegria – também se deu pelo vislumbre de sua presença em coisas aparentemente comuns, como um jardim de brinquedo, criado pelo irmão, mas sumamente importantes:

Meu irmão levou ao nosso quarto a tampa de uma lata de biscoitos que ele havia coberto de musgo e decorado com galinhos e flores, para fazer dela um jardim de

³² LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 84. É interessante observar que o nome daquela que se tornaria sua esposa é Joy (alegria, em inglês).

³³ *Ibid.*, p. 25

³⁴ *Ibid.*, p. 23

³⁵ LEWIS, C. S., **Oração: cartas a Malcolm**, p. 17

³⁶ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 24

brinquedo, ou uma floresta de brinquedo. Foi o primeiro contato que tive com a beleza. O que o jardim de verdade não conseguira fazer, fizera o jardim de brinquedo: tomei consciência da natureza – de fato não como um celeiro de formas e cores, mas como algo frio, úmido, fresco, exuberante [...] Enquanto eu viver, a imagem do Paraíso terá algo do jardim de brinquedo do meu irmão.³⁷

Após a morte da mãe, Lewis e o irmão foram enviados para uma escola, a Wynyard School em Watford, Surrey. Em função do diretor arbitrário e sádico (mais tarde, considerado realmente insano³⁸), das péssimas condições estruturais da escola, e do ensino absolutamente insuficiente, esta escola foi posteriormente apelidada por Lewis de Belsen, fazendo referência ao campo de concentração nazista. Quando esta escola foi fechada, em 1910, Lewis foi transferido para outra instituição: a Cherbourg House, uma escola preparatória em Malvern, Worcestershire. Por essa época, o jovem Lewis abandonou a fé cristã, assumindo um materialismo filosófico. Esta mudança se fez acompanhar de uma imensa sensação de alívio: as orações feitas à noite, ainda na Wynyard School, sob o peso de produzir, pela força de vontade, uma clara percepção que demonstrasse reflexão sobre o que se dizia na prece³⁹, foram alegremente substituídas pela libertação do fardo da religião; “do tirano meio-dia da revelação, passei ao frio

³⁷ Ibid., p. 14-15. Esse fato manteve-se presente na consciência de Lewis durante toda sua vida, levando-o a não abandonar o mundo em prol de qualquer experiência de arrebatamento místico. A espiritualidade de Lewis, bem como toda sua teologia desenvolvida a partir dela, não o afastava das coisas do mundo cotidiano. Isso é demonstrado em diversas de suas obras, em especial, no livro *Cartas a uma senhora americana*, no qual Lewis escreveu inúmeras cartas tratando de questões espirituais mas também de situações comuns, como animais de estimação, resultados de exames médicos, resenhas de livros diversos, dietas, temperaturas etc, de modo bem semelhante às cartas da mística Santa Tereza. Aliás, em Lewis, a própria Natureza era um convite para um encontro místico: os céus misteriosos e distantes, as planícies ensolaradas, os montes praticamente inacessíveis, tudo isso arrebatava seus sentidos e lhe transmitia lampejos da Alegria. Cf.: LEWIS, C. S., **Cartas a uma senhora americana**, p. 47-48, 60, 88, 106-107, 132 e LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p 147, 150-151.

³⁸ Lewis afirma, quase sessenta anos depois, em uma carta datada de 6 de julho de 1963, que “só algumas semanas atrás percebi de repente que finalmente eu tinha perdoado o cruel diretor da escola que tornou tão escuro os dias de minha infância”. LEWIS, C. S., **Cartas a uma senhora americana**, p. 147

³⁹ Lewis descreve esta situação em outra de suas obras, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Nesta, o “diabo-aprediz” recebe as seguintes orientações a respeito da oração, fornecidas por seu tio, um secretário infernal responsável por ensiná-lo na arte de tentar os cristãos: “Talvez você possa persuadi-lo [o cristão] a almejar algo totalmente espontâneo, introspectivo, informal, livre de regras; e isso na verdade significará, para um iniciante, o esforço para produzir em si mesmo um estado de espírito vagamente devocional no qual a verdadeira concentração de vontade e inteligência não desempenham nenhum papel. (...) Faça-os ficar observando os próprios pensamentos e tentar produzir sentimentos pela ação de sua própria vontade. (...) Quando estiverem orando em busca de perdão, deixe-os tentar sentirem-se perdoados. Ensine-os a avaliar cada prece pela capacidade que elas têm de produzir o sentimento desejado; nunca os deixe suspeitar que o fracasso ou o sucesso dessa empreitada irá depender em grande medida de como se sentem no momento – bem ou mal, cansados ou relaxados.”. LEWIS, C. S., **Cartas de um diabo a seu aprendiz**, p. 17-18

ocaso do Pensamento Superior, onde nada havia a obedecer”⁴⁰. A leitura dos clássicos, em especial Virgílio, também contribuiu para essa decisão.

Ninguém jamais tentou mostrar em que sentido o cristianismo cumpriu o paganismo, ou como o paganismo prefigurou o cristianismo. A posição aceita parecia ser a de que as religiões eram normalmente uma mera miscelânea de absurdos, embora a nossa – feliz exceção – fosse perfeitamente verdadeira. (...) Mas a impressão que tive foi de que a religião, em geral, embora totalmente falsa, era um desenvolvimento natural, uma espécie de absurdo endêmico no qual a humanidade tendia a tropeçar. Em meio a um milhar dessas religiões, lá estava a nossa, a milésima primeira, rotulada Verdadeira. Mas com base em que eu poderia crer nessa exceção? Ela obviamente era, num sentido mais geral, o mesmo que todas as outras. Por que então era tratada de modo tão diferente? Será, afinal, que eu precisava continuar tratando-a de forma diferente? Desejava ardentemente não ter de fazê-lo.⁴¹

Por que essas reações marcaram a vida de Lewis nesse momento? Uma possível resposta surge de outra obra autobiográfica, uma alegoria escrita em 1932 chamada *O Regresso do Peregrino*⁴². Nela, Lewis descreve a vida de um menino chamado John. Nascido na terra da Puritânia, John é levado para conhecer o Mordomo, um “homem velho com o rosto redondo e vermelho, muito afável e que gostava de fazer piadas”⁴³. A conversa que John tem com este personagem é, a princípio, muito agradável. Porém, ao conversar com John sobre o Proprietário (Deus, segundo a concepção do livro), o Mordomo veste uma máscara com uma barba longa e branca presa a ela que lhe dá uma aparência terrível. Assim vestido, o Mordomo fornece ao pequeno John uma lista, impressa num enorme cartaz, repleta de regras sobre o que não deveria ser feito de acordo com a vontade do Proprietário. Tais instruções são múltiplas, legalistas, inflexíveis e, por vezes, contraditórias. Desobedecê-las produziria, segundo o Mordomo, punições severas administradas pelo Proprietário, como ser trancafiado, para todo o sempre, “dentro de um buraco negro, cheio de serpentes e escorpiões tão grandes como lagostas”⁴⁴; cumpri-las, por outro lado – e isso é claramente percebido por John – levaria à exaustão total ou à hipocrisia. Ele mesmo percebe que o próprio Mordomo burla as próprias regras, sussurrando no ouvido do garoto que ele não precisaria se preocupar muito com tudo aquilo⁴⁵.

⁴⁰ LEWIS, C. S., *Surpreendido pela alegria*, p. 67

⁴¹ *Ibid.*, p. 69

⁴² Cf. LEWIS, C. S.. *O regresso do peregrino*. Rio de Janeiro: Ichtus Editorial, 2011.

⁴³ LEWIS, C. S.. *O regresso do peregrino*, p. 30

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31

⁴⁵ *Ibid.*, p. 32

A analogia é clara: Lewis havia sido apresentado a um cristianismo repleto de regras, incapaz de gerar vida ou alegria, que tinha sido internalizado sob a forma de uma religião produtora de culpa e peso; nos dormitórios da Wynyard School, o legalismo havia sufocado a semente da graça.

Conforme seu irmão já notara, Lewis nunca deveria ter sido enviado a uma escola pública. A posterior transferência de Cherbourg House para uma escola preparatória – em Marlvern – o deixou especialmente infeliz. Sua inteligência acima da média, seu temperamento, e seu rosto que, segundo o próprio Lewis, o fazia ser o “tipo de pessoa que ouve coisas como esta: ‘E vê se não me olha desse jeito’”⁴⁶, o marcavam como “um desajustado, um herege, um objeto de suspeição dentro do sistema padronizado e de pensamento coletivo típico das escolas públicas”⁴⁷.

Cedendo aos pedidos de Lewis, seu pai o enviou para morar com um professor particular, William Kirkpatrick⁴⁸. A estada com Kirkpatrick (ou o Grande Knock, como era chamado) gerou inúmeros benefícios à vida intelectual de Lewis. Kirkpatrick foi descrito por Lewis em sua autobiografia como próximo de ser uma “entidade puramente lógica”⁴⁹ com o tipo de conversa que, para Lewis, era “carne boa e cerveja forte”⁵⁰. Sendo assim, a argumentação lógica muito bem fundamentada, característica de seus livros apologéticos cristãos, escritos posteriormente, teve sua maturação ao lado de Kirkpatrick. Com Kirk, porém, o

⁴⁶ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 100

⁴⁷ DURIEZ, Colin, **Manual prático de Nárnia.**, p. 29. Vale a pena ressaltar que, em diversos de seus textos, Lewis critica duramente o sistema educacional de seus dias. Sua própria experiência em Malvern, conforme registrada em *Surpreendido pela Alegria* (capítulos V e VI), fez-lhe grande mal, transformando-o num jovem intelectualmente pretensioso e exausto. Em textos não-fictícios, por sua vez, destaca-se *A abolição do homem*. Já em sua obra de ficção, as Crônicas possuem várias passagens nesse sentido, das quais três merecem ser citadas: 1) em *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, o professor Kirk questiona “o que estas crianças aprendem nas escolas” (LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 124); 2) Em *A Cadeira de Prata*, Eustáquio e Jill são alunos de um terrível “colégio experimental” no qual não havia esperança nem punições de nenhuma natureza e “as crianças podiam fazer o que desejassem” (Ibid., p.521); e 3) em *Príncipe Caspian*, uma das garotas em Beruna, local administrado pelo regime telmarino, estuda numa escola que ensinava uma História “mais insípida do que a história mais verdadeira que se possa imaginar e muito menos verdadeira do que o mais apaixonante conto de aventuras” (Ibid., p. 386). Tais críticas retornam especialmente no último volume da *Trilogia Cósmica: Uma força medonha*, como veremos mais adiante.

⁴⁸ O professor Digory Kirke, de *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, possui grandes semelhanças com Kirkpatrick. De igual forma, o personagem Andrew MacPhee, de *Uma força Medonha*, terceiro livro da *Trilogia Cósmica*, também pode ter sido inspirado nele.

⁴⁹ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 140

⁵⁰ Ibidem, p. 141

ateísmo de Lewis recebeu novos reforços, baseados nas leituras propostas pelo professor, especialmente, Arthur Schopenhauer e James Frazer. Aliado às suas próprias leituras anteriores, tanto na área das ciências naturais, como das sociais, estes dois autores forneceram mais munição a uma posição previamente assumida por Lewis; as críticas de Schopenhauer à religião uniram forças à noção de Frazer de que todas as religiões não passavam de expressões da cultura, presente em todos os povos e, por isso mesmo, não poderia haver alguma religião mais verdadeira do que a outra. Por isso, Lewis estava contente em haver conseguido “enxergar através das coisas e compreendido tudo”⁵¹: ele não seria mais enganado pela religião.

Vale a pena observar que este ato de “enxergar através das coisas” e de não ser mais enganado repete-se, com uma certa frequência, na ficção de Lewis, sempre representando uma atitude arrogante e incorreta. Em *A Última Batalha*, último volume de *As Crônicas de Nárnia*, por exemplo, quando alguns anões atravessam o portal para a Terra de Aslam, julgam que ainda estão no interior de um escuro e apertado estábulo e recusam qualquer tentativa de convencê-los do contrário, ainda que seja proveniente do próprio Aslam; “Desta vez não nos enganam mais”, afirmam resolutos⁵². Em *O Grande Abismo*, um dos fantasmas que visitam as proximidades do Céu também se recusa a aceitar a hospitalidade celeste, afirmando que não seria enganado pela propaganda mentirosa ou por um “truque de marketing” do Céu⁵³.

Percebe-se, em ambos os casos, que o problema reside, não na realidade que se revela às claras, mas sim no olhar de quem “prefere a astúcia à crença”⁵⁴, como diz Aslam. O fantasma no Céu não consegue abrir seus olhos para enxergar a graça divina, que o convida a permanecer ali, até que seus pés se endurecessem e ele pudesse provar dos deliciosos frutos daquela Terra⁵⁵; de igual modo, os anões

⁵¹ DOWNING, David, C. S. **Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 67

⁵² LEWIS, C. S., **A última batalha**, p. 169-173

⁵³ LEWIS, C. S., **O grande abismo**, p. 68-69

⁵⁴ LEWIS, C. S., **A última batalha**, p. 174

⁵⁵ “– Parece haver a idéia de que, morando aqui, ficaríamos – bem, digo, mais sólidos – acabariamos nos adaptando.

– Já sei tudo sobre isso, disse o Fantasma. – A mesma mentira de sempre. (...) Essa é a piadinha deles, entendeu? Primeiro nos atormentam com a história do solo em que não podemos andar, de água que não podemos beber (...) Mas eles não vão *me* pegar desse jeito!” (LEWIS, C. S., **O grande abismo**, p. 69, 71-72)

são presenteados com um banquete maravilhoso, repleto de “tortas, assados, aves, pavês, sorvetes, e, na mão direita de cada um, uma taça de excelente vinho”⁵⁶. Mas nenhuma iguaria é aproveitada por eles. Antes, apesar de comerem e beberem, “notava-se claramente que nem sabiam direito o que estavam degustando. Pensavam estar comendo e bebendo apenas coisas ordinárias, dessas que se encontram em qualquer estrebaria”⁵⁷. O melhor dos banquetes, na visão lewisiana, pode se transformar em capim, nabo velho, repolho cru, e “água suja, tirada do cocho de um jumento”⁵⁸, caso a predisposição seja arrogante e espiritualmente obtusa. Aqui, como em outros textos, Lewis traduz em cenas um aspecto de sua teologia a respeito da graça divina: citando Santo Agostinho, ele afirma que “Deus dá quando encontra mãos vazias”⁵⁹. Assim – e agora nas palavras do próprio Lewis – “um homem com as mãos cheias de pacotes não pode receber um presente”⁶⁰, ainda que esses pacotes sejam suas pressuposições a respeito da realidade de Deus.

A concepção ateísta de Lewis foi alimentada também por outras fontes. As leituras de clássicos da ficção científica, em especial os livros de H. G. Wells, moldaram a sua imaginação e sua visão sobre o universo como um lugar imensamente vasto e frio, no qual o ser humano, em sua pequenez, não poderia nunca sentir-se em casa. Na introdução de seu livro *O Problema do Sofrimento*, Lewis retoma essa questão ao descrever suas razões para seu ceticismo a respeito de um Criador bondoso: a insustentabilidade da vida nas dimensões do espaço, frio e ameaçador; a brevidade da existência humana, tanto individualmente como enquanto raça, plena de sofrimentos e dor causadas pelos embates entre os homens; a destruição provocada pela Razão humana, sempre pronta a gerar “crimes, guerras, doenças e terror, entremeados da felicidade mínima”⁶¹; e, por fim, a própria certeza da aniquilação absoluta de toda e qualquer matéria no fim de tudo.

Se você me pede que eu acredite que esta é a obra de um espírito bondoso e onipotente, respondo que todas as evidências apontam para a direção oposta. Ou

⁵⁶ LEWIS, C. S., **A última batalha**, p. 173

⁵⁷ Ibidem

⁵⁸ Ibid., p. 174

⁵⁹ LEWIS, C. S., **Cartas a uma senhora americana**, p. 91

⁶⁰ Ibidem

⁶¹ LEWIS, C. S., **O problema do sofrimento**, p. 18

não existe nenhum espírito por trás do Universo, ou então existe um espírito indiferente ao bem e ao mal, ou ainda um espírito maligno.⁶²

É interessante perceber que esta compreensão sobre o universo como um lugar inóspito está presente no personagem principal do primeiro livro da Trilogia Cósmica: *Além do Planeta Silencioso*. O protagonista desta obra, Ransom, é levado cativo para outro mundo, cruzando o espaço por meio de uma nave espacial. Num primeiro momento, a visão do espaço o enche de terror⁶³; contudo, a visão das estrelas em número infindável, de constelações soberbas e cometas longínquos alterou essa percepção sobre o universo.

Com a passagem do tempo, Ransom foi se conscientizando de outra causa mais espiritual para essa progressiva leveza e exultação do coração. Ele estava se livrando de um pesadelo, há muito tempo gerado na mente moderna pela mitologia que segue na esteira da ciência. Ransom tinha lido sobre o “Espaço”: há anos, ocultava-se no fundo do seu pensamento a lúgubre fantasia do vácuo negro e frio, da total ausência de vida, que supostamente separava os mundos. Até agora, não sabia quanto essa ideia o afetava – agora que o próprio nome “Espaço” parecia uma blasfêmia caluniosa, diante do oceano empíreo de radiância no qual eles nadavam. Não poderia chama-lo de “morto”; sentia que a vida se derramava do oceano para dentro dele a todo instante. De fato, como poderia ter sido diferente, se desse oceano provinham os mundos e toda a vida neles? Ele o havia imaginado árido. Agora via que era o ventre dos mundos, cuja prole ardente e incontável todas as noites contemplava até mesmo a Terra, com tantos olhos – e aqui, com quantos mais! Não! “Espaço” era um nome errado. Pensadores mais antigos tinham sido mais sábios ao chamá-lo simplesmente de “céus” – os céus que manifestam a glória.⁶⁴

Aos dezessete anos, Lewis encontrou aquele que seria um de seus livros prediletos até a idade adulta: *Phantastes*⁶⁵, de George MacDonald. Sua leitura produziu grandes transformações na mente de Lewis e na sua compreensão sobre a fé cristã.

Como veremos posteriormente, Lewis reconheceu que a narrativa em *Phantastes* iniciou um processo de conversão lento e gradual. No momento, ele se deliciava por ter encontrado no livro uma qualidade que somente depois soube nomear: era a Santidade. Em *O Grande Abismo*, Lewis homenageou MacDonald

⁶² Ibid., p. 19

⁶³ “[Ransom] tinha lido H. G. Wells e outros. Seu universo era habitado por horrores com os quais a mitologia antiga e a medieval dificilmente poderiam rivalizar. Nenhum ser abominável insetiforme, vermiforme, ou crustáceo, nenhuma antena trêmula, asa enervante, anel gosmento, tentáculo encrespado, nenhuma união monstruosa de inteligência sobre-humana com crueldade insaciável parecia a seus olhos nada menos que provável num mundo desconhecido.” (LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 42-43).

⁶⁴ LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 38

⁶⁵ O texto integral em inglês encontra-se disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/325/325-h/325-h.htm> (acesso dia 10 de outubro de 2013 às 16:32h)

tornando-o seu guia e companheiro durante a viagem ao “Vale da Sombra da Vida”⁶⁶, um fato interessante, se comparado a uma afirmação de Lewis na qual ele fala sobre a companhia de MacDonald durante todo o processo até sua conversão.⁶⁷

Durante boa parte de sua vida, Lewis ficou dividido entre os pólos do binômio matéria-espírito. Se, por um lado, o materialismo puro não se mantinha de pé diante de argumentações honestas (e o hábito da honestidade mental estava bem marcado em Lewis: ele “havia aprendido com Kirk sobre a honra do intelecto e a vergonha da incoerência voluntária”⁶⁸), por outro, também não explicava seus momentos de Alegria, e os indefiníveis outros mundos que esta parecia apontar, nem impedia seus lampejos ocasionais. Quando Lewis ingressou na Faculdade de Oxford, em 1917, “depois de o examinador proclamar que sua prova de admissão fora a melhor jamais vista por ele”⁶⁹, teve contato com novas filosofias que não expulsavam para a não-existência aspectos do invisível. Tudo isso o encaminhou em direção a uma espécie de gnosticismo maniqueísta, no qual o mundo do espírito (que, nesse período, não era de forma alguma compreendido como o Deus cristão) e o mundo da matéria viviam em constante oposição.

Em diversos de seus textos escritos durante esse período de sua vida, essa compreensão se faz presente. Na coletânea de poemas de sua autoria, intitulada *Spirits in Bondage* (Espíritos Cativos)⁷⁰, por exemplo, Lewis deixa claro sua visão de mundo: um pessimismo (especialmente proveniente de suas leituras de Schopenhauer) aliado a uma espécie de dualismo radical entre “o mundo puro do espírito e o mundo corrupto da matéria”⁷¹; uma espécie de maniqueísmo que colocava essas dimensões em franca oposição. Em seu poema “Fala Satã”, presente nessa coletânea, Lewis apresenta, por um lado, um espírito romântico, de anseio por outra realidade e de fuga de nosso mundo, mas, por outro, uma ótica racionalista severa e esmagadora, que “frustra a fantasia nova e traidora” e que é

⁶⁶ LEWIS, C. S., **O grande abismo**, p. 48-49

⁶⁷ DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 75

⁶⁸ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 178. Essa característica permeia todas as obras de Lewis, inclusive as de ficção. Veja, por exemplo, Ransom em LEWIS, C S, **Perelandra**, p. 189-190: “O hábito da honestidade imaginativa estava entranhado fundo demais em Ransom...”

⁶⁹ DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 92

⁷⁰ Uma descrição de alguns dos poemas contidos nessa coletânea pode ser encontrada em DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 98-104

⁷¹ *Ibid.*, p. 101

simbolizada pelo caos destruidor do Ragnarok, provocado pelo Lobo Fenris, que, segundo a mitologia nórdica, traria a destruição ao mundo criado. Nesta visão de mundo, a esperança dava lugar à entropia que se responsabilizará por carregar o ser humano e todos seus sonhos e realizações passageiras ao ocaso do Nada.

Porém, essa fase pessimista não se prolongou indefinidamente. Principalmente porque Lewis experimentava a Alegria de vez em quando, e, em parte em função dela, precisou aceitar a idéia do transcendente. A leitura de outros autores (especialmente Bergson) também auxiliou no processo de se desvencilhar do pessimismo cético de Schopenhauer. Assim, sua conclusão era que “talvez (ó alegria!) houvesse, afinal de contas, ‘algo mais’; e (ó confirmação!) talvez nada tivesse a ver com a teologia cristã.”⁷²

Em sua biografia de Lewis, David Downing traça com detalhes as conseqüências desse pensamento: Lewis passou de um materialismo cético para um espiritualismo que não tinha nada a ver com a religião cristã, e sim com o oculto. Todas estas questões afloraram em um dos poemas que Lewis escreveu nesse período – *Dymer* – no qual o cristianismo foi amargamente criticado como uma ilusão espúria que deveria ser exterminada.

Este fascínio com o oculto, no entanto, teve curta duração. Lewis chegou à conclusão de que a Alegria não apontava para aquela direção, e, além disso, ele teve contatos muito desagradáveis com “magos, espiritualistas e pessoas semelhantes”⁷³ e um convívio muito de perto, durante a primavera de 1923, com um homem em processo de total colapso nervoso⁷⁴. Os gritos de que demônios estavam vindo buscá-lo, as convulsões espasmódicas constantes, os delírios assustadores, tudo isso associado ao fato conhecido de que aquele homem havia se envolvido profundamente com o ocultismo, provocaram uma mudança de atitude em relação a esse assunto. A descrição acima encontra um sinistro paralelo com a figura do Não-Homem Weston, possuído pelo diabo, em *Perelandra*, o segundo volume da *Trilogia Cósmica*:

Coisas horríveis começaram então a acontecer. Um espasmo como o que antecede um vômito mortal contorceu o rosto de Weston até torná-lo irreconhecível. À medida que foi passando, por um segundo algo semelhante ao velho Weston ressurgiu – o velho Weston, com os olhos fixos, apavorados, gritando, “Ransom,

⁷² LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 180

⁷³ DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 125

⁷⁴ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 208-209

Ransom! Pelo amor de Deus, não deixe que eles...” e no mesmo instante seu corpo girou inteiro como se tivesse sido atingido por uma bala de revólver e caiu por terra. Ficou ali rolando aos pés de Ransom, babando, tagarelando e tentando arrancar punhados do musgo.⁷⁵

Em seu prefácio ao livro *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, Lewis observa que os dois erros mais comuns que os seres humanos podem cometer em relação aos demônios são ou não acreditar em sua existência ou “acreditar que eles existem e sentir um interesse excessivo e pouco saudável por eles. Os próprios demônios ficam satisfeitos com ambos os erros, e saúdam o materialista e o mago com a mesma alegria”⁷⁶. Se Lewis havia deixado de lado o primeiro tipo, por pouco não se enquadrava definitivamente no segundo.

A vida espiritual de Lewis pode muito bem ser resumida em uma frase dita por ele mesmo: “pelo lado intelectual, meu progresso havia se dado do ‘realismo popular’ ao idealismo filosófico, do idealismo ao panteísmo, do panteísmo ao teísmo e do teísmo ao cristianismo”⁷⁷. De fato, após ser nomeado professor de Filosofia, durante um ano, no University College, o que lhe permitiu investir tempo na leitura de diversos filósofos, antigos e contemporâneos, Lewis analisou várias formas de Idealismo. Buscando clareza nas argumentações, Lewis avançou do Absoluto definido de modo vago para o panteísmo (Absoluto imanente ao Universo) e, posteriormente, para o teísmo (Absoluto acima e diferente da criação).

Daí, contudo, a aceitar o Deus Pessoal cristão houve um grande espaço de tempo. Lewis rejeitava a idéia de qualquer interferência externa em sua vida. Sua alma lhe pertencia exclusivamente, e, em suas palavras, “o cristianismo dava lugar central àquilo que então me parecia um Interferente transcendental”⁷⁸. Lidar com um Deus impessoal, que não tivesse exigências a apresentar, um Deus que pudesse ser buscado quando necessário, e “desligado” quando inconveniente, este era a espécie de Deus desejada por Lewis. Os que buscam a Deus, na verdade, temem a possibilidade de realmente O encontrar, ou, (pior!) Ele tomar a iniciativa do encontro.

⁷⁵ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 123-124

⁷⁶ LEWIS, C. S., *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, p. IX (prefácio)

⁷⁷ LEWIS, C. S., *O regresso do peregrino*, p. 15

⁷⁸ LEWIS, C. S., *Surpreendido pela alegria*, p. 177

Um Deus “impessoal” é bem aceito. Um Deus subjetivo de beleza, verdade e bondade, dentro de nossas cabeças – melhor ainda. Uma força de vida informe, surgindo através de nós, um vasto poder que podemos deixar fluir – o melhor de tudo. Mas o próprio Deus, vivo, puxando do outro lado da corda, talvez se aproximando numa velocidade infinita, o caçador, rei, marido – isso é outra coisa muito diferente. Chega a hora em que as crianças que estavam brincando de bandido se aquietam de súbito: será que este ruído é realmente de passos no vestíbulo? Chega a hora em que as pessoas que estiveram brincando com a religião (“A busca de Deus pelo homem!”) de repente recuam. E se na verdade O encontrássemos? Não foi essa a nossa intenção! Pior ainda, e se Ele nos encontrasse?⁷⁹

É isso, aliás, que ocorre nas *Crônicas de Nárnia*. O encontro com Aslam nunca ocorre sem um misto de desejo e temor por parte daquele que o encontra, ou melhor, que é encontrado por Ele. De igual forma, Lewis percebeu que, se houvesse a possibilidade de um encontro com Deus, isso teria que ocorrer a partir de uma iniciativa Dele. Como diz Lewis, criando uma interessante analogia, “se Shakespeare e Hamlet pudessem algum dia se encontrar, seria sem dúvida um ato de Shakespeare”⁸⁰.

Além disso, Lewis percebeu que a Alegria que buscava não apontava para si mesma. Na verdade, aquilo que a despertava – os mitos nórdicos, por exemplo – eram lembretes de alguma outra coisa. Ainda em sua autobiografia, Lewis escreveu:

Inexoravelmente, a Alegria proclamou: “Você quer – e eu mesmo sou esse seu querer – algo diferente, exterior, não você mesmo, nem nenhum estado seu”. Ainda não chegara a hora de perguntar “Quem é o desejado?”, mas somente “O que é isso?”⁸¹

As amizades que Lewis fez em Oxford também contribuíram para esta “encruzilhada espiritual”. Entre estes, estavam Henry “Hugo” Dyson e J. R. R. Tolkien (autor da trilogia *O Senhor dos Anéis*). A amizade com Tolkien derrubou dois velhos preconceitos de Lewis: jamais confiar num papista e num filólogo; Tolkien se enquadrava nas duas categorias⁸². Segundo Gabriele Gregersen,

⁷⁹ LEWIS, C. S., **Milagres**, p. 88

⁸⁰ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 231: “Shakespeare poderia, teoricamente, fazer que ele mesmo aparecesse como Autor dentro da peça, escrevendo um diálogo em que ele mesmo conversasse com Hamlet. O ‘Shakespeare’ inserido na peça seria, é claro, ao mesmo tempo Shakespeare e uma das criaturas de Shakespeare. Traria em si alguma analogia com a Encarnação”.

⁸¹ *Ibid.*, p. 225

⁸² Alguns detalhes muito interessantes desta amizade podem ser encontrados em DURIEZ, Colin, **Manual prático de Nárnia**, p. 33-37, bem como no excelente *O dom da amizade*, escrito pelo mesmo autor.

Lewis “foi o melhor amigo de Tolkien em Oxford”⁸³, sendo que ambos possuíam muito em comum. Sem dúvida, o relacionamento entre os dois trouxe grandes benefícios a ambos. Se, por um lado, Lewis incentivaria Tolkien a continuar escrevendo sua obra-prima – *O Senhor dos Anéis*, escrito num longo intervalo de tempo (de 1937 à 1949) –, por outro, Tolkien tornou-se um dos fatores essenciais que conduziram Lewis de volta à fé cristã.

A amizade entre os dois gerou diversos frutos. Além da extensa produção literária⁸⁴, talvez, um dos mais duradouros tenha sido a criação, em 1933, dos Inklings⁸⁵, um clube informal de leitura e discussões literárias, filosóficas e teológicas, do qual fizeram parte, além de Tolkien e Lewis, o irmão deste (Warren), Hugo Dyson, Robert Emlyn “Humphrey” Havard, Adam Fox, Charles Leslie Wrenn, e Owen Barfield. No decorrer dos anos, outros importantes escritores juntaram-se ao grupo. Os Inklings eram um grupo de “cristãos críticos. Todos eles, de um modo ou de outro, estavam insatisfeitos com a Igreja tal como existia ali e então, mas não com a fé cristã em si.”⁸⁶. Eram, de fato, um grupo de amigos que possuíam em comum uma visão de mundo muito peculiar, sobre a qual conversavam abertamente sem qualquer impedimento. Além de discutir diferentes assuntos, as reuniões também serviam para a leitura de seus trabalhos literários uns para os outros. As críticas mútuas – Tolkien falava da obrigação de inklings em ser chateado de bom grado, e do privilégio dele ser um chato quando necessário⁸⁷ – auxiliavam, e, por vezes, incentivavam a escrita dos membros. John Wain, aluno de Lewis e também membro dos Inklings, descreve o grupo da seguinte maneira:

⁸³ GREGGERSEN, Gabriele, *O Senhor dos anéis: da fantasia à Ética*, p. 54. Em 11 de maio de 1926, Lewis escreveu em seu diário particular suas impressões a respeito de Tolkien, no dia em que o conheceu: “Não há ofensa nele: só precisa de uma ou duas palmadas.” (DURIEZ, Colin, *O dom da amizade*, p. 50).

⁸⁴ Além dos livros que ambos escreveram separadamente, através de mútuo incentivo, inclui-se um plano de estudo de literatura inglesa, escrito por Lewis e Tolkien, para a Final Honour School (parte principal do curso de graduação, representando os dois últimos anos de estudo para um Bacharelado em Artes e Inglês).

⁸⁵ O nome Inklings foi retirado de um outro grupo literário, formado por estudantes de Oxford, que já havia desaparecido. A tradução do nome – Inklings deriva-se da palavra inglesa *ink* (tinta) e/ou da expressão *inkling*, que quer dizer vaga idéia – indica a inspiração do grupo que se uniu ao redor de C. S. Lewis: idéias vagas, ainda informes, que todos aspiravam em registrar, à tinta, no papel. Criado em 1933, durou até o ano de 1949, e suas reuniões ocorriam às terças-feiras pela manhã, no *pub* The Eagle and Child, e às quintas-feiras, à tarde, no escritório de Lewis.

⁸⁶ DURIEZ, Colin, *O dom da amizade*, p. 131

⁸⁷ TOLKIEN, J. R. R., *As cartas de J. R. R. Tolkien*, p. 126

Pois, naturalmente, eu vou pintar um retrato completamente falso de Lewis e seus amigos se os descrever como se fossem meros revolucionários, canalizando todas as energias em ser contra tudo. Longe disso. Tratava-se de um círculo de instigadores, quase de incendiários, que se reuniam para incentivar-se mutuamente na tarefa de redirecionar toda a corrente da vida e arte contemporâneas. (...) os dois membros mais ativos eram Lewis e J. R. R. Tolkien.⁸⁸

Lewis e Tolkien tinham em comum, além do amor pela fantasia e pelo mito, uma aversão ao que chamavam de espírito moderno (*Zeitgeist*, espírito do tempo). Postavam-se como adversários da visão de mundo pregada pela modernidade, tanto como movimento literário quanto, mais profundamente, como postura intelectual.

No âmago da amizade de Tolkien e Lewis estava sua compartilhada antipatia pelo mundo moderno. Não se opunham a dentistas, ônibus, chope ou outras características do século XX, mas sim ao que viam como a mentalidade subjacente do modernismo. Não eram contra a ciência ou os cientistas, mas contra o culto à ciência encontrado no modernismo, e sua tendência a monopolizar o conhecimento, negando abordagens alternativas através das artes, da religião e da sabedoria humana comum. Tolkien e Lewis acreditavam que essa mentalidade era um mal-estar que representava uma séria ameaça à humanidade.⁸⁹

Essa crítica ao espírito moderno transparece claramente na obra literária de Lewis. Já em sua palestra inaugural de sua cátedra em Inglês – intitulada *De Descriptione Temporum* [*Da Descrição dos Tempos*⁹⁰] e proferida em Cambridge, em 1954 – Lewis fala sobre sua crença de que o surgimento da modernidade era uma mudança histórica muito mais importante e profunda que quaisquer mudanças ocorridas na Renascença. Para ele, esta divisão cultural e social, que envolvia um deslocamento radical de idéias e valores, teve seu ponto culminante em algum momento do século XIX.

Grosseiramente falando, podemos dizer que, enquanto para nossos ancestrais toda a História estava dividida em dois períodos, o pré-cristão e o cristão, e apenas dois, para nós ela se divide em três: o pré-cristão, o cristão e o que se pode razoavelmente chamar de pós-cristão [...] Considero-os simplesmente como mudanças culturais. Quando faço isso, parece-me que a segunda mudança é ainda mais radical que a primeira.⁹¹

Em *Surpreendido pela alegria*, Lewis critica a maneira moderna pela qual conceitos e pensamentos antigos, por serem considerados “desatualizados”, são

⁸⁸ BELL, James Stuart & DAWSON, Anthony P, **A biblioteca de C. S. Lewis**, p. 305

⁸⁹ DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 165

⁹⁰ O texto dessa palestra encontra-se disponível em: <http://www.eng.uc.edu/~dwschae/temporum.html> (acesso dia 13 de outubro de 2013 às 16:35h)

⁹¹ *Ibid.*, p. 229. Para a versão em inglês desta passagem, acessar o site: <http://www.eng.uc.edu/~dwschae/temporum.html> (página 4).

rejeitados como incorretos. Na visão de Lewis, ideias não podem ser rejeitadas baseado apenas em sua antiguidade; antes, elas são avaliadas a partir de sua veracidade. Em suas palavras, o “esnobismo cronológico” é

(...) a aceitação acrítica do ambiente intelectual comum à nossa época e a suposição de que tudo aquilo que ficou desatualizado é por isso mesmo desprezível. É preciso descobrir por que tal coisa se desatualizou. Será que chegou a ser refutada (e, em caso afirmativo, por quem, onde e até que ponto?), ou meramente morreu, como fazem as modas? Se a última alternativa é a verdadeira, então nada temos sobre sua veracidade ou falsidade. Ao nos darmos conta disso, passamos à percepção de que nossa própria época é “um período”, e certamente tem, como todos os períodos, suas próprias ilusões características.⁹²

De igual forma, seus textos de ficção também lidam com esse tema, como é possível perceber, por exemplo, nas Crônicas de Nárnia: em *O Sobrinho do Mago*, Tio André enxerga a criação de Nárnia a partir de uma ótica claramente moderna, interessado apenas em possuir a terra e usufruí-la como fonte de lucro certo e rápido, mesmo que para isso tenha que matar o próprio Aslam⁹³. Em *A última batalha*, um falso Aslam – criado por um macaco que deseja se passar por homem e, assim, controlar os outros animais⁹⁴ – ordena a destruição de florestas centenárias, abrindo clareiras barrentas e sem vida, para a construção de “cidades grandes, escolas, escritórios, como também autoridades e armas, e selas, e cadeias, canis, prisões... Tudo, tudo!”⁹⁵. A mentalidade moderna transparece claramente na fala do macaco: “liberdade de verdade significa fazer aquilo que eu lhes digo”⁹⁶. Ou seja, não importam as reais necessidades e desejos dos narnianos; diante da imposição moderna, o resultado é escravidão, medo e sincretismo que não enxerga quaisquer diferenças entre Aslam e Tash, o deus dos calormânos⁹⁷.

Na *Trilogia Cósmica*, por sua vez, o professor Weston, célebre físico, não vê qualquer dilema moral em sacrificar outro seres vivos, incluindo seres humanos, desde que seus objetivos, tingidos com pinceladas nitidamente modernas, sejam atingidos⁹⁸. A intenção de Weston é promover a sobrevivência

⁹² LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 213

⁹³ LEWIS, C. S., **O sobrinho do mago**, p. 111-112

⁹⁴ LEWIS, C. S., **A última batalha**, p. 17-19

⁹⁵ *Ibid.*, p. 41

⁹⁶ *Ibid.*, p. 42

⁹⁷ *Ibid.*, p. 43

⁹⁸ LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 30-31; ver também LEWIS, C S, **Perelandra**, p. 122-123

biológica da raça humana a qualquer custo. Sua defesa diante do Oyarsa de Malacandra, o governante do planeta e servo de Maleldil (Deus), lembra este fato:

A vida é maior que qualquer sistema de moralidade. Suas exigências são absolutas. Não é com tabus tribais e máximas banais que ela seguiu seu curso implacável da ameba ao homem e do homem à civilização. (...) [A vida] destruiu impiedosamente todos os obstáculos e eliminou todos os fracassos. E hoje, em sua forma mais elevada, o homem civilizado, e em mim como seu representante, ela avança para aquele salto interplanetário que talvez a ponha para sempre fora do alcance da morte.⁹⁹

Em outras palavras, para Weston, os fins justificam os meios, e dizimar raças inteiras é plenamente aceitável diante do avanço do progresso, ou do moderno “homem civilizado”. Vale lembrar, contudo, que o progresso, apregoadado pela modernidade, não surge para todos. Antes, sustentando esta idéia de progresso, sempre existe uma parcela da população que dele não participa, mas que é instrumento para a sua chegada. Sob a perspectiva moderna, pessoas não são intrinsecamente valiosas; ao contrário, são objetos, utilizáveis e descartáveis, a partir dos quais os dogmas da modernidade são estabelecidos. Esta questão surge novamente no terceiro volume da Trilogia Cósmica – *Uma força Medonha* – personificada numa instituição científica moderna (o INEC, Instituto Nacional de Experiências Coordenadas), que se opõe a Maleldil e que estabelece na modernidade e numa tecnocracia dominadora da natureza e do próprio ser humano, a base filosófica e prática para seu funcionamento¹⁰⁰.

Foi através de uma conversa com Tolkien e com Dyson, como se verá a seguir, que Lewis viu cair por terra as suas últimas barreiras intelectuais à fé cristã. Finalmente, no verão de 1929, Lewis desistiu e se entregou a Deus, embora o processo final de sua conversão só tenha ocorrido três anos mais tarde, em 28 de setembro de 1931.

O leitor precisa imaginar-me sozinho naquele quarto em Magdalen, noite após noite, sentindo – sempre que minha mente se desviava um instante que fosse do trabalho – a aproximação firme e implacável d’Ele, aquele que com tanta determinação eu não desejava encontrar. Aquilo que eu temia tanto pairava sobre mim. Cedi enfim no período letivo subsequente à Páscoa de 1929, admitindo que Deus era Deus, e ajoelhei-me e orei: talvez, naquela noite, o mais deprimido e relutante convertido de toda a Inglaterra. Não percebi então o que se revela hoje a

⁹⁹ LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 185-186

¹⁰⁰ Cf. LEWIS, C. S., **Uma força medonha**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

coisa mais ofuscante e óbvia: a humildade divina que aceita um converso mesmo em tais circunstâncias.¹⁰¹

2.2

O imaginário como lugar teológico em C. S. Lewis: o valor e o sentido dos contos de fada e da literatura fantástica

... o país das fadas desperta no menino um anseio por algo que ele não sabe o que é. Comove-o e perturba-o (enriquecendo toda a sua vida) com a vaga sensação de algo que está além de seu alcance, e, longe de tornar insípido ou vazio o mundo exterior, acrescenta-lhe uma nova dimensão de profundidade. O menino não despreza as florestas de verdade por ter lido sobre florestas encantadas: a leitura torna todas as florestas de verdade um pouco encantadas.

C. S. Lewis

Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles.

Gênesis 2.19

A imaginação encontra em C. S. Lewis um importante papel na construção de seu pensamento e de sua literatura, tanto a ficcional como a de não ficção. No decorrer do processo de sua conversão à fé cristã, Lewis havia se encontrado com os textos de G. K. Chesterton, pelo qual passou a nutrir grande respeito e admiração. De fato, foi graças ao livro *O homem eterno*, de Chesterton¹⁰², que Lewis viu “todo o esboço cristão da história delineado de uma forma que para mim parecia fazer sentido”¹⁰³.

¹⁰¹ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 232

¹⁰² Este livro divide-se em duas partes. Na primeira – “Da criatura chamada homem” – Chesterton traça uma espécie de esboço da vida humana a partir do próprio ser humano, pois, como ele diz, “não creio que a desumanização seja um bom processo para se estudar a Humanidade” (CHESTERTON, G. K., **O homem eterno**, p. 21). Já na segunda parte – “Do homem chamado Cristo” – o autor esclarece conceitos da fé cristã e quais diferenças esta fé gerou num mundo pagão.

¹⁰³ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 227. Nesse ponto de sua vida, e em grande parte devido à leitura de Chesterton e de outros autores cristãos, Lewis acreditava no paradoxo de que o cristianismo era bastante sensato, “tirante seu cristianismo.”

A atração que Lewis sentiu pelos textos de Chesterton, e por outros autores cristãos, residia justamente em uma forma específica de ver o mundo compartilhada por esses autores. De fato, desde a infância, Lewis fazia crítica aos autores que encontrava a partir da percepção da presença ou ausência de dimensões mais ricas e profundas nos textos lidos¹⁰⁴. E é interessante perceber que, mesmo antes de sua conversão ao cristianismo, Lewis aplicou esse tipo de análise a diversos autores cristãos, o que lhe levou a uma conclusão surpreendente: os autores que mais o haviam influenciado e dos quais mais havia gostado – isto é, a maioria dos autores que Lewis considerava edificantes e relevantes¹⁰⁵ – *eram* cristãos, e, mais do que isso, levavam a sério a “mitologia cristã”¹⁰⁶. Por outro lado, autores que não se mostravam influenciados pela religião, revelavam-se sem profundidade e simples demais. Estas percepções estão espalhadas nos escritos de Lewis, especialmente em sua autobiografia. Surpreso, ele afirma, por exemplo, que George MacDonald contribuíra muito mais para sua formação “que qualquer outro escritor; logicamente, era uma pena ter ele aquela obsessão com o cristianismo. Ele era bom apesar disso. Chesterton era mais sensato que todos os outros modernos juntos; salvo, é claro, seu cristianismo”.¹⁰⁷ Lewis acabou encontrando um verso que expressava esta percepção: “Os cristãos estão errados, mas todos os outros são chatos”¹⁰⁸.

O que Lewis encontrou na visão de mundo desses autores que o atraiu? Certamente, sua percepção crítica a uma compreensão reducionista da realidade, a um materialismo árido, distante da linguagem metafórica. Esses autores que exerciam fascínio em Lewis mantinham-se vinculados à idéia do transcendente, utilizando-se da imaginação poética, literária e mitológica para expressá-lo em imagens. Como bem expressou Chesterton,

O verdadeiro artista experimenta, com mais ou menos clareza, a sensação de que tropeça com verdades transcendentais, e que suas imagens são a sombra de realidades entrevistadas através de um véu. Dito de outra maneira: o místico por instinto é sensível a uma presença latente que está por cima das nuvens, ou no

¹⁰⁴ Em várias passagens de sua autobiografia, Lewis tece comentários críticos sobre os diversos livros que leu, desde sua juventude. Ver, por exemplo, LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 21-22, 152, 195-196, 218-219.

¹⁰⁵ Autores como Milton, G. K. Chesterton, George MacDonald, dentre outros.

¹⁰⁶ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 219

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 218

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 219

coração das grandes árvores, e pensa alcançá-la pela perseguição da beleza. O feitiço de que usará será, pois, a imaginação.¹⁰⁹

C. S. Lewis compartilhava dessas considerações. Para ele, qualquer postura extrema na atitude do ser humano – seja em direção a um intelectualismo exacerbado, seja em direção a um emocionalismo acrítico – o desumaniza. “Para nos mantermos humanos, argumentou Lewis, não temos escolha senão o reto e estreito, a ‘Estrada Principal’ da humanidade comum. (...) Não fomos feitos para sermos homens cerebrais nem homens viscerais, mas homens.”¹¹⁰

A imaginação, para Lewis, possui papel importantíssimo para uma visão coerente do mundo, além de ser extremamente valiosa para a elaboração de uma literatura de qualidade. Como crítico literário, Lewis podia afirmar que a “boa fabulação” era uma parte essencial da literatura. Segundo ele,

(...) sendo que o Criador julgara conveniente construir um universo e colocá-lo em movimento, era dever do artista criar por sua vez com toda a prodigalidade possível. O autor romanesco, que inventa todo um mundo, está adorando a Deus de modo mais eficaz do que o mero realista que analisa a realidade ao seu redor.¹¹¹

Existe, portanto, uma clara relação e semelhança entre o uso da imaginação e a própria experiência religiosa cristã. Para Lewis, “todas as coisas, ao seu próprio modo, refletem a verdade celestial, inclusive a imaginação.”¹¹². Campos verdejantes, castelos longínquos, dragões, cavaleiros, animais falantes, viagens espaciais, heroísmo e sacrifício, enfim, todos os elementos presentes na literatura de fantasia e nos contos de fada são, para Lewis, receptáculos de uma realidade superior, “mais real” que aquilo que percebemos com nossos sentidos e nossa razão. A experiência de fé não é irracional, mas certamente não pode ser pautada pelos limites cartesianos de uma racionalidade fechada ao Mistério. A própria Alegria que, para Lewis, representava o apelo “por essa pátria distante, que encontramos mesmo agora dentro de nós”¹¹³, era sinal para algo além dela, e não um fim em si mesma. Na verdade, essa familiaridade distante e essa estranheza tão próxima caracterizam a própria revelação de Deus aos seres humanos. Nas palavras de Schillebeeckx:

¹⁰⁹ CHESTERTON, G. K., **O homem eterno**, p. 93

¹¹⁰ DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 150

¹¹¹ BELL, James Stuart & DAWSON, Anthony P, **A biblioteca de C. S. Lewis**, p. 305-306

¹¹² LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 173

¹¹³ LEWIS, C. S., **Peso de glória: mensagens para o homem moderno**, p. 14

(...) dizemos: “Isto foi uma revelação para mim”. Estamos a pensar com isso que ocorreu algo de surpreendente, algo que rompeu com experiências rotineiras, e que se evidenciou a um olhar mais exato (pois experiência é também “razão” e interpretação) como algo de “novo”, algo de novo em que na verdade reconhecemos o nosso eu mais profundo. Aí se evidenciou o novo ao mesmo tempo também como o “velho familiar” ainda não-expresso; pois de outra maneira não poderíamos ser levados a nós mesmos por tais fatos revelatórios. É como se esta experiência nos pusesse na boca a palavra correta, que até então nunca tínhamos podido encontrar. Uma palavra que nos revela e transmite realidade. O nunca pensado por nós mesmos, eis que cai sobre nós em tal experiência como presente.¹¹⁴

Segundo Lewis, a imaginação pode ser um meio para fazer dialogar em nós essas dimensões do velho familiar e do novo surpreendente; a gramática dessa “palavra correta” que não sabíamos pronunciar é a magia da literatura fantástica.

Já em sua autobiografia, Lewis revela como o encontro com este tipo de literatura funcionava como meio para suas experiências, fugazes porém reais e concretas, com a Alegria. Lewis encontrou-se, primeiramente, com os livros de Beatrix Potter¹¹⁵, em especial de uma obra – *Squirrel Nutkin* – que fez o jovem Lewis enamorar-se de uma estação, o Outono, como uma experiência quase religiosa, de contato com “algo bem diferente da vida comum, e mesmo do prazer comum; algo, como hoje diriam, ‘de outro mundo’”¹¹⁶. Outra leitura foi uma poesia chamada Saga do Rei Olaf, de Longfellow. Ao ler uma passagem específica – “Ouvi uma voz que gritava, Balder, o Belo, está morto! Está morto...” – Lewis foi “elevado a regiões vastíssimas do céu setentrional, e desejava com intensidade quase doentia algo que jamais poderá ser descrito (salvo que é frio, amplo, austero, pálido e distante)...”¹¹⁷.

Lewis cita diversos autores e livros que, em maior ou menor grau, trouxeram lampejos da Alegria, mas, dentre estes, talvez, o principal tenha sido *Phantastes*, um conto de fadas escrito por George MacDonald¹¹⁸. Lewis encontrou-se com a obra de MacDonald quando tinha apenas dezessete anos; *Phantastes* acabou se tornando um de seus livros prediletos até a idade adulta.

¹¹⁴ SCHILLEBEECKX, Edward, **História humana: revelação de Deus**, p.41-42

¹¹⁵ Autora de uma famosa trilogia infanto-juvenil com animais falantes como protagonistas, que auxiliaram Lewis em perceber o potencial de ter como personagens de uma história animais falantes, fator crucial para a escrita posterior das Crônicas de Nárnia.

¹¹⁶ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 24

¹¹⁷ Ibid., p. 24

¹¹⁸ O texto integral em inglês encontra-se disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/325/325-h/325-h.htm>

A obra *Phantastes* é, em si mesma, um relato de uma experiência mística, de encontro com uma dimensão além da nossa. Anodos¹¹⁹, o protagonista, é um jovem que perdeu a mãe durante a infância. Desejoso de visitar o reino das fadas – sobre o qual lera num conto de fadas – Anodos chega a uma floresta encantada. Lá, ele recebe conselhos de uma linda mulher, o espírito de uma faia, que o alerta sobre os perigos do seu mundo e depois o beija num frescor de sinceridade que reanima seu coração. Num primeiro momento, a experiência o deixa extasiado e sem falas, mas logo a seguir, Anodos percebe estar em completa harmonia com o mundo da natureza, entendendo a conversa das árvores e dos animais e descobrindo dentro de si uma alegria nunca antes sentida¹²⁰.

Anodos enfrenta vários desafios em sua jornada, chegando à exaustão, ao desespero, e, por fim, à morte numa batalha contra um lobo gigante. Porém, ele percebe que a morte não representava o fim; antes, anunciava um novo tempo no qual as dores da vida haviam passado e o ar fresco das montanhas da terra do norte podia ser respirado. As suas dúvidas e seu sofrimento haviam dado lugar à esperança, expressa nas últimas linhas do conto: “Sei que o bem está chegando até mim – que o bem está sempre chegando; embora poucos possuam, o tempo todo, a simplicidade e a coragem para acreditar nele.”¹²¹. De maneira inequívoca, Anodos teve uma experiência mística que lhe deu sentido para vida e mesmo para a morte. Após sua jornada no reino das fadas, ele reencontra seu caminho, consciente de um “poder de calma resistência”¹²² recém adquirido que lhe mantém esperançoso e em paz.

O impacto desta leitura foi tão grande que Lewis afirmou que a obra continha “um tipo de inocência fresca e matinal e também de forma bastante inequívoca, uma certa qualidade da Morte, da boa Morte. O efeito real sobre mim foi o de converter, até mesmo batizar (é nesse ponto que entra a Morte) minha imaginação.”¹²³. É possível

¹¹⁹ Vale perceber que Anodos significa literalmente “aquele que perdeu o caminho”. Cf. DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 72

¹²⁰ Ibid., p. 72ss

¹²¹ Ibid., p. 74

¹²² No original: “power of calm endurance”. Cf.: <http://www.gutenberg.org/files/325/325-h/325-h.htm> (p. 118), acesso dia 10 de outubro de 2013 às 16:32h

¹²³ LEWIS, C. S., **Uma antologia**, in: DOWNING, David, **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 74. Ver também a autobiografia de Lewis, na qual ele afirma após a leitura do livro de MacDonald: “Naquela noite minha imaginação foi, num certo sentido, batizada; o restante de mim, não sem razão, demorou mais tempo. Eu não tinha a menor noção daquilo em que me envolvera ao comprar *Phantastes*.” (LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 186).

perceber nos escritos de Lewis a respeito desse encontro com *Phantastes* que a experiência de sua leitura o alterou profundamente. Posteriormente, ele reconheceu que a narrativa em *Phantastes* iniciou um processo de conversão à fé cristã que foi lento e gradual. Ainda assim, já nos primeiros momentos após encontrar-se com a narrativa, Lewis vivenciou algo fundamentalmente importante, “uma espécie de consciência da ‘iluminação’ (...) algo de inteiramente novo”¹²⁴, que mudou o seu modo de vida e sua concepção de mundo.

Por isso, na visão de Lewis, a literatura de fantasia e os contos de fada podem ser considerados como espaço fecundo para a construção do imaginário dos seres humanos e para a sua auto-compreensão. Redescobrir essa possibilidade hermenêutica de narrar histórias e narrar-se ao mesmo tempo por meio desse gênero literário é, na visão de Lewis, essencial para os seres humanos. Contudo, não é tão simples explicar o modo como essas histórias surgiram. Na verdade, “a história dos contos de fada provavelmente é mais complexa do que a da raça humana, e tão complexa quanto a da linguagem humana”¹²⁵.

As teorias a respeito da origem dos contos de fada variam bastante: algumas dizem que são remanescentes degenerados de mitos e doutrinas religiosas, outras afirmam que eles provêm de uma parte degenerada da literatura. Já se disse também que eles são uma espécie de sonho, mais tarde contados como estórias.¹²⁶

Em que pese esta pluralidade de explicações sobre sua origem, os contos de fada possuem elementos em comum, normalmente relacionados ao núcleo central da narrativa ao qual são acrescentados ou retirados elementos de acordo com a região na qual ele é contado. Assim, no centro constitutivo de um bom conto de fadas permanece um arquétipo ou um mito que estrutura a vida dos seus ouvintes, dando-lhes sentido e instrumental para a interpretação de suas vidas. Aquilo que é arquetípico “deixa uma impressão eterna, de modo que é sempre lembrado.”¹²⁷. De forma mais intensa que os mitos, o conto de fada, por ser “tão elementar e tão reduzido aos seus elementos estruturais básicos”¹²⁸, pode alcançar basicamente todos os lugares, fazendo sentido para qualquer pessoa.

¹²⁴ SCHILLEBEECKX, Edward, **História humana: revelação de Deus**, p. 100.

¹²⁵ TOLKIEN, J. R. R., **Sobre histórias de fadas**, p. 27

¹²⁶ VON FRANZ, Marie-Louise, **A sombra e o mal nos contos de fada**, p. 19

¹²⁷ *Ibid.*, p. 20

¹²⁸ *Ibid.*, p. 21

Contudo, fruto de uma sociedade racionalista, praticante de uma leitura redutora da realidade humana, os contos de fada – e a fantasia em geral – foram negligenciados como aspectos tidos como imaturos ou insuficientes. Como bem expressa Bartolomeu Campos Queirós, “vivo numa sociedade que não encara a fantasia como o mais profundo do ser.”¹²⁹. Ora, esta perspectiva limita a percepção da beleza da vida e “coisifica” as relações humanas, tornando-as insípidas. Perder de vista essa dimensão do fantástico é deixar-se contaminar pelo desencanto do mundo proposto pela secularização pós-moderna. Como diz, de forma poética, Rubem Alves:

Há pessoas que moram nos sentidos literais, dos reflexos especulares, e por isto mesmo não podem perceber a verdade que mora do outro lado do espelho, nas funduras das águas escuras, de onde brotam as ninféias. E eles só têm uma resposta:

“- Não, não é verdade...”

E então a carne chora, sentindo que um pedaço lhe foi arrancado. E já então não mais vale a pena olhar nem no espelho dos mares pequenos e nem no espelho dos mares grandes. Porque sem as estórias de encantamento não mais existe beleza. E num mundo onde não existe beleza a vida deixa de ter sentido.¹³⁰

Por outro lado, quando se enxerga a profundidade da literatura de fantasia, redescobrimo-nos a nós mesmos, refletidos nas palavras, nem sempre certas e, com certeza, não absolutas, mas sempre verdadeiras, que expressam nossos sentimentos, nosso ser, nossa alma de tal forma que nenhum outro caminho poderia traçar. E não apenas isto: por ser algo que nos afeta integralmente (pois razão e emoção participam do caminhar pelo país das fadas), o encontro com este tipo de literatura em especial tem o poder de nos modificar.

Uma boa leitura pode nos proporcionar emoções jamais imaginadas como: “ver” imagens jamais conhecidas, “sentir” odores nunca cheirados, “degustar” pratos nunca até então imaginados como existentes. (...) Assim, mesmo que a literatura fale do imaginário, ela parte do real, do vivido, da experiência de quem escreve e de quem lê. Aqui, podemos pensar na teologia se utilizando da literatura para se aproximar deste real, desta vivência, tendo por esta ótica mais possibilidade de diálogo com os homens e suas culturas.¹³¹

¹²⁹ QUEIRÓS, Bartolomeu Campos, **Literatura: leitura de mundo, criação de palavra** in YUNES, Eliana (org.), **Pensar a leitura: complexidade**, p. 160

¹³⁰ ALVES, Rubem, **Mares pequenos, mares grandes** in MORAIS, Régis (org.), **As razões do mito**, p. 21

¹³¹ GASPARI, Silvana, **Tecendo comparações entre literatura e teologia** (disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>, acessado dia 3/12/2012 às 10:05h)

Nessa redescoberta deste gênero literário, também importa ressaltar que, em sua origem, os contos de fada não eram um tipo de literatura destinada exclusivamente à crianças. Antes, ao contrário: havia interesse por eles em todas as faixas etárias e classes sociais, embora estivessem presentes especialmente entre as classes mais baixas da população, como camponeses e lenhadores¹³². Contudo, em grande parte se associa contos de fada ao público infantil. Mas essa relação é, diversas vezes, fruto de uma visão pejorativa, seja dos contos de fada, seja das próprias crianças. Nesse sentido, afirmar que um conto de fadas é algo exclusivo para crianças é desmerecer tanto as crianças como os contos de fada. Nas palavras de J. R. R. Tolkien:

Entre aqueles que ainda têm sabedoria bastante para acreditar que histórias de fadas não são perniciosas, a opinião comum parece ser a de que existe uma conexão natural entre a mente das crianças e as histórias de fadas, da mesma ordem da conexão entre o corpo delas e o leite. Creio que isso é um erro; (...) um erro cometido mais freqüentemente por aqueles que, seja qual for seu motivo particular (...), tendem a enxergar as crianças como um tipo especial de criatura, quase uma raça diferente, e não como membros normais, ainda que imaturos, de uma determinada família e da família humana em geral.¹³³

Nesse sentido, C. S. Lewis afirma que continuar apreciando contos de fada, quando já adulto, não representa um atraso no desenvolvimento emocional e/ou psicológico. Antes, para Lewis, crescimento relaciona-se a enriquecimento de gostos por prazeres distintos. Assim, “hoje em dia, já não gosto somente de contos de fadas, mas também de Tolstoi, Jane Austen e Trollope e chamo isso de crescimento; se tivesse precisado deixar de lado os contos de fadas para apreciar os romancistas, não diria que cresci, mas que mudei”¹³⁴. Na verdade, na qualidade de adulto, se é capaz de apreciar melhor os contos de fada e seus profundos sentidos. Além disso, envolver-se com a criação deste tipo de literatura é, num certo sentido, retornar à infância, pois ambos – o ato criativo e a infância – são constituídos por liberdade, espontaneidade, fantasia e inventividade¹³⁵. Isso também se reflete do ponto de vista teológico, pois receber o reino de Deus como

¹³² Cf. VON FRANZ, Marie-Louise, **A sombra e o mal nos contos de fada**, p. 18

¹³³ TOLKIEN, J. R. R., **Sobre histórias de fadas**, p. 40-41

¹³⁴ LEWIS, C. S., **Três maneiras de escrever para crianças** in LEWIS, C. S., **Crônicas de Nárnia: volume único**, p. 744

¹³⁵ QUEIRÓS, Bartolomeu Campos, **Literatura: leitura de mundo, criação de palavra** in YUNES, Eliana (org.), **Pensar a leitura: complexidade**, p. 160

uma criança, capaz de se encantar com o mundo de Deus e de confiar em seu amor, é, segundo Jesus, o caminho para entrar em seu reino (Lc 18.17).

A presença dos contos de fada e da literatura de fantasia concedem à história humana algo de incondicional, expresso num misto de familiaridade saudosa e espanto místico. Isso significa fornecer valor a este tipo de literatura como geradora de ricas possibilidades hermenêuticas do próprio ser. Na verdade, para Lewis, a fantasia constituía a forma adulta de narrativa¹³⁶. A partir dela, pode-se compreender o ser humano e compreender-se como ser humano, melhor e com maior profundidade. A literatura é, assim, espaço para construção e reconstrução do humano. Nas palavras de C. S. Lewis:

A experiência literária cura a ferida da individualidade sem arruinar seu privilégio. Há emoções de massa que também curam a ferida, mas destroem o privilégio. Nelas, nossos seres isolados fundem-se entre si, e afundamos de volta à subindividualidade. Mas lendo a grande literatura, torno-me mil homens e ainda permaneço eu mesmo. Como o céu noturno no poema grego, vejo com uma miríade de olhos, mas ainda assim sou eu quem vê. Aqui, tal ato como no ato religioso, no amor, na ação moral e no conhecimento, transcendendo a mim mesmo. E nunca sou mais eu mesmo do que ao fazê-lo.¹³⁷

Assim, a literatura fantástica e o conto de fadas podem tornar-se veículos de uma mensagem transcendente, daquilo que nos toca incondicionalmente; isto é, do incondicional que é incapaz de ser expresso por outra forma de linguagem. Este tipo de literatura pode descrever as irrupções do Sagrado no mundo dos homens. Nesse sentido, serve para tornar concreto o que de outra forma permaneceria abstrato; é um modo de falar, ver e sentir dimensões da realidade inatingíveis racionalmente, dando-lhes significado e consistência.

G. K. Chesterton afirma que uma visão mecanicista de mundo, fruto de um naturalismo científico fechado ao transcendente, é desumanizadora, destituindo o universo de qualquer sentido. Lido nessa perspectiva, o universo torna-se uma prisão; esta continua existindo mesmo diante da grandeza ou infinidade do cosmos. Para Chesterton, conciliar esta visão reducionista da vida com o infinito do universo seria como “dizer a um prisioneiro do cárcere de Reading que ele teria o prazer de saber que a prisão agora ocupava metade do país”¹³⁸, mas “o

¹³⁶ DURIEZ, Colin, **Tolkien e C. S. Lewis: o dom da amizade**, p. 202

¹³⁷ LEWIS, C. S., **Um experimento na crítica literária**, p. 121

¹³⁸ CHESTERTON, G. K., **Ortodoxia**, p. 103

carcereiro não teria nada para mostrar-lhe a não ser mais e mais longos corredores de pedra com iluminação horripilante e sem nada do que é humano.”¹³⁹

Essa lente hermenêutica da realidade não explica de modo satisfatório o ser humano, nem é capaz de compreender sua sede por vida e sua vocação ao Mistério. Assim, é necessário encontrar outra chave de leitura da vida. Esta chave, para Chesterton, pode ser encontrada na ética proposta pelo país dos elfos (alusão à literatura de fantasia) pela qual o universo inteiro é resignificado como um bom conto de fadas. A própria criação é, a partir dessa ótica, revista como ato contínuo de um Deus inteiramente criativo: devido à vida exuberante que surge de Deus, como dom à sua criação, o sol levanta-se todas as manhãs, de forma regular, “por nunca se cansar de levantar-se”; ou, ainda nas palavras de Chesterton:

Talvez Deus seja forte o suficiente para exultar na monotonia. É possível que Deus todas as manhãs diga ao sol: “Vamos de novo”; e todas as noites à lua: “Vamos de novo”. Talvez não seja uma necessidade automática que torna todas as margaridas iguais; pode ser que Deus crie todas as margaridas separadamente, mas nunca se canse de criá-las. Pode ser que ele tenha um eterno apetite de criança; pois nós pecamos e ficamos velhos, e nosso Pai é mais jovem do que nós. A repetição na natureza pode não ser mera recorrência; pode ser um BIS teatral.¹⁴⁰

O que é dito de forma poética por Chesterton é reafirmado por Lewis em um de seus sermões proferidos em Oxford e registrado em *Peso de glória*: nele, Lewis nos aconselha a lembrarmos dos contos de fadas, pois

(...) você e eu precisamos da mais poderosa das magias que se possa encontrar, para livrar-nos do encantamento maligno do mundanismo sob o qual vivemos há quase cem anos. Quase toda a educação procura silenciar essa voz tímida e persistente dentro de nós: quase todas as filosofias dos nossos tempos foram elaboradas para convencer-nos de que o bem do homem encontra-se nesta terra.¹⁴¹

Para Lewis, o anseio pelo Mistério, a percepção da mensagem que chega a nós pela revelação de Deus, mistura nem sempre harmoniosa de dor e de esperança, produzidas pela doçura e esporadicidade da experiência, é indicação de nossa vocação à dimensão sobrenatural que amplia, mas não rejeita, a vida natural. Na verdade, ocorre o contrário: por essa vocação, a vida natural é “redimida”, num certo sentido, pois ganha profundidade e valor. Em outras palavras, quando as coisas principais são colocadas em primeiro lugar, tudo o que é secundário é promovido, não suprimido. Nesse sentido é que Lewis afirma que

¹³⁹ Ibidem

¹⁴⁰ Ibid., p. 100

¹⁴¹ LEWIS, C. S., *Peso de glória*, p. 14

Não existe gente comum. Você nunca falou com um simples mortal. As nações, as culturas, as artes, as civilizações – essas são mortais, e a vida delas está para a nossa como a vida de um mosquito. Mas é com criaturas imortais que brincamos, trabalhamos ou casamos, e a elas que desdenhamos, censuramos ou exploramos – horrores imortais ou esplendores perenes. (...) Depois da santa ceia, o nosso próximo é o objeto mais santo que se apresenta aos nossos sentidos.¹⁴²

Na biografia de Lewis, este encontro com o Desejado, com o Outro Inimaginável, iniciou-se por meio da literatura fantástica – *Phantastes*, que batizou sua imaginação – mas também se concluiu por meio da literatura de fantasia: uma conversa de C. S. Lewis com J. R. R. Tolkien, autor da trilogia *O Senhor dos Anéis*, tratando a respeito do mito e do valor dos contos de fada foi o passo definitivo para o encontro de Lewis com a fé cristã.

Segundo Tolkien, há uma íntima relação entre a teologia e o processo da imaginação (que produz fantasia) que é uma característica do ser humano. A essa relação, Tolkien denomina subcriar. Este tema foi desenvolvido de forma especial em seu poema *Mythopeia*.

Mythopoeia fala de criação e imaginação. Tudo o que foi criado – árvores, montes, estrelas etc. – recebeu seus nomes por nomeação humana, fomentada pela sua capacidade imaginativa. Ora, se tais coisas são nomeadas, seus nomes são invenções humanas sobre realidades existentes. De igual forma, segundo Tolkien, os mitos e as imagens presentes na literatura de fantasia e na estrutura dos contos de fada são criações humanas sobre a verdade. Embora falhas e, às vezes, opacas e desfiguradas, tais criações ainda retêm em si mesmo fagulhas da verdadeira luz, da eternidade e do Mistério que é o Deus criador. Assim, ao criar, a partir da imaginação, o ser humano exerce seu direito intrínseco, refletindo em sua criação o caráter de seu próprio Criador, e, para Tolkien, este é o valor da Fantasia. Por isso,

(...) O coração do homem não é composto de mentiras
mas extrai alguma sabedoria do único Sábio,
e ainda O relembra. Embora alienado,
o Homem não está totalmente perdido ou mudado.
Des-graçado ele pode estar, mas não destronado,
e mantém os trapos da nobreza em que foi trajado,
seu domínio do mundo pelo ato criativo:
não é seu para adorar o deus Artefato,
Homem, subcriador, a luz refratada
através da qual um único Branco se despedaça

¹⁴² Ibid., p. 23

para muitos tons, e infinitamente combinada
 em formas vivas que se movem de mente para mente.
 Se todas as frestas do mundo enchamos
 com elfos e duendes, se ousamos moldar
 deuses e suas casas com escuridão e luz,
 se semeamos as sementes de dragões, esse é o nosso direito
 (usado ou abusado). O direito não nos foi renegado.
 Criamos pela lei na qual fomos feitos.(...)¹⁴³

Em sua palestra *Sobre histórias de fadas*, Tolkien aprofunda esse tema, apresentando a imaginação humana como arte subcriadora. Segundo ele, contos de fadas são indescritíveis, apesar de não serem imperceptíveis ao ser humano. Sua presença gera o prazer da subcriação¹⁴⁴, e também faz nascer o consolo do final feliz, o que Tolkien chama de eucatástrofe: a “repentina ‘virada’ jubilosa”¹⁴⁵. Trata-se daquela faceta essencial ao bom conto de fadas: a afirmação da esperança de um bom final, mesmo em meio a uma existência de sofrimento, pesar e fracasso. Assim, aquilo que críticos literários definem como o clímax da história, Tolkien relaciona com o evangelho – a transmissão das boas novas – que faz surgir a Alegria, e que consagra, definitivamente e plenamente, o “final feliz” como desfecho de toda a história humana. Nesse sentido, é verdadeiramente evangelho, boas-novas.

“Na eucatástrofe”, diz Tolkien, “enxergamos numa breve visão que a resposta pode ser maior – pode ser um lampejo longínquo ou eco do *evangelium* no mundo real”¹⁴⁶. Esta afirmação de Tolkien é ampliada e interpretada a partir da história cristã; no epílogo de sua palestra, ele afirma que

(...) abordando a História Cristã dessa direção, por muito tempo tive a sensação (uma sensação alegre) de que Deus redimiou as corruptas criaturas-criadoras, os homens, de maneira adequada a esse aspecto da sua estranha natureza, e também a outros. Os Evangelhos contém uma história de fadas, ou uma narrativa maior que engloba toda a essência delas. Contém muitas maravilhas – peculiarmente artísticas, belas e emocionantes: “míticas” no seu significado perfeito e encerrado em si mesmo – e entre as maravilhas está a maior e mais completa eucatástrofe concebível. Mas essa narrativa entrou para a História e o mundo primário. O desejo

¹⁴³ Citação de parte do poema **Mythopoeia**. O poema completo encontra-se disponível no site: <http://www.valinor.com.br/artigos/tirith-aear/mythopoeia/> (acessado dia 03/06/2013 às 00:35h).

¹⁴⁴ Este termo resume e caracteriza a maneira pela qual Tolkien compreende o processo de criação artística. De fato, subcriação, no linguajar tolkieniano, diz respeito ao “mistério da criação literária” (cf. TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R. R. Tolkien**, p. 222), isto é, o modo por meio do qual o artista cria um mundo novo, seguindo o exemplo do Criador, liberando-se inclusive dos meios conhecidos usados por este. Portanto, ao subcriar, o artista presta um tributo à infindável variedade potencial criadora de Deus. A este respeito, cf. TOLKIEN, J. R. R., **Sobre histórias de fadas**, p. 53-63 e TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R. R. Tolkien**, p. 182.

¹⁴⁵ TOLKIEN, J. R. R., **Sobre histórias de fadas**, p. 77

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 77-79

e a aspiração da subcriação foram elevados ao cumprimento da Criação. O Nascimento de Cristo é a eucatástrofe da história do Homem. A Ressurreição é a eucatástrofe da história da Encarnação. Essa história começa e termina em alegria.¹⁴⁷

Dessa forma, completa Tolkien, “Deus é Senhor, dos anjos e dos homens – e dos elfos”¹⁴⁸. O que o Evangelium realiza não é a destruição das lendas, mas sim sua consagração, especialmente o “final feliz” que as caracteriza. Assim, embora ainda haja trabalho, sofrimento de mente e corpo e morte, a esperança – em especial, a expectativa pela redenção – está sempre presente graças às histórias de encantamento encarnadas no evangelho de Cristo.

Para Lewis, essa visão de Tolkien trouxe um grande alívio e a possibilidade de unir imaginação e intelecto, numa síntese produtiva. Lewis foi conduzido a essa consciência, num caminho de encontro consigo mesmo e com o Mistério que é Deus, por meio da literatura fantástica. Por isso, ele afirma que uma obra de arte (incluída, obviamente, a literatura) pode ser recebida (isto é, somos conduzidos pelo criador desta obra até um momento de encontro com nós mesmos) ou utilizada (a tratamos como auxílio para nossas atividades). Para Lewis, “usar é inferior a receber porque a arte, se mais usada do que recebida, se restringe a facilitar, abrihantar, aliviar ou suavizar nossa vida, e nada acrescenta a ela.”¹⁴⁹.

Contos de fadas, e de fantasia em geral, despertam em seus leitores um anseio por algo diferente, intraduzível, incomunicável por outra via que não seja a própria literatura fantástica. A leitura desse gênero comove, perturba e enriquece toda a vida de quem o lê, levando-o (a) a possuir a

vaga sensação de algo que está além de seu alcance, e, longe de tornar insípido ou vazio o mundo exterior, acrescenta-lhe uma nova dimensão de profundidade. O menino não despreza as florestas de verdade por ter lido sobre florestas encantadas: a leitura torna todas as florestas de verdade um pouco encantadas.¹⁵⁰

A literatura de fantasia não produz escapismo fantasioso do mundo real; antes, propõe o heroísmo e a coragem do herói, do cavaleiro honrado que combate o mal, às custas da própria vida, se preciso for. Nesse sentido, contos de fada são extremamente didáticos: a exaltação do humilde em *Cinderela*; o amor

¹⁴⁷ Ibid., p. 80-81

¹⁴⁸ Ibid., p. 81

¹⁴⁹ LEWIS, C. S., **Um experimento na crítica literária**, p. 79

¹⁵⁰ LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia, volume único**, p.747

demonstrado ao não-amável em *A Bela e a Fera*¹⁵¹; a amizade e a lealdade em *O Senhor dos Anéis*; a espiritualidade em *As Crônicas de Nárnia*; a expectativa pela redenção na *Trilogia Cósmica*; tudo revela o valor desse tipo de literatura para a vida humana e, conseqüentemente, para a formação de uma frutífera visão teológica. Voltaremos a esse ponto no capítulo quatro, quando abordaremos a literatura fantástica como lugar teológico.

2.3

Redenção em C. S. Lewis: uma análise de sua obra de não ficção

Um território ocupado pelo inimigo – assim é este mundo. O cristianismo é a história de como o rei por direito desembarcou disfarçado em sua terra e nos chama a tomar parte numa grande campanha de sabotagem.

C. S. Lewis

E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai.

João 1.14

Como vimos, compreender o tema da redenção em C. S. Lewis significa explorar sua própria vida, seus dramas interiores, seus anseios existenciais, pois ambas – sua biografia e o tema da redenção – estão intimamente relacionadas. Antes de tornar-se cristão, a redenção para Lewis se mantinha como algo absurdo e desnecessário. Lewis descartava qualquer interferência externa sobre sua vida, e, apesar de não negar a existência da dimensão espiritual, mantinha clara separação entre esta e o restante do seu ser. Num mundo enxergado por essa lente, qualquer esperança pela ação de Deus em favor de sua criação deveria ser descartada como expectativa crédula e infantilizada. Se houvesse qualquer necessidade de redenção, ela certamente não viria de um Deus como o apresentado pela fé cristã.

Para Lewis, o atrativo de um mundo sem Deus residia na possibilidade de encarar a morte como o fim de tudo: “o horror do universo cristão era não ter nenhuma porta com a placa *Saída*.”¹⁵². Aliava-se a tal percepção o individualismo de Lewis, bem como seu ódio por figuras de autoridade e seu desprezo pelas leis.

¹⁵¹ CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia*, p. 83

¹⁵² LEWIS, C. S., *Surpreendido pela alegria*, p. 177

Lewis nutria uma concepção de universo no qual sua particularidade se mantinha segura, cercada com arames farpados e delimitada por uma placa de “Entrada Proibida”. Em suas palavras, “nenhuma palavra no meu vocabulário invocava maior ódio que *interferência*.”¹⁵³.

Ao tornar-se cristão, contudo, Lewis adotou a crença cristã de que Deus não só criou o universo mas também manteve o desejo de relacionar-se com o mundo criado. Essa mudança de perspectiva acerca de Deus ocorreu de forma gradual e não sem resistência por parte de Lewis. Em sua autobiografia, Lewis descreve essa experiência como o despir-se de uma carapaça, o abrir uma porta para o desconhecido, escolha que o levou a sentir-se “como se fosse um boneco de neve que, depois de longo tempo, começasse a derreter”¹⁵⁴. Esta sensação, Lewis completa, não foi agradável¹⁵⁵. Aceitar a idéia de sofrer algum tipo de interferência divina ou de relacionar-se com um Deus que questionava “onde estás?” o conduziu a um auto-exame; Lewis olhou para dentro de si mesmo e assustou-se com o que encontrou: “um bestiário de luxúrias, um hospício de ambições, um canteiro de medos, um harém de ódios mimados. Meu nome era Legião.”¹⁵⁶.

De forma alegórica, Lewis nos diz, em seu *O regresso do peregrino*, que a única saída para resolver isso seria abrir mão de si mesmo e desistir de todo esforço por autopreservação. No clímax do livro, num capítulo intitulado *Securus te projice* [Atira-te com segurança], no caminho em direção à terra do Proprietário (Deus), o peregrino John encontra-se diante de um abismo escarpado, um penhasco intransponível chamado *Peccatum Adae* [Pecado de Adão]. A princípio,

¹⁵³ Ibidem

¹⁵⁴ Ibid., p. 229

¹⁵⁵ Estas imagens – o despir-se de uma carapaça e o abrir uma porta – repetem-se com certa frequência na ficção de C. S. Lewis, normalmente vinculadas a um novo começo, um renascimento que altera os personagens que as vivenciam. Em *A Viagem do Peregrino da Alvorada*, um dos livros que integram as *Crônicas de Nárnia*, por exemplo, o menino Eustáquio, transformado em um dragão em parte da narrativa, encontra-se com Aslam (que simboliza na história o próprio Cristo), que o torna novamente um menino. Neste processo, o próprio Aslam arrancou as escamas de dragão de Eustáquio fazendo-o sofrer a pior dor de sua vida, que é, contudo, aliviada pelo prazer da certeza de estar renascendo como criança. (Ver, a respeito, LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 451-452). De igual forma, no segundo volume da *Trilogia Cósmica*, **Perelandra**, o narrador Lewis descreve sua participação nos eventos cósmicos que caracterizam o livro como um temor “de que pudesse acabar ‘enredado’ (...) a sensação de que uma porta acabou de se fechar com violência, deixando-o do lado de dentro.” (LEWIS, C. S., **Perelandra**, p. 3).

¹⁵⁶ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 230

a única saída é encontrar-se com a própria Morte, pois “a cura da morte é morrer. Aquele que entrega sua liberdade nesse ato a recebe de volta.”¹⁵⁷. A Morte o envia, então, até o fundo do abismo a fim de encontrar-se com a Mãe Kirk¹⁵⁸, uma velha senhora que auxilia John em sua jornada, conduzindo-o até o encontro com o Proprietário. Mas a única maneira de transpor o abismo é mergulhar nele, após retirar suas roupas, que “estavam em pedaços, emplastradas de sangue e com a sujeira de toda a região de Puritânia até o Canal, mas elas estavam tão grudadas nele que saíram com dor e um pouco de pele veio junto.”¹⁵⁹. E ao fazer isto, John prova a primeira de muitas mortes que o acompanham pelo resto da jornada, atravessando verdes florestas além da montanha, até chegar à Ilha-Alegria que procurava por toda a vida¹⁶⁰. Agora redimido, John vê toda a existência com novos olhos.

O que foi descrito como alegorias em *O regresso do peregrino* é apresentado como teologia por Lewis em suas obras de não ficção. Em um de seus livros mais famosos, *Cristianismo puro e simples*¹⁶¹, Lewis apresenta, de uma forma mais sistematizada, suas concepções sobre a redenção cristã. Fruto de diversas palestras radiofônicas encomendadas pela BBC de Londres, que Lewis realizou entre os anos de 1942 a 1944, este livro reúne, talvez com maior expressão, a sua teologia e a sua crença a respeito das bases da fé cristã. Sua intenção não foi defender uma ou outra denominação cristã, mas antes “colaborar para refutar a tese segundo a qual, uma vez omitidos os pontos em disputa, restaria do cristianismo apenas um vago e minguido Máximo Divisor Comum”¹⁶². Este MDC, nas palavras de Lewis, é algo positivo “que se distingue das crenças

¹⁵⁷ LEWIS, C. S., **O regresso do peregrino**, p. 260

¹⁵⁸ No livro, Mãe Kirk é um símbolo da fé cristã e da Igreja que conduzem à Deus. Cf. LEWIS, C. S., **O regresso do peregrino**, p. 26

¹⁵⁹ LEWIS, C. S., **O regresso do peregrino**, p. 262

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 265-267. A Ilha-Alegria simbolizava a própria Alegria que Lewis buscou por toda sua vida. Porém, quando a encontra, John percebe que ela não é o fim de sua jornada, antes o início de uma nova existência, vista com um olhar diferente. Também em sua autobiografia, Lewis nos diz que a experiência da Alegria que o visitava freqüentemente “nunca teve aquela importância que cheguei a dar-lhe. Foi valiosa somente como indicador de algo, distinto e exterior. (...) Quando estamos perdidos na mata, a visão de um marco tem grande importância. Quem o vê primeiro, grita: ‘Olhem lá!’. Todo o grupo se reúne e tenta enxergar. Mas depois de encontrar a estrada, passando pelos marcos a cada poucos quilômetros, não mais paramos para olhar. (...) ‘Nós seguimos para Jerusalém.’” (LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 242-243)

¹⁶¹ Cf. LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

¹⁶² LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, prefácio, p XV

não-cristãs por um abismo ao qual as piores divergências internas da Cristandade não são de modo algum comparáveis”¹⁶³.

Por detrás das argumentações expostas nesse livro, subsiste uma compreensão sobre o mundo solidamente alicerçada na fé cristã. Lewis advoga a existência de uma Lei Moral, objetiva e situada fora do ser humano, que revela uma outra dimensão, uma realidade mais ampla que a que podemos enxergar com nossos sentidos. Esta Lei se impõe a todos os seres humanos e a todas as suas culturas e épocas. Em suas palavras,

(...) essa Regra do Certo e do Errado, ou Lei da Natureza Humana, ou como quer que você queira chamá-la, deve ser uma Verdade – uma coisa que existe realmente, e não uma invenção humana. E, no entanto, não é um fato no mesmo sentido em que o comportamento efetivo das pessoas é um fato. Começa a ficar claro que teremos de admitir a existência de mais de um plano de realidade; e que, neste caso em particular, existe algo que está além e acima dos fatos comuns do comportamento humano, algo que no entanto é perfeitamente real – uma lei verdadeira, que nenhum de nós elaborou, mas que nos sentimos obrigados a cumprir.¹⁶⁴

Dessa forma, há uma Verdade pela qual as demais verdades humanas podem ser julgadas. Os seres humanos têm perspectivas diferentes sobre esta Verdade, mas algumas dessas perspectivas, segundo Lewis, estão mais próximas dela do que outras. Além disso, para Lewis, as diferenças entre as moralidades de diversos povos não constituem uma diferença total; antes, comparando os ensinamentos de diferentes povos – Lewis cita egípcios, babilônicos, hindus, chineses, hebreus, gregos e romanos – percebe-se um “imenso grau de semelhança que eles têm entre si e também com nossos próprios ensinamentos morais”¹⁶⁵. Esta noção já havia sido expressa no apêndice de outro de seus livros, *A abolição do homem*, no qual Lewis reúne exemplos do que ele, tomando de empréstimo um termo chinês, denomina de Tao:

A realidade além de todos os atributos, o abismo que era antes do próprio Criador. Ele é a Natureza, é a Via, o Caminho. É a Via pela qual o universo prossegue, a Via da qual tudo eternamente emerge, imóvel e tranqüilamente, para o espaço e o tempo. É também a Via que todos os homens deveriam trilhar, imitando essa progressão cósmica e supracósmica, amoldando todas as atividades a esse grande modelo.¹⁶⁶

¹⁶³ Ibidem

¹⁶⁴ Ibid., p. 27-28

¹⁶⁵ Ibid., p. 9

¹⁶⁶ LEWIS, C. S., *A abolição do homem*, p. 16

Este senso do certo e do errado é mais que uma mera construção cultural. Ele é “a doutrina do valor objetivo, a convicção de que certas posturas são realmente verdadeiras, e outras realmente falsas, a respeito do que é o universo e do que somos nós.”¹⁶⁷. Segundo Lewis, escolher adotar esta Via como caminho para a existência é a única maneira de gerar homens e mulheres íntegros, isto é, verdadeiros seres humanos. Desviar-se deste caminho é escolher viver entre ilusões fantasmagóricas, incapazes de gerar vida e bem-estar¹⁶⁸.

Porém, Lewis afirma que, apesar desta Lei transcender os fatos humanos e constituir o ideal a ser buscado na vida de cada indivíduo, ninguém é capaz de cumpri-la. “Os homens conhecem a Lei Natural e transgridem-na. (...) A Lei da Natureza Humana nos diz o que os seres humanos deveriam fazer e não fazem.”¹⁶⁹. Mas o que existe por detrás dessa Lei? Para Lewis, as respostas humanas a essa questão podem ser resumidas em dois grandes grupos: a visão materialista e a religiosa. No decorrer da história do cristianismo, essas duas perspectivas assumiram frentes de batalha opostas entre si; tornaram-se inimigas irreconciliáveis, cada uma lutando para resguardar seu espaço dos avanços da outra.

Em múltiplas ocasiões, o cientista materialista foi considerado pelo teólogo religioso como o inimigo da fé (tendo sido caracterizado, muitas vezes injustamente, como o cético ateu), enquanto o religioso foi encarado pelo cientista como retrógrado e limitado em sua visão pré-moderna de mundo. Assim, dois tipos de reducionismos foram praticados: se por um lado, existe o fundamentalismo teológico como um claro empecilho a uma compreensão de mundo mais integral e cientificamente sustentada, de outro subsiste uma espécie

¹⁶⁷ Ibid., p. 17

¹⁶⁸ Novamente, este é um tema recorrente na ficção de C. S. Lewis. Em *O grande abismo*, por exemplo, rejeitar o convite de ir até as Montanhas (símbolo da realidade celestial) implica em escolher viver entre os fantasmas, na Cidade Cinzenta, onde as casas não representam qualquer proteção (e, por isso, nunca se transformam em lar) e onde os seres humanos vivem de forma tão centrada em si mesmos que excluem tudo e todos ao redor; perderam sua humanidade, vivem no Inferno. (cf. LEWIS, C. S., **O grande abismo**, p. 33-34,45-47, 50)

¹⁶⁹ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 12, 23. Essa noção de Lewis se faz presente em toda sua obra de ficção. Em *Além do planeta silencioso*, por exemplo, Ransom, o protagonista, surpreende-se com a postura de obediência à Lei Moral presente nos “hrossa”, habitantes do mundo ao qual havia sido levado. Desconcertado, Ransom questiona: “que os hrossa tivessem esse tipo de instinto era ligeiramente surpreendente; mas como era possível que os instintos dos hrossa se assemelhassem tanto aos ideais não atingidos daquela espécie tão remota, o Homem, cujos instintos eram diferentes em termos tão deploráveis?” (Cf. LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 99-100)

de fundamentalismo científico, uma visão fechada da vida que gera um subproduto da ciência: o cientificismo, cuja compreensão reduz drasticamente a vida humana a uma racionalidade considerada supostamente objetiva¹⁷⁰.

O caminho para decidir sobre qual dessas vertentes é a correta não é o caminho da ciência. Lewis nos lembra que as questões-limite – por que existimos? Qual a razão da vida? Por que existe o sofrimento e a dor? – não são possíveis de serem respondidas pelo viés científico. De fato, completa Lewis, se a ciência algum dia “se tornasse completa, tendo o conhecimento total de cada mínimo detalhe do universo”¹⁷¹, estas perguntas existenciais continuariam sem resposta.

De fato, por seu próprio caráter, a revelação diz respeito ao que se passa no universo, mas trata de uma dimensão da realidade que passa, necessariamente, despercebida pela ciência. E uma teologia da natureza, sem negar o valor e a importância da ciência, propõe níveis de profundidade na natureza que a ciência simplesmente não pode atingir. Assim, ambas, teologia e ciência, têm seu espaço necessário na compreensão do universo. A revelação cristã aponta para um Deus que se revela no e através do mundo observável (tanto pela teologia como pela ciência); por isso, “em virtude da encarnação, todo drama da natureza que se desdobra ao longo de bilhões de anos é também a revelação de Deus”¹⁷², e, além disso, “o universo como um todo, em virtude da encarnação, encontra-se indissociavelmente conexo com a revelação de Deus em Cristo.”¹⁷³. Por isso, revelação é muito mais que um conjunto de informações sobre Deus. Antes, revelação é “dom do próprio ser e individualidade de Deus para e através de todo o universo”, e seu conteúdo é “o infinito mistério do próprio ser de Deus.”¹⁷⁴.

Nesse sentido, vale ressaltar que o desejo pelo Mistério, que caracteriza o ser humano, é revelacional. Assim, o mistério como condição antropológica é

¹⁷⁰ Esta crise leva tanto a teologia como a ciência a perderem sua relevância para o ser humano e para a construção de uma sociedade mais justa e harmoniosa. A este respeito, é preciso lembrar que é o desejo de alteridade que Deus expressa, isto é, o desejo de relacionar-se com o outro criado, que faz nascer a teologia como proposta de reflexão sobre esta revelação do criador. Parece estranho, por isso, que atualmente a teologia queira se desvencilhar desse caminho. Ora, um Deus relacional implica numa teologia igualmente relacional. Um Deus que se esvazia de si mesmo para, em Cristo, reconciliar consigo mesmo toda a criação (2ª Co 5.19), requer uma teologia que faça o mesmo em prol do outro. Por isso, é incompreensível uma teologia que se negue a apresentar-se, humilde, ao diálogo com a ciência e a cultura.

¹⁷¹ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 32

¹⁷² HAUGHT, John F., **Cristianismo e ciência**, p. 61

¹⁷³ Ibidem

¹⁷⁴ Ibid., p. 63-64

anterior a todas as coisas. Nesse voltar-se ao Mistério, a teologia encontra seu papel de elaborar aproximações às questões-limite vivenciadas pelos seres humanos: sofrimento, dor, angústia existencial e morte. E é justamente aí que, segundo Lewis, podemos conhecer algo do Deus que se revela a nós: na nossa humanidade. “No universo inteiro”, diz Lewis, “existe uma coisa, e somente uma, que nós conhecemos melhor do que conheceríamos se contássemos somente com a observação externa. Essa coisa é o Ser Humano. Nós não nos limitamos a observar o ser humano, nós *somos* seres humanos.”¹⁷⁵. A análise que resulta dessa percepção demonstra a existência da Lei Natural e nossa incapacidade de obedecê-la. Como diz Lewis,

O único envelope que posso abrir é o Ser Humano. Quando o faço, e especialmente quando abro o Ser Humano chamado “Eu”, descubro que não existo por mim mesmo, mas que vivo sob uma lei, que algo ou alguém quer que eu me comporte de determinada forma.¹⁷⁶

Em *Milagres*, Lewis aborda essa questão do ponto de vista negativo: essa reflexão conduz à percepção de que a natureza está contaminada pelo mal, e a relação entre os seres humanos e a criação sofre pela depravação produzida sobre ela¹⁷⁷. O cristianismo, portanto, não começa com consolação, embora possa conduzir até esta. Antes, a fé cristã abre seu discurso com esta necessidade de se perceber, individual e coletivamente, como infrator da Lei de Deus. Por essa razão, a condição existencial do ser humano precisa ser radicalmente alterada. Dar meia volta, apagar a conta feita e recomeçar do início, estas são imagens que Lewis apresenta para referir-se a um tema central da fé cristã: a nossa necessidade de arrependimento. E esse ato é vontade salvífica de Deus para toda sua criação.

O destino prometido ao homem pelo cristianismo envolve claramente uma “redenção” ou “reforma” da natureza que não poderia interromper-se no homem, ou mesmo neste planeta. É-nos dito que “a criação inteira” está em dores de parto e que o novo nascimento do homem será o sinal para o dela. Isto dá lugar a diversos problemas, cuja discussão coloca a doutrina da Encarnação, completa, em uma luz mais clara.¹⁷⁸

¹⁷⁵ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 32

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 34

¹⁷⁷ Cf. LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 113-114.

¹⁷⁸ LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 113. Lewis defende nessa passagem o argumento de Paulo em Romanos 8.19-22: “a ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativo da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as

Mas se um Deus bom e amor é o criador de todo o universo, por que há tanta dor e sofrimento? Por que o mundo deu errado? À essa pergunta, Lewis responde com duas propostas auto-excludentes. A primeira é o dualismo, segundo o qual duas forças iguais e independentes, uma boa e uma má, disputam o controle do universo e que, para Lewis, revela-se ser uma filosofia incoerente. A outra proposta é o cristianismo que afirma que “estamos num mundo bom que se perdeu mas que ainda assim conserva a memória de como deveria ser.”¹⁷⁹. Na visão lewisiana, estamos num território ocupado pelo inimigo, um mundo de rebeldes, e o cristianismo “é a história de como o rei por direito desembarcou disfarçado em sua terra e nos chama a tomar parte numa grande campanha de sabotagem.”¹⁸⁰.

Para Lewis, a possibilidade do mal surge devido à liberdade humana, dom de Deus. Somente o livre arbítrio possibilita ao ser humano qualquer tipo de amor, bondade e alegria, isto é, um mundo de significados. É o abuso desta liberdade que faz nascer o mal; da busca humana em querer ser o centro de tudo – “ser como deuses”, para usar a linguagem bíblica – surge toda a tragédia da história humana: “o dinheiro, a miséria, a ambição, a guerra, a prostituição, as classes, os impérios, a escravidão – a longa e terrível história da tentativa do homem de descobrir a felicidade em outra coisa que não Deus.”¹⁸¹.

Este desejo de sobrepassar os limites possíveis ao humano é indicado pelo termo grego *hybris*: “uma *violência*, uma *insolência*, uma *ultrapassagem do métron* (na medida em que o homem quer competir com o divino), daí o sentido translato de ‘orgulho, arrebatamento, exaltação de si mesmo’.”¹⁸². Nesse sentido, reconhecer seus limites e a própria identidade – afirmar-se como humano e nada mais além disso – é o caminho por meio do qual é possível manter-se íntegro, conforme atestam os poetas gregos e, mais incisivamente, o texto bíblico.

Não podemos traduzir adequadamente a palavra *hybris*, embora a realidade que designa seja descrita não só na tragédia grega, mas também no AT. Ela é expressa mais claramente na promessa da serpente à Eva de que, comendo da árvore do

primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo.”

¹⁷⁹ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 56

¹⁸⁰ Ibid., p. 60-61

¹⁸¹ Ibid., p. 66

¹⁸² BRANDÃO, Junito, **Dicionário Mítico-Etimológico: volume I, A – I**, p. 558

conhecimento, o ser humano seria igual a Deus. Hybris é a auto-elevação do ser humano à esfera do divino.¹⁸³

Para Tillich, a *hybris* é “o pecado em sua forma total, a saber, o outro lado da descrença, do afastar-se do centro divino ao qual o ser humano pertence. É o voltar-se para si mesmo como centro de seu eu e de seu mundo.”¹⁸⁴

Portanto, o sofrimento não é justificado por Lewis, mas sua origem tem uma explicação: num mundo de seres centrados exclusivamente em si mesmos, onde a ambição, o desejo pelo poder e o amor ao dinheiro (raiz de todos os males, conforme 1ª Timóteo 6.10) superam a misericórdia, a fraternidade e o cuidado da criação, o resultado certamente será catastrófico e repleto de sofrimento. Como diz Lewis,

(...) a possibilidade do sofrimento é inerente à existência de um mundo em que se acham as almas. Quando se tomam perversas, as almas decerto usam essa possibilidade para ferir umas às outras. E isso, talvez, seja o motivo de quatro quintos do sofrimento humano. Foi o ser humano, e não Deus, que produziu torturas, açoites, prisões, escravidão, armas, baionetas e bombas. É pela avareza e estupidez humana, e não pela sovinice da natureza, que temos pobreza e exploração do trabalho.¹⁸⁵

Porém, Lewis é enfático em afirmar que Deus não se deixou vencer pelo mal. Antes, é Ele a iniciativa em salvar o ser humano, trazendo-o de volta a sua posição de origem. Para fazer isso, Deus revelou-se, num ato de amor voluntário e surpreendente. Em um de seus artigos, Lewis argumenta que

Quando o cristianismo diz que Deus ama o homem, isto significa que Deus *ama* o homem: não que Ele tenha algum ‘desinteresse’, por ser indiferente, concernente ao nosso bem estar, mas sim que, em terrível e surpreendente verdade, nós somos os objetos do Seu amor. Você procurava um Deus de amor: você encontrou um. (...) Nós não fomos feitos primariamente para que possamos amar a Deus (embora também tenhamos sido feitos para isso); mas para que Deus possa nos amar fomos tornados objetos em que o amor divino pode descansar satisfeito.¹⁸⁶

O amor perfeito busca aperfeiçoar o objeto amado. Nas palavras de Lewis, “porque Ele já nos ama, Ele deve trabalhar para fazer-nos amáveis. Não podemos nem desejar, em nossos melhores momentos, que Ele possa reconciliar-se conosco com nossas impurezas atuais.”¹⁸⁷ Assim, o sofrimento e a dor provocados pelos

¹⁸³ TILLICH, Paul, **Teologia sistemática**, p. 344

¹⁸⁴ Ibid., p. 345

¹⁸⁵ LEWIS, C. S., **O problema do sofrimento**, p. 101

¹⁸⁶ LEWIS, C. S., **The Inspirational writings of C. S. Lewis: surprised by Joy, reflectiohns on the psalms, the four loves, the business of Heaven**, p. 301

¹⁸⁷ Ibidem

desejos e ambições humanas não limitam o amor de Deus. Antes, eles também servem como veículos para a sua voz. Pois o sofrimento “insiste em que se lhe dê atenção. Deus nos sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas brada em nosso sofrimento: o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo.”¹⁸⁸

Para revelar-se ao ser humano, Deus nos deu uma consciência, “o sentido do certo e do errado”, nos deu o que Lewis chama de “sonhos bons”, isto é, os mitos espalhados em todas as religiões pagãs sobre “um deus que morre e ressuscita e quem por sua morte, dá nova vida ao homem”¹⁸⁹, e escolheu um povo específico para aí revelar mais de si mesmo: o povo hebreu. Esta revelação alcançou seu ápice em Jesus de Nazaré, um judeu que “começa a falar como se ele próprio fosse Deus”¹⁹⁰. Lewis argumenta que um homem que falasse as coisas que Jesus falou, no interior de um ambiente judaico, produziria reações de rejeição ou adoração e é isto o que ele constata nos textos dos evangelhos. As declarações de Jesus sobre o Pai e sua imagem de Deus como Abba; seu perdão livremente oferecido a todos, como se ele fosse o principal ofendido por essas atitudes humanas; suas afirmações sobre seu próprio caráter – “sou manso e humilde de coração” – tudo isso nos conduz à percepção de que

Ou esse homem era, e é, o Filho de Deus ou não passa de um louco ou coisa pior. Você pode querer calá-lo por ser um louco, pode cuspir nele e matá-lo como a um demônio; ou pode prosternar-se a seus pés e chamá-lo de Senhor e Deus. Mas que ninguém venha, com paternal condescendência, dizer que ele não passava de um grande mestre humano. Ele não nos deixou essa opção, e não quis deixá-la.¹⁹¹

Mas, para Lewis, qual a razão desse ato? Por que Deus se fez humano e em que sentido sua vida e morte trazem solução definitiva ao problema da humanidade? Antes de mais nada, existe uma pluralidade de respostas a essa questão, dadas pela teologia no decorrer da história cristã. Porém, como diz Lewis, essas “teorias a respeito da morte de Cristo não são o cristianismo: são explicações de como ele funciona”¹⁹². As imagens apresentadas pelos teólogos e teólogas são apenas imagens, “não representam a realidade, mas algo que se assemelha. Têm a função de ajudar; se não ajudam podem ser deixadas de

¹⁸⁸ LEWIS, C. S., **O problema do sofrimento**, p. 105-106

¹⁸⁹ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 67

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 67

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 69-70

¹⁹² *Ibid.*, p. 73

lado.”¹⁹³. E mesmo quando ajudam não podem ser confundidas com a própria realidade que buscam descrever. Nesse sentido, Lewis concorda com o fato de que a teologia é palavra *segunda*: é mediação para Deus, e não um fim em si mesma. As argumentações que dela provém, embora certamente importantes, não são centrais para a fé cristã, isto é, para a experiência de Deus por meio do Espírito de Jesus. Nesse sentido, a(s) descrição(ões) que a teologia propõe a respeito do encontro com Deus como iniciativa sempre divina não representam a totalidade e a plenitude desse encontro. Assim, devolve-se à teologia sua dimensão mistagógica, de encontro com o Mistério que não pode ser engaiolado porque definido/confinado pela linguagem. Lewis argumenta que nossa impossibilidade de compreender até mesmo o mundo em que vivemos – a estrutura dos átomos que o compõem, por exemplo – revela nossa igual impossibilidade de conseguir imaginar essa realidade superior. “Aliás”, continua Lewis, “se nos constatássemos capazes de compreendê-la integralmente, esse fato por si só mostraria que ela não é o que afirma ser – o inconcebível, o incriado, algo de fora da natureza que penetra nela como um raio”¹⁹⁴; um Deus que se compreende inteiramente não pode ser Deus.

Lewis propõe uma análise da redenção, desenvolvendo o tema em seu *Cristianismo puro e simples*. Segundo ele, a redenção não pode ser compreendida como o castigo de um inocente – Jesus – em prol dos seres humanos culpados, como se fosse uma reprodução de um tribunal: “se pensarmos o castigo na acepção policial e judicial da palavra, isso não tem sentido nenhum.”¹⁹⁵. Por outro lado, é possível pensar a expressão “cumprir a pena”, não em termos judiciais, mas em termos de dívida. Assim, o ser humano que buscou ser auto-suficiente, comportando-se como se pertencesse a si mesmo, e enfrentando as conseqüências desse fato, encontra-se numa situação de devedor diante de Deus. Sabe que existe uma Lei e também sabe que a infringiu. Por isso, necessita render-se, retornar ao caminho correto, num processo que Lewis denomina arrependimento. Arrepende-se, portanto, é “desaprender toda a presunção e a obediência à vontade própria que nos foram inculcadas por milhares de anos; significa matar uma parte de si mesmo

¹⁹³ Ibid., p. 74

¹⁹⁴ Ibidem

¹⁹⁵ Ibid., p. 75

e submeter-se a uma espécie de morte.”¹⁹⁶, tema recorrente em toda a obra de Lewis, tanto a de não ficção como a ficcional.

Contudo, embora arrepender-se seja vital para o ser humano, não é algo que ele seja capaz de fazer perfeitamente. O retorno a Deus é o arrependimento, mas no caminho deste o ser humano encontra um abismo – o *Peccatum Adae*, de *O regresso do peregrino* – que o impossibilita de voltar-se plenamente a Deus. Só conseguiremos nos arrepender se contarmos com a ajuda de Deus. Porém, arrepender-se – isto é, render-se, sofrer, submeter-se e morrer – é um caminho que Deus, por sua própria natureza, nunca tomou. Ou antes, segundo Lewis, é um caminho que Deus tomou uma vez: na encarnação do Filho, Deus se esvazia de si mesmo, assumindo a forma humana, sendo obediente até à morte, e morte de cruz (Filipenses 2.5-8). Porque Deus se fez homem, pode fazer pelo ser humano aquilo que este está incapacitado de fazer por si só: “poderia submeter-se à vontade de Deus, sofrer e morrer, porque seria um ser humano. Poderia fazer tudo isso perfeitamente, porque concomitantemente seria Deus.”¹⁹⁷. Ao participar desse mistério da redenção, isto é, ao percorrer este processo de arrependimento, de volta à Deus, em Deus, o ser humano – e, junto com ele, toda a criação – é redimida. Sendo assim,

Cristo entregou-se à submissão e à humilhação perfeitas: perfeitas porque era Deus; submissão e humilhação porque era um homem. Ora, a crença dos cristãos está em que, se partilharmos de algum modo da humildade e do sofrimento de Cristo, partilharemos também do seu triunfo sobre a morte, encontraremos nova vida após a morte e nela seremos criaturas perfeitas e perfeitamente felizes.¹⁹⁸

Este é o cerne da mensagem cristã: o amor de Deus culmina na redenção de sua criação. O centro desse drama não é o ser humano, mas sim o próprio Deus. Como diz Lewis, “o cristianismo não abrange a crença de que todas as coisas foram feitas para o homem, mas sim que Deus ama o ser humano; e, por sua causa, fez-se homem e morreu.”¹⁹⁹. Em outros termos, a redenção é gerada pelo amor de Deus; “Cristo não morreu pelos homens por serem eles intrinsecamente dignos dessa morte, mas por que Ele era intrinsecamente amor, e portanto ama infinitamente.”²⁰⁰

¹⁹⁶ Ibid., p. 76

¹⁹⁷ Ibid., p. 78

¹⁹⁸ Ibid., p. 80

¹⁹⁹ LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 50

²⁰⁰ Ibidem

E Lewis vai ainda mais longe: a redenção como obra de Deus em favor do ser humano não é circunscrita ao ambiente da religião cristã, como se o nome “cristão” possuísse, por si só, um monopólio da ação salvífica divina. Antes, o próprio Lewis afirma que há bons e maus cristãos, isto é, pessoas que se denominam cristãs e que adotam como sua a vida e a ética de Jesus, e pessoas que, embora também se chamem cristãs, rejeitam esse caminho. Em suas palavras,

O mundo não é feito de pessoas 100 por cento cristãs e pessoas 100 por cento não-cristãs. Existem pessoas (em grande número) que estão lentamente deixando de ser cristãs, mas que ainda se chamam por esse nome; algumas delas fazem parte da liderança da Igreja. Existem pessoas que estão lentamente se tornando cristãs, embora ainda não se chamem por esse nome. Existem pessoas que não aceitam toda a doutrina cristã a respeito de Cristo, mas que são a tal ponto atraídas por ele que chegam a pertencer a ele num sentido muito mais profundo do que elas mesmas poderiam compreender. Existem membros de outras religiões que, pela influência secreta de Deus, são levados a concentrar-se naqueles elementos de suas religiões que concordam com o cristianismo, e que assim pertencem a Cristo sem o saber.²⁰¹

Esta “influência secreta de Deus” aproxima Lewis das propostas apresentadas pelo Vaticano II ao afirmar que “todos os que buscam a Deus sinceramente, procuram cumprir a sua vontade, conhecida por meio da consciência, e agem sob o influxo íntimo da graça podem obter a salvação.”²⁰²

O objeto da redenção proporcionada por Cristo não se restringe aos seres humanos. Antes, toda a criação é vocacionada a participar dessa redenção. A natureza não deve ser divinizada nem repudiada; ela não é tudo o que há, e deve ser conhecida plenamente em sua diversidade criacional. Nas palavras de Lewis,

[A Natureza] é ela mesma. Não lhe ofereça nem adoração nem desprezo. Vá ao seu encontro e a conheça. Se somos imortais e se ela está condenada (como dizem os cientistas) a deteriorar-se e morrer, vamos sentir falta dessa criatura um tanto tímida e um tanto ousada, este ogre, esta fada travessa e incorrigível, esta feiticeira muda. Mas os teólogos nos afirmam que ela, como nós, será remida. A “ vaidade ” a que foi submetida foi a sua doença e não a sua essência. Vai ser curada, mas em relação ao caráter: não domesticada (os céus não o permitam) nem esterilizada. Poderemos ainda reconhecer nossa velha inimiga, amiga, companheira e mãe adotiva, aperfeiçoada de modo a ser mais e não menos ela mesma. E essa será uma reunião jubilosa.²⁰³

²⁰¹ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 275-276

²⁰² KÜNG, Hans, **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**, p. 266

²⁰³ LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 63. Como veremos num capítulo posterior, essa compreensão sobre a natureza redimida é expressa por Lewis em *Perelandra*, segundo volume da *Trilogia Cósmica*.

A redenção é plena, pois não só restitui a criação a uma posição anteriormente perdida, mas fornece a ela exultação e alegria, sentido e significado, imagem e conteúdo muito mais profundos do que podemos experimentar hoje. A redenção de Cristo é, verdadeiramente, o início de uma nova criação, uma nova humanidade que “deverá ser algo mais glorioso que a humanidade decaída teria sido, mais glorioso que qualquer raça não-decaída seja agora (se neste momento o céu noturno oculta alguma)”²⁰⁴. A graça será superabundante, mesmo em meio ao pecado e à miséria humana. A morte do ser humano será seguida da sua ressurreição, e “esta glória superior irá, com verdadeiro vicariato, exaltar todas as criaturas e aquelas que jamais decaírem irão assim abençoar a queda de Adão”²⁰⁵.

Por tudo isso, essa idéia de uma redenção universal, que começa a mostrar-se através da redenção do ser humano, constitui uma realidade filosófica solidamente estruturada e coerente. Na vida, morte e ressurreição de Jesus, redime-se toda a criação. Isso porque, segundo Lewis:

A união entre Deus e a natureza na Pessoa de Cristo não admite divórcio. Ele não *sairá* dela novamente, e a natureza deve ser glorificada de todas as maneiras exigidas por esta união miraculosa. Quando a primavera chega “ela não deixa canto algum da terra intocado”; até mesmo uma pedra atirada num lago envia círculos até as margens. (...) Por esta razão, não penso que seja absolutamente provável que tenha havido várias encarnações para remir as diferentes espécies de criaturas. (...) Se outras criaturas naturais além do homem pecaram, devemos crer que foram redimidas: mas a Encarnação de Deus em homem será um ato único no drama da redenção total e outras espécies terão testemunhado atos por completo diversos, cada um deles igualmente único, igualmente necessário e diferentemente necessário ao processo total e cada um (de um dado ponto de vista) justificadamente considerado como “a grande cena” da peça. Para os que vivem no Ato II, o Ato III parece um epílogo. Para os que vivem no Ato III, o Ato II se assemelha a um prólogo. E ambos estão certos.²⁰⁶

O clímax da redenção cristã encontra-se na realidade do céu, lugar de ressurreição da semente que morre para viver (Jo 12.24). Na percepção lewisiana, o Céu é o lugar Real, espaço para a individualidade plural vivida numa diversidade harmônica de uma sinfonia de instrumentos diferentes, uma “unidade de dessemelhantes, (...) uma unidade de membros diferentes”²⁰⁷.

²⁰⁴ Ibid., p. 115

²⁰⁵ Ibidem. Todos esses elementos estão claramente presentes na Trilogia Cósmica, como veremos posteriormente.

²⁰⁶ LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 116-117. As argumentações presentes na *Trilogia Cósmica*, sobretudo no segundo volume da série, *Perelandra*, são todas construídas a partir das noções aqui apresentadas por Lewis.

²⁰⁷ LEWIS, C. S., **O problema do sofrimento**, p. 168

É por isso que se diz verdadeiramente do céu que “nele não há propriedade. Se alguém ali chamasse alguma coisa de sua, seria imediatamente lançado ao inferno e se tornaria um espírito mau”. Entretanto, também se diz: “Ao vencedor [...] lhe darei uma pedra branca com um novo nome nela escrito, conhecido apenas por aquele que o recebe”. O que pode pertencer mais a um homem além desse novo nome, que até mesmo na eternidade continua a ser um segredo entre Deus e ele? E como interpretar esse segredo? Certamente, que cada um dos redimidos conhecerá e louvará para sempre algum aspecto único da beleza divina mais que qualquer outra criatura possa fazê-lo.²⁰⁸

Essa diferença, completa Lewis, “longe de causar danos, inunda de sentido o amor mútuo de todas as criaturas abençoadas, a comunhão dos santos.”²⁰⁹

2.4

A Trilogia Cósmica de C. S. Lewis

Diariamente temos confirmada nossa crença de que o Oyarses de Marte estava certo ao afirmar que o “ano celestial” corrente deveria ser um ano revolucionário, que o longo isolamento de nosso próprio planeta está chegando ao fim, e que grandes feitos estão em andamento.

C. S. Lewis

Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. (...) por toda a terra se faz ouvir a sua voz e as suas palavras, até aos confins do mundo.

Salmo 19.1,4

A *Trilogia Cósmica* é composta pelos livros *Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Uma força medonha*²¹⁰. A escrita dessa trilogia deu-se em meio ao conturbado período que caracterizou a 2ª Guerra Mundial: o primeiro livro foi escrito em 1938, quando as tensões da guerra iminente se acumulavam no horizonte, e o último, no ano de 1945. Lida como romance de ficção científica, a trilogia é merecidamente considerada por muitos como uma obra-prima deste

²⁰⁸ Ibid., p. 167

²⁰⁹ Ibid., p. 167-168

²¹⁰ A Trilogia foi publicada, recentemente, pela Editora Martins Fontes, com o nome de *Trilogia Cósmica*. Contudo, pelo menos os dois primeiros volumes da série já haviam sido lançados no Brasil por outras editoras, enquanto que o terceiro livro foi publicado em dois volumes pela editora portuguesa Europa-América. Respectivamente, essas edições são: LEWIS, C. S.. **Além do planeta silencioso**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1958; LEWIS, C. S.. **Perelandra**. Minas Gerais: Betânia, 1978; e LEWIS, C. S.. **Aquela força medonha**. Portugal: Europa-América, 1991. Volume 1 e volume 2. Utilizaremos, neste texto, a edição mais recente: a trilogia publicada pela editora Martins Fontes.

gênero literário. De fato, em sua apresentação da série, Colin Duriez cita um estudo chamado *Voyages to the Moon* [Viagens à Lua], escrito por Marjorie Hope Nicolson, que afirma ser esta obra “a mais bela de todas as viagens cósmicas, e de alguns modos a mais emocionante. (...) [Lewis] criou um mito em si, um mito tecido de desejo e aspirações profundamente assentadas em pelo menos parte da raça humana.”²¹¹. Os mesmos elogios foram dados por J. R. R. Tolkien, um dos primeiros a ouvir o manuscrito recém-escrito por Lewis nas reuniões dos *Inklings*, numa carta destinada ao editor Stanley Unwin:

O Sr. C. S. Lewis conta-me que o senhor permitiu que ele lhe enviasse “Out of the Silent Planet”. Eu o li, é claro; e desde então o tenho ouvido passar por um teste bem diferente: o de ser lido em voz alta para o nosso clube local (que se dedica à leitura de coisas curtas e longas em voz alta). Mostrou-se um folhetim emocionante, e foi amplamente aprovado.²¹²

Em outra carta, também destinada a Unwin, Tolkien rebate as críticas que um leitor de *Além do planeta silencioso* havia feito ao afirmar que o livro de Lewis não era bom o suficiente. Para Tolkien, a narrativa de Lewis era irresistivelmente envolvente e a única crítica era ser curta demais. Toda a parte inventiva, especialmente a língua criada por Lewis (o Hressa-Hlab, ou Solar Arcaico²¹³), havia sido “muito bem feita e extremamente interessante, muito superior àquilo que geralmente se consegue de viajantes para onde nunca se viajou antes.”²¹⁴. Aliás, o protagonista da trilogia é um professor de filologia chamado Ransom, que pode ser considerado uma homenagem feita por Lewis a seu amigo, Tolkien, também filólogo²¹⁵. Por outro lado, Ransom também possui

²¹¹ DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 167

²¹² TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R.R. Tolkien**, p. 34. Vale dizer que *Além do planeta silencioso* surgiu como resultado de uma aposta entre Tolkien e Lewis, segundo a qual um deles escreveria uma história sobre viagem no tempo, e outro, sobre viagem no espaço. Tolkien escreveu *A Estrada perdida*, livro, contudo, abandonado antes de sua conclusão, e Lewis escreveu o primeiro volume da *Trilogia Cósmica* (cf., a respeito: DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 153-155).

²¹³ Um dos temas da *Trilogia* envolve exatamente a questão da língua. No decorrer da narrativa, Ransom descobre que havia originalmente uma língua comum a todas as criaturas racionais de todos os planetas do Sistema Solar. Essa língua é exatamente o Hressa-Hlab. Contudo, essa fala original “perdeu-se em Thulcandra, nosso próprio mundo, quando ocorreu toda a nossa tragédia. Nenhum idioma humano hoje conhecido no mundo originou-se dessa língua.” (LEWIS, C. S., **Perelandra**, p. 24)

²¹⁴ TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R.R. Tolkien**, p. 37

²¹⁵ Numa carta escrita a seu filho Christopher, Tolkien reconhece que, apesar de Ransom não ter sido pretendido para ser um retrato seu, “como filólogo, posso ter alguma parte nele, e reconheço algumas de minhas opiniões e ideias lewisificadas nele.” Cf. TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R. R. Tolkien**, p. 90. Houve influências da obra de Tolkien sobre a criação da Trilogia Cósmica de C. S. Lewis. Os nomes criados por Lewis, por exemplo, reproduziam foneticamente o que ele

largas semelhanças com o próprio Lewis: um professor universitário de Cambridge, com cerca de 40 anos de idade, especialista em Literatura medieval²¹⁶, que aprecia caminhadas e que, como Lewis, repudia a lógica utilitarista encontrada na modernidade e sua tendência a justificar quaisquer meios para se atingir os seus objetivos particulares.

A narrativa da *Trilogia Cósmica* caracteriza-se por um aumento cada vez mais intenso do suspense e do horror. De uma história tipicamente de ficção científica em *Além do planeta silencioso*, a narrativa caminha por discussões filosóficas e teológicas em *Perelandra* até alcançar seu clímax no pesadelo que vai, aos poucos, envolvendo os personagens de *Uma força medonha*. O próprio Lewis reconheceu essas diferenças entre os livros da Trilogia. Numa carta escrita em 22 de fevereiro de 1954, Lewis explica as razões que o haviam levado a sugerir que crianças não tivessem acesso à leitura do último livro da série.

Não fiz objeção às crianças lerem a trilogia na possibilidade de a leitura ser muito difícil – isso não faria mal –, mas porque no último livro há muita maldade, numa forma que, acredito, não é adequada para a idade delas, e muitos problemas, especificamente sexuais, com os quais não lhes faria nenhum bem preocupar-se agora. Arrisco dizer que o *Planeta silencioso* não tem problema; *Perelandra* um pouco menos; *A.F.M.* me parece muito inconveniente.²¹⁷

Mas, de maneira geral, o grande trunfo da *Trilogia Cósmica* é apresentar, sob a forma de literatura fantástica, as opiniões e a cosmovisão lewisiana, bem como sua compreensão dos elementos relacionados à fé cristã. Tolkien reconheceu esse fato: em sua carta, ressaltou que a narrativa de Ransom possuía “um grande número de implicações filosóficas e míticas que a aprimoram sem depreciar a ‘aventura’ superficial.”²¹⁸ Para ele, a combinação de *vera historia* com *mythos* era irresistível. Na Trilogia, “o mito subjacente é obviamente aquele

havia escutado das obras de Tolkien nas reuniões dos Inklings: os Eldis da *Trilogia* lembram os Eldar (os altos-elfos) da Terra Média de Tolkien; os personagens Tor e Tinidril, de *Perelandra* (segundo volume da série), foram certamente inspirados em Tuor e sua esposa élfica Idril, de *O Silmarillion*, fundidos com Tinúviel, o segundo nome de Lúthien. Cf., a respeito: DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 158 e TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R. R. Tolkien**, p. 342. Para informações sobre a história de Tuor, cf. TOLKIEN, J. R. R., *O Silmarillion*, p. 180ss. Para a história de Tinúviel, cf. TOLKIEN, J. R. R., **O Senhor dos anéis. Volume 1: a irmandade do anel**, p. 215-218.

²¹⁶ Em 1954, Lewis tornou-se professor titular de literatura medieval e da renascença na Universidade de Cambridge, permanecendo nesse cargo até sua aposentadoria precoce em virtude de problemas de saúde em 1963, ano de sua morte.

²¹⁷ LEWIS, C. S., **Cartas a uma senhora americana**, p. 34. *A.F.M.* é *Aquela força medonha*, título do terceiro volume da série na edição portuguesa (Europa-América).

²¹⁸ TOLKIEN, J. R. R., **As cartas de J. R. R. Tolkien**, p. 38

da Queda dos Anjos (e da queda do homem neste nosso planeta silencioso); e o ponto central é a escultura dos planetas, que revela o apagamento do sinal do Anjo deste mundo.”²¹⁹. Tolkien afirma que teria comprado essa história “quase a qualquer preço se a tivesse encontrado impressa, e a teria recomendado enfaticamente como um ‘thriller’ de (não obstante e surpreendentemente) um homem inteligente.”²²⁰.

2.4.1. Além do planeta silencioso

Escrito em 1938, *Além do planeta silencioso* narra a história de Elwin Ransom, um filólogo de Cambridge, que está de férias incursionando pelo interior do país. Na narrativa do livro, Dick Devine e Edward Weston, este último um célebre físico, sequestram Ransom e o levam para Malacandra (Marte, em nomenclatura terrestre) a fim de supostamente oferecê-lo como sacrifício humano a um *sorn*, enviado do Oyarsa²²¹, o governante daquele mundo. Na verdade, o Oyarsa é um servo de Maleldil, o Jovem, único Criador do mundo, que morava com o Velho.²²²

Ao chegarem em Malacandra, a visão de um grupo de sorns, “seres altíssimos e inconsistentes, com duas ou três vezes a altura de um homem”²²³, leva Ransom ao desespero; ele consegue escapar de seus raptos, apenas para

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Nos últimos capítulos de *Além do planeta silencioso*, o próprio Lewis apresenta-se como narrador da história, descrevendo sua amizade com o verdadeiro Dr. Ransom (este seria um nome fictício). Nesta passagem, Lewis diz que encontrou o termo *Oyarses* em um texto de Bernardus Silvestris, poeta e filósofo platônico do século XII, e indaga ao Dr. Ransom sobre sua origem: “há uma palavra sobre a qual eu gostaria particularmente de ouvir sua opinião – a palavra *Oyarses*. Ela ocorre na descrição de uma viagem pelos céus; e um *Oyarses* parece ser a inteligência ou espírito tutelar de uma esfera celeste, ou seja, na nossa língua, de um planeta.” (LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 209). De fato, na obra *Cosmographia* (ou *De mundi universitate*), de Bernardus Silvestris, *Oyarses* representa um “poder delegado porque o poder sobre as coisas naturais tem sido delegada a ele pelo Deus supremo. Ele também é chamado de gênio desde a geração, pois é de acordo com o movimento dessa esfera (ou seja, o firmamento) que a criação natural de todas as coisas aconteceram.” Cf. www.books.google.com.br/books/about/The_Cosmographia_of_Bernardus_Silvestris.html?id=b3aqoqkBdh4C&redir_esc=y (acessado 15 de dezembro de 2013 às 3:07h). Na *Trilogia Cósmica*, o *Oyarsa* representa um servo de Maleldil (Deus) que governa um determinado planeta, sendo responsável por sua existência física (órbita, temperatura, coesão interna etc.) bem como por seus habitantes. Cada planeta possui seu próprio *Oyarsa*, e por isso, eles podem comunicar-se entre si; exceto Tulcandra (a Terra), o planeta silencioso que tornou-se assim devido à rebelião do seu Oyarsa. Existe, aqui, uma clara alusão à história cristã da rebelião de Lúcifer. Ver LEWIS, C S, **Além do planeta silencioso**, p. 164-165.

²²² LEWIS, C S, **Além do planeta silencioso**, p. 90

²²³ Ibid., p. 56

encontrar-se perdido num mundo estranho, de cores que, a princípio, se “recusavam a assumir a forma de coisas”²²⁴, um mundo de águas azuis e mornas, vegetação rosa e roxa e um céu pálido, quase branco. E sobretudo um mundo de criaturas assustadoras, enxergadas pela lente da imaginação de Ransom que, em virtude da leitura de clássicos da ficção científica como os textos de H. G. Wells, estava acostumada a associar uma inteligência alienígena e sobre-humana a uma crueldade insaciável.

A fuga o conduziu à margem de um rio largo. Um ambiente estranho e alienígena aliado à fome, à sede e ao medo sempre presente aumentaram exponencialmente o senso de auto-preservação de Ransom. Quando finalmente encontra um ser daquele mundo – uma criatura coberta por uma “pelagem densa e negra, reluzente como pele de foca”²²⁵, com pernas curtas, pés membranosos, rabo de peixe e garras nas mãos – sua reação imediata é de puro pavor paralisante, antecipando uma morte terrível. Contudo,

aconteceu algo que mudou totalmente seu estado de espírito. A criatura, que ainda estava fumegando e sacudindo a água na margem e que obviamente não o tinha visto, abriu a boca e começou a fazer ruídos. Isso em si não era notável. Mas toda uma vida dedicada a estudos linguísticos deu a Ransom uma certeza quase de imediato que aqueles sons eram articulados. A criatura estava *falando*. Ela dispunha de um idioma.²²⁶

Essa percepção alterou profundamente a maneira de ver de Ransom. Na verdade, a partir daí, a narrativa registra o encontro entre aqueles dois “representantes de duas espécies tão distantes”²²⁷ como um ritual de mútuo reconhecimento, através do qual humano e alienígena constroem suas identidades pessoais, lado a lado. Ransom é convidado a viver entre aqueles seres – chamados *hrossa* – e, com o tempo, passa a compreendê-los e a se compreender a partir de suas visões de mundo. Aliás, é o encontro com estes estranhos seres que gera em Ransom qualidades tão necessárias ao humano: coragem, desprendimento, fidelidade, nobreza, humildade, caridade, paz e fé²²⁸. Ao perceber tais qualidades nos *hrossa*, Ransom se questiona sobre a raça humana e sobre seu jeito de ser.

²²⁴ Ibid., p. 51

²²⁵ Ibid., p. 70

²²⁶ Ibidem, p. 71

²²⁷ Ibidem, p. 72

²²⁸ Isso se revela, por exemplo, na caçada ao *hnakra*, monstro aquático que, no livro, representa uma grande ameaça aos *hrossa*. Se antes, Ransom nunca entraria de livre vontade numa expedição dessa natureza, agora “conseguiria ir até o fim. Era necessário, e o necessário sempre era possível.

Por fim, começou a lhe ocorrer que não eram eles, os *hrossa*, que eram um engima, mas sua própria espécie. Que os *hrossa* tivessem esse tipo de instinto era ligeiramente surpreendente; mas como era possível que os instintos dos *hrossa* se assemelhassem tanto aos ideais não atingidos daquela espécie tão remota, o Homem, cujos instintos eram diferentes em termos tão deploráveis? Qual era a história do Homem?²²⁹

O convívio com os *hrossa*, contudo, teve curta duração. Numa caçada ao *hnakra*, uma criatura aquática que é uma verdadeira ameaça, Hyoui, o *hrossa* que acompanha Ransom, é assassinado por um tiro da arma de Weston. Aconselhado por outro *hrossa*, Whin, e buscando obedecer à voz do *eldil*, uma espécie de ser angelical que havia ordenado que ele fosse até Meldilorn encontrar-se com o Oyarsa, Ransom prossegue sua jornada. No caminho, encontra-se com Augray, um *sorn*, que o auxilia a chegar até seu destino: a ilha de Meldilorn, com suas flores gigantescas e douradas, seus riachos de água azulada e a enorme quantidade de *eldila*, os servos invisíveis de Oyarsa que, apesar disso, podiam ser percebidos como “variações ínfimas de luz e sombra que não podiam ser explicadas por nenhuma alteração no céu”²³⁰.

Em Meldilorn, Ransom encontrou-se com a única das três espécies racionais existentes em Malacandra que ainda não havia conhecido: os *pfifltrigg*, seres semelhantes a insetos ou répteis que adoravam trabalhar com metais e construção de engenhocas. É nesse momento que a história de Ransom atinge seu ponto central, caracterizado por dois momentos cruciais. O primeiro é a visão da escultura do Sistema Solar com os *Oyarsas* de cada mundo representados por desenhos sobre cada um dos planetas (todos, exceto seu próprio mundo: Thulcandra, o planeta silencioso²³¹). E o segundo momento é o encontro revelador com o Oyarsa de Malacandra, que completa o restante do livro, e sobre o qual se baseia grande parte da concepção de redenção da narrativa. A imagem vista por Ransom é explicada pelo Oyarsa: “Thulcandra é o mundo que não conhecemos. Somente ela está fora dos céus, e nenhuma mensagem provém dela.”²³². E a razão

Mas talvez houvesse algo no ar que ele agora respirava que estava começando a operar uma mudança nele ou então fosse por causa da companhia dos *hrossa*.” (LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 104)

²²⁹ LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 99-100

²³⁰ *Ibid.*, p. 148

²³¹ Cf. LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 151-152.

²³² *Ibid.*, p. 164.

desse silêncio reside no fato de que o seu Oyarsa tornou-se torto, causando mal aos mundos criados.

Não o deixamos à solta por muito tempo. Houve uma guerra tremenda, e nós o expulsamos dos céus e o prendemos no ar do seu próprio mundo, como Maleldil nos ensinou. Lá ele sem dúvida permanece até agora, e nada mais nós sabemos daquele planeta: ele é silencioso.²³³

O livro termina com uma conversa entre Ransom e o Oyarsa sobre as ações que Maleldil realizou para redimir Thulcandra: “existem entre nós histórias de que ele teria tomado decisões estranhas e ousado coisas terríveis, na luta com o Torto em Thulcandra.”²³⁴

Também nesse ponto da narrativa, os reais objetivos do cientista Weston são revelados: fazer com que a raça humana sobreviva à entropia do universo a qualquer custo, mesmo que seja a perda da própria humanidade e o assassinato de outras raças. Aos olhos do Oyarsa, Weston é um *hnau* torto, um Não-Homem, tema que será desenvolvido no segundo volume da série: *Perelandra*.

Este livro marca o início da comunicação entre Ransom e os Oyarses do Céu Profundo, que serve de base para as próximas histórias.

2.4.2. Perelandra

O segundo volume da Trilogia, *Perelandra*, foi escrito em 1943. Sua narrativa começa em primeira pessoa: o próprio Lewis surge como um personagem que vai ao encontro de Ransom, em sua casa, para tratar de assuntos relacionados aos Oyarses e às viagens interplanetárias. No caminho, enfrenta uma barreira, uma “muralha invisível de resistência”²³⁵, posta pelos *eldila* tortos de nosso mundo que desejam impedir o que está prestes a acontecer. Ao encontrar-se com Ransom, Lewis descobre que este está para ser enviado por Maleldil até Vênus (*Perelandra* na língua nativa), para cumprir um propósito até então desconhecido. Essa viagem marcaria o início de uma nova fase do Sistema Solar,

²³³ Ibid., p. 165. Há, aqui, uma possível analogia com o texto de Apocalipse 12.7-9: “Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e seus anjos; todavia, não prevaleceram; nem mais se achou no céu o lugar deles. E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos.”

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 10

o Campo de Arbol, o que talvez significasse que o isolamento de Thulcandra estaria chegando ao seu fim.

A viagem para Perelandra foi feita num estado de suspensão de consciência, no interior de uma espécie de caixão celestial, algo que Ransom não conseguiu descrever plenamente. Ao chegar em Perelandra, Ransom encontrou-se num mundo aquático, de ilhas flutuantes como colchões lançados nas águas ao sabor das marés, um mundo de cores e prazeres inimagináveis (um “prazer excessivo”²³⁶, para usar a expressão de Ransom), onde um novo Éden se repete. Lá, Ransom encontrou a Dama Verde, que, juntamente com o Rei, constituíam os únicos habitantes do planeta. As conversas travadas com a Dama revelaram que ela estava em constante relação com Maleldil, e, por vezes, suas respostas a Ransom se faziam acompanhar da clara “sensação de que não era ela, ou não ela sozinha, que tinha falado.”²³⁷. Tal sensação produzia uma postura de reverência e temor em Ransom, a clara percepção de que estava na presença de Alguém além da Dama. Em suas conversas, Ransom também descobriu que havia uma lei específica para a Dama e o Rei de Perelandra: poderiam visitar a Terra Fíxa (o continente) mas não poderiam dormir nesta terra. Descobrir que o mundo de Ransom era constituído em sua maior parte por terras fixas, onde todos dormiam, causou um grande espanto na Dama.

- Onde isso há de acabar? – disse a Dama, falando mais consigo mesma que com ele. – Fiquei tão mais velha nestas últimas horas que toda a minha vida antes me parece só o caule de uma árvore, e agora eu sou como os ramos que se abrem em todas as direções. Eles estão se separando tanto que mal consigo aguentar. Primeiro aprendi que ando de um bem para o outro com meus próprios pés... esse já foi um bom avanço. Mas agora parece que o bem não é o mesmo em todos os mundos: o que Maleldil proibiu em um mundo Ele permite em outro. (...) O próprio Maleldil acaba de me dizer. (...) Mas Ele não está me dizendo por que nos impôs essa proibição.²³⁸

É justamente em torno dessa proibição aparentemente sem sentido que o restante da narrativa se desenrola. Weston, o cientista do livro anterior, chega a Perelandra, onde submete sua vontade e razão ao diabo, sendo possuído por ele²³⁹, na tentativa de fazer a Dama (que representa a Eva daquele mundo) desobedecer as ordens de Maleldil, e assim reproduzir a Queda num outro mundo. Há um

²³⁶ Ibid., p. 41

²³⁷ Ibid., p. 81

²³⁸ Ibid., p. 93

²³⁹ Ibid., p. 123

interessante paralelo com o processo de tentação conforme registrado em Gênesis 3. Grande parte do livro é constituída por discussões filosóficas e teológicas entre Ransom, a Dama Verde e Weston, reconhecido agora como um Não-Homem²⁴⁰.

No final da narrativa, Ransom percebe que precisa se envolver numa luta física com Weston, luta esta que culmina na morte do cientista. Ransom sobrevive ao combate mas com inúmeros ferimentos. Durante um longo tempo, Ransom permaneceu à margem do rio junto da boca da caverna na qual havia travado sua batalha com Weston, “comendo, dormindo e despertando só para comer e dormir de novo. (...) Foi uma segunda infância, na qual ele foi amamentado pelo próprio planeta Vênus.”²⁴¹. Já restaurado, caminhou em direção à Terra Fixa onde foi recepcionado por dois *eldila*: o Oyarsa de Malacandra e o de Perelandra. O momento revela-se solene; trata-se do nascimento do mundo, o dia do amanhecer, no qual, “pela primeira vez, duas criaturas dos mundos inferiores, duas imagens de Maleldil que respiram e procriam como os animais subirão aquele degrau no qual seus ancestrais [os de Ransom] caíram e se sentarão no trono do que deveriam ser.”²⁴². A Dama e o Rei são recebidos pelos *Oyarses* e por todos os animais de Perelandra e a eles é dado o governo do mundo, para que eles “deem nomes a todas as criaturas, conduzam todas as naturezas para a perfeição. Fortaleçam os mais fracos, iluminem os mais escuros, amem a todos.”²⁴³.

Por fim, “a história atinge lindamente o clímax em uma visão da Grande Dança do universo, na qual se entrelaçam todos os padrões dos humanos e de outras vidas”²⁴⁴ e na qual o centro de tudo é o próprio Maleldil.

2.4.3. Uma força medonha

Publicado em 1945, embora tenha sido escrito em 1943, *Uma força medonha* retorna aos temas já apresentados nos outros livros da Trilogia, mas numa ambientação bem distante da ficção científica. Na verdade, trata-se de um conto de fadas moderno para adultos, conforme se afirma no subtítulo da obra. Mais uma vez, a escolha desse gênero – conto de fadas – vinculado ao termo

²⁴⁰ Ibid., p. 160-161

²⁴¹ Ibid., p. 251

²⁴² Ibid., p. 266-267

²⁴³ Ibid., p. 280

²⁴⁴ DURIEZ, Colin, **Manual prático de Nárnia**, p. 155

adulto, demonstra a compreensão de Lewis sobre este gênero fantástico como uma espécie de literatura que não deveria ser interpretada como algo restrito ao universo infantil.

Uma força medonha é, sem dúvida, a mais complexa narrativa que compõe a *Trilogia Cósmica*. Neste terceiro volume, Lewis aborda inúmeros temas, desde críticas a um determinado sistema educacional, limitador e mecanicista, bem presente em sua época (postura que já havia adotado em outras de suas obras) até a afirmação da insuficiência da visão moderna, racionalista e cientificista, como maneira de se perceber o mundo. É, como afirma Lewis no prefácio, “uma história incrível sobre a perversidade” e como esta afeta a vida de “algumas pessoas de profissão normal e respeitável.”²⁴⁵. Um exemplo dessa crítica lewisiana é o maltrato dado aos animais, prática constante das forças opostas a Maleldil, personificadas numa instituição científica (o Instituto Nacional de Experiências Coordenadas²⁴⁶), que possui como base ideológica o “espírito moderno” tão criticado por Lewis. Aliás, o centro da narrativa situa-se numa Universidade.

Também é revelador que a epígrafe escolhida por Lewis para este último livro da série tenha sido uma frase de Sir David Lindsay descrevendo a Torre de Babel: “A Sombra de uma força medonha com quase dez quilômetros de extensão.”. Em seu livro, bem como na narrativa bíblica, a tecnologia torna-se símbolo do orgulho humano e do abandono de Deus que acaba ocasionando, na narrativa de Lewis, uma desumanização crescente, caracterizada pelo desprezo pelo próximo, sobretudo os mais fracos e necessitados.

Além do próprio Ransom, apresentado como o Líder Supremo em quem os traços de uma realeza verdadeira se evidenciavam²⁴⁷, os protagonistas da história são Mark e Jane Studdock, um casal que experimenta sérias crises em sua relação, e Dick Devine, o mesmo que havia raptado Ransom em *Além do planeta silencioso*, agora apresentado como Lorde Feverstone. A narrativa divide-os em campos diferentes: de um lado, permanecem Ransom e seu grupo como aqueles interessados em servir a Maleldil e frustrar os planos dos *eldila* maus que habitam nosso mundo; de outro, Devine e seus asseclas, destituídos de todo traço de

²⁴⁵ LEWIS, C.S., *Uma força medonha*, p. IX (prefácio)

²⁴⁶ Em inglês, NICE: National Institute of Coordinated Experiments.

²⁴⁷ LEWIS, C. S., *Uma força medonha*, p. 195-196

humanidade, buscam implementar seus planos de governar a Grã-Bretanha e, posteriormente, o mundo, os outros planetas e, por fim, todo o universo. Para atingir esse objetivo, exterminam todos os que são considerados supérfluos, utilizando as pessoas comuns como escravos ou sujeitando-as à viviseção em nome da ciência. Compreendem-se a si próprios como deus, um deus criado pelo homem que “finalmente ascenderá ao trono do universo. E governará para sempre.”²⁴⁸. Mark e Jane acabam por escolher lados diferentes nessa disputa: Mark aproxima-se de Devine e seu grupo, buscando os benefícios sociais e financeiros do Instituto, enquanto Jane é acolhida na casa onde vivem Ransom e seus companheiros.

A narrativa é construída sobre um clima de suspense e horror cada vez maior e cada vez mais intensamente percebido pelos protagonistas. A chegada de Merlin, o mago das sagas arturianas, acrescenta à história um elemento querido por Lewis: um vínculo com a mitologia antiga, com suas perspectivas mais integradoras e mais relacionadas à cosmovisão medieval que Lewis tanto apreciava.

À medida em que Mark mergulha nos horrores do Instituto, mais deseja retornar à sua vida anterior. Aliás, é interessante perceber que, para Mark, o caminho de volta passa por livros repletos de histórias para crianças. Ao lê-los, Mark percebe que aquelas eram histórias boas, infinitamente melhores que as histórias de adultos para as quais havia se voltado, depois do seu décimo aniversário²⁴⁹. Eram histórias que abordavam as antigas e boas tradições, que ele havia aprendido a repudiar em sua permanência no Instituto, mas que agora eram-lhe preciosas. Nesse sentido, vale perceber que, para Lewis, o “tornar-se adulto” normalmente é associado a uma condição de perda de mistério, de intelectualismo frio e rígido. Em *Uma força medonha*, o “tornar-se adulto” é apresentado como sinônimo de vida fútil e vazia, sem conteúdo. Ao lembrar sua vida, o protagonista Mark percebe o quanto assumia interesses em coisas que achava aborrecidas e negava seus próprios gostos em nome de assumir uma identidade de adulto que, na realidade, não era sua. E à medida em que Jane se relaciona com os personagens vinculados a Ransom, mais se percebe sensível à sua própria

²⁴⁸ Ibid., p. 250

²⁴⁹ Ibid., p. 521

consciência e à voz de Maleldil que povoa de encantamentos (alguns assustadores!) o mundo que a cerca.

Uma força medonha termina de forma surpreendente. Primeiro, os deuses descem à Thulcandra: os Oyarses dos planetas do Sistema Solar (Campo de Arbol) vão ao encontro de Ransom e Merlin, fazendo-os provar as mais intensas sensações e elaborar os mais profundos pensamentos. Trata-se da preparação de Merlin para os momentos finais da narrativa. Estes ocorrem no confronto de Merlin com os integrantes do Instituto Nacional de Experiências Coordenadas – uma instituição científica anti-cristã, estruturada segundo ideologias modernas – que sofrem o juízo divino ao perderem a capacidade de se comunicarem uns com os outros, numa verdadeira reprodução do episódio bíblico da torre de Babel (cf. Gn 11.1-9). Lewis deixa claro o motivo desta punição: “*Qui Verbum Dei contempserunt, eis auferetur etiam verbus hominis*”, que, traduzido do latim, significa: “Aqueles que desprezaram a Palavra de Deus, deles também será tirada a palavra dos homens”²⁵⁰.

No capítulo seguinte, abordaremos o tema da redenção a partir de uma perspectiva teológica e histórica. Nosso objetivo será compreender como a redenção foi interpretada nos diferentes momentos da história do cristianismo para, então, relacionar tudo isso à obra ficcional de C. S. Lewis, e mais especificamente, uma de suas mais interessantes obras: a *Trilogia Cósmica*.

²⁵⁰ LEWIS, C. S., *Uma força medonha*, p. 507

3

A redenção: abordagem histórico-teológica

Para interpretar adequadamente o sentido da morte de Jesus, é preciso ver a cruz como consequência histórica de sua vida, pois nenhuma interpretação dessa morte poderá prescindir da sua pessoa e do seu agir.

Geraldo Luiz Borges Hackmann

Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões.

2ª Coríntios 5.19

A redenção é um tema central à teologia e à própria fé cristã. De fato, no cerne da mensagem evangélica reside a boa nova de que “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões.” (cf. 2ª Co 5.19). Permanecer fiel a esta mensagem é a vocação da igreja pois toda a sua realidade se constrói sobre o firme fundamento do amor do Pai que enviou seu Filho para doar-se à sua criação a fim de tornar realidade palpável e concreta na história a vontade salvífica de Deus, substrato da própria criação. Portanto, já a criação revela-se como espaço salvífico²⁵¹.

Esta mensagem de redenção – repleta de um conteúdo tão significativo, especialmente para nosso tempo de relações rompidas e frágeis, estabelecidas sob a coerção do medo e do egoísmo – recebeu interpretações diversas ao longo da história. Pois fé e cultura se interrelacionam constantemente, e nem sempre de forma harmoniosa. Interpretações distintas surgiram deste encontro e leituras

²⁵¹ Perceber a criação como espaço salvífico é postura recente na teologia cristã. Contudo, tal percepção se baseia profundamente no texto bíblico, relido a partir de uma perspectiva mais integradora e menos refém de uma interpretação dualista e limitadora. De fato, “o mesmo Deus que intervém em certos acontecimentos da história de indivíduos e do povo de Israel para manifestar o seu desígnio salvífico, cria o mundo e o homem. Criação e salvação são dois aspectos reveladores do amor de Deus. E, como consequência, a união entre a fé no Deus salvador e a fé no Deus criador é realizada mediante uma relação de integração-inclusão, sendo, assim, rejeitada a visão dicotômica entre o Deus criador e o Deus salvador.” (RUBIO, Alfonso Garcia, **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**, p. 175). A partir desta compreensão, tão solidamente alicerçada nos textos bíblicos, abre-se um novo e produtivo espaço de reflexão dos temas que envolvem a redenção, a salvação, o mal, o pecado humano e o caráter do Deus que se revela em Jesus Cristo. A este respeito, cf. também a obra de QUEIRUGA, Andrés T.. **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. São Paulo: Paulus, 1999. Voltaremos, posteriormente, a essa obra.

hermenêuticas diferentes revelaram o colorido da fé cristã: uma unidade que reside na diversidade de discursos²⁵².

Esta relação entre fé e cultura, delineada pela expressão inculturação da fé, é ponto essencial para o cristianismo, pois a fé nele proclamada nunca é pura, antes, “toda fé é necessariamente fé inculturada”²⁵³. De fato, cada contexto cultural reinterpreta a palavra original da fé cristã a partir de suas próprias necessidades e características. Toda a produção teológica ocorre na história; aliás, o cristianismo é uma religião histórica justamente por sua capacidade de se inculturar. Porque é experiência humana, a experiência da fé, do encontro salvífico com Deus, sempre é previamente interpretada.

Poderíamos questionar: por que é importante refletir sobre esta relação entre fé e cultura? Dentre tantas razões, pode-se citar a percepção de que todo tempo histórico – inclusive o atual – não é eterno. É a mudança sócio-cultural que leva a igreja a se adaptar. Para os homens, não existe a verdade pura, neutra, não culturalizada do evangelho, pois ela sempre é a verdade expressa dentro de uma matriz cultural específica. Uma vez que esta matriz cultural está em constante mudança, torna-se necessário compreender a experiência com Deus e sua expressão como historicamente condicionadas²⁵⁴.

²⁵² A pluralidade teológica presente no texto neotestamentário exemplifica esta relação entre fé e cultura. “Por essa razão”, afirma Kümmel, “a tarefa de uma Teologia do Novo Testamento não pode consistir primeiramente em apresentar opiniões do Novo Testamento como um todo, em forma de um sumário. (...) a tarefa de uma teologia do Novo Testamento poderá consistir unicamente em permitir que cada escrito, ou grupos de escritos, manifeste cada qual a sua voz, e somente então perguntar pelo que estes têm em comum entre si”, constatando suas diferenças. (cf. KÜMMEL, Werner Georg, **Síntese teológica do Novo Testamento**, p. 33). Contudo, é importante perceber que há, em meio à essa diversidade, uma unidade de fé, viva e concreta, em Jesus de Nazaré e na sua mensagem salvífica. A este respeito, cf. CULLMANN, Oscar, **A formação do Novo Testamento**, p. 117-121. De fato, “a razão da pluralidade não reside só na pluralidade dos ouvintes e situações, mas na própria causa: Jesus Cristo tem muitos lados, e nenhuma cristologia por si só consegue apreender toda a ‘plenitude de Cristo’ (Ef 4,13). Em toda a sua variedade elas têm, portanto, um referencial comum, um fundamento real anterior a elas, sobre o qual estão postadas e o qual não foram elas que criaram: Jesus de Nazaré, o crucificado e Ressurreto. (...) Esse referencial comum e esse fundamento criador de unidade conferem aos diversos símbolos e concepções uma unidade fundamental...”. Cf.: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume 1**, p. 291.

²⁵³ MIRANDA, Mario de França, **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**, p. 63. Sobre este tema, ver também TAVARES, Sinivaldo S. (org.). **Inculturação da fé**. Petrópolis: Vozes, 2001. Tratando da relação entre a fé expressa sob a forma de concílios e dogmas e a cultura, diz Paul Gilbert: “Evidentemente, é grande o risco de reduzir o dado da fé ao que é possibilitado pelas estruturas culturais que a acolhem. Esse risco, porém, é compensado por uma operação inversa que recria a cultura à luz da fé.” (cf.: GILBERT, Paul, **Introdução à teologia medieval**, p. 60).

²⁵⁴ Cf. MIRANDA, Mario de França, **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**, p. 69.

De fato, a fé cristã, compreendida como resposta à iniciativa salvífica de Deus, é sempre mediada por elementos dados na cultura humana. A reflexão sobre esta revelação é sempre posterior e sempre hermenêutica. Daí afirmar-se que toda linguagem religiosa é simbólica; remete a algo transcendente que só é percebido porque se revelou, antes, na história humana. Daí poder afirmar-se, também, que a impossibilidade da linguagem em apresentar Deus – como que engaiolado porque definido/confinado – faz necessariamente parte do labor teológico. Todas as falas humanas sobre Deus fracassam em defini-lo. Contudo, tal fracasso expõe não a impossibilidade de se ter relacionamento com Deus, mas sim que esse relacionamento ocorre no silêncio humano diante da revelação divina. A revelação é sempre divina, mas sua percepção é humana. De fato, “a inculturação é a própria encarnação da fé na cultura de seu portador desde sua primeira expressão. Nesse sentido, não existe evangelho senão inculturado.”²⁵⁵

Tudo isso se resume na afirmativa: não existe um “crer no vácuo”; crer sempre é dado por uma representação – a expressão da fé – e esta representação é sempre histórica e contextualizada, sendo, portanto, mutável. Novos desafios obrigam a retornar à fonte dos evangelhos para elaborar novas propostas. As transformações sociais, culturais, políticas, econômicas e religiosas que marcam nosso tempo exigem que

a compreensão da salvação de Jesus Cristo, sempre única e a mesma, deva ser proclamada *de modo novo* para poder ser captada, entendida, acolhida e vivida por nossos contemporâneos. Pois só assim essa salvação poderá ser significativa e pertinente para hoje. A ação salvífica de Deus continua tão generosa hoje como no passado, pois Deus é fidelidade e misericórdia. Mas o gesto divino não é facilmente detetado e valorizado por causa da linguagem arcaica que o expressa. Daí a necessidade de proclamar essa salvação numa *linguagem condizente*.²⁵⁶

Vale ressaltar que, desde seus primeiros séculos, a igreja cristã esforçou-se para “comunicar de maneira significativa, no mundo cultural helênico, a Boa-Nova cristã da salvação mediante Jesus Cristo”²⁵⁷. Esse esforço, obviamente, não se deu sem dificuldades, crises e o estabelecimento de doutrinas que buscavam refletir a fé em Jesus em novos ambientes sócio-culturais.

²⁵⁵ KONINGS, Johan, **Inculturação da fé no Novo Testamento** in: TAVARES, Sinivaldo S. (org.), **Inculturação da fé**, p. 14

²⁵⁶ MIRANDA, Mario de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 10.

²⁵⁷ RUBIO, Alfonso García, **Superação do dualismo entre criação e salvação**, in MÜLLER, Ivo (org.), **Perspectivas para uma nova teologia da criação**, p. 212.

A partir dessas premissas anteriormente expressas, iremos analisar o tema da redenção e seu desenvolvimento teológico no decorrer da história cristã. O objetivo é perceber como diferentes contextos sócio-histórico-culturais atuaram sobre a compreensão da fé cristã no fazer teológico da igreja. Do ambiente de fé vivido pela igreja apostólica às perspectivas próprias da pós-modernidade houve diversos aprofundamentos desse tema. Todas as releituras feitas, porém, tiveram como fonte o encontro entre a experiência de Deus e a experiência da cultura na qual se vive a fé.

3.1

Do cristianismo primitivo à teologia medieval

É à luz da salvação cristã que entendemos por que fomos criados, por que Deus entrou em nossa história, por que temos a esperança de uma eternidade feliz, como palavra definitiva no fim de nossa caminhada nesse mundo.

Mário de França Miranda

Também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos, agora, a reconciliação.

Romanos 5.11

A teologia presente nos textos do Novo Testamento foi elaborada a partir de conceitos já existentes no judaísmo e na cultura helênica que foram reinterpretados a partir da fé em Jesus ressuscitado, reconhecido como o Cristo de Deus. Nesse sentido, as afirmações teológicas sobre a salvação e redenção, presentes nos textos neotestamentários, possuem como pano-de-fundo a compreensão do judaísmo a respeito desses temas, embora, certamente, o Novo Testamento amplie e resignifique alguns desses conceitos.

Para Israel, o lugar de atuação do Deus que salva é a sua história. Deus se apresenta na narrativa veterotestamentária como aquele que ouviu o seu povo clamar e desceu para libertá-los, a fim de os conduzir a uma boa terra, que “mana leite e mel” (cf. Êx 3.7-8). O conceito de redenção que surge daí é o de uma “libertação em sentido real, corporal, social e econômico; portanto, ela diz respeito não só à interioridade ou – inicialmente ela nem tem este sentido – ao

além.”²⁵⁸; trata-se de uma “salvação, não individual, mas nacional e comunitária, e completamente terrestre.”²⁵⁹. Ela alcança sua concretude histórica nas relações fraternas e libertadoras que deveriam caracterizar todo Israel: porque foi escravo no Egito, não pode haver entre o povo espaço para opressão e injustiça entre os irmãos (cf. Lv 25.17)²⁶⁰.

No decorrer da história de Israel, o Deus que salva e redime foi vinculado a um lugar fixo: Jerusalém e o Templo. É lá – e exclusivamente lá – o local de acesso à redenção de Deus, sinalizada e percebida nos sacrifícios realizados ininterruptamente. “No Templo de Jerusalém se desenvolve uma atividade expiatória altamente dispendiosa”²⁶¹, que tornou-se uma constante ameaça ao conteúdo verdadeiro que deveria caracterizar a relação com Deus. Pois no lugar do amor, praticaram-se sacrifícios e em número tal que os profetas denunciam este sistema como fuga de uma real conversão a Deus e ao próximo. O Proto-Isaiás, por exemplo, reprova a liturgia do culto, pois esta tornou-se abominação, aborrecimento e razão de cansaço para Deus (Is 1.13-14), uma vez que a vida e o culto eram separados por uma ruptura de indiferença e injustiça em relação ao outro, sobretudo aos mais pobres e necessitados (órfãos e viúvas)²⁶². De forma mais radical ainda, Amós denuncia o culto como algo inteiramente rejeitado por Deus (Am 5.21-23) e, com refinada ironia (Am 4.4-5), descreve a rotina dos sacrifícios feitos nos templos como uma “falsa segurança religiosa”²⁶³ que não

²⁵⁸ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 223.

²⁵⁹ MIRANDA, Mario de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 17.

²⁶⁰ Aliás, segundo o Levítico, a terra pertence a Deus e é doada ao ser humano por pura iniciativa e graça divina. Nesse sentido, “Deus é o doador último da terra. Por isso, ela terá sempre um caráter de terra de trabalho e não deverá ser objeto de especulação imobiliária” (cf. REIMER, Haroldo & REIMER, Ivoni Richter, **Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia**, p. 96). Vincula-se, aqui, o tema da redenção/salvação de Deus à força profética do jubileu, tradição relacionada a Jesus no evangelho de Lucas (cf. Lc 4.16-21). A este respeito, cf.: REIMER, Haroldo & REIMER, Ivoni Richter, **Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia**, p. 113-124, e BOSCH, David J., **Missão transformadora: mudanças de paradigma da teologia da missão**, p. 141-147.

²⁶¹ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 226.

²⁶² Cf. Is 1.17. “Príncipes de Sodoma” e “povo de Gomorra” são os vocativos utilizados por Isaiás para se referir ao povo de Israel. Talvez fosse interessante lembrar que o pecado de Sodoma é apontado no texto bíblico como soberba, fartura de pão e próspera tranquilidade às custas da misericórdia para com o pobre e necessitado (Ez 16.49).

²⁶³ SICRE, José Luis, **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 240.

livrará Israel da experiência de encontro com Deus que promove verdadeira conversão (Am 4.12). Como afirma Sicre:

Estes versículos nos demonstram o equívoco do homem quando tenta procurar a Deus nos santuários. Pensa que o espaço sagrado é o único lugar em que pode encontrá-lo. E Amós diz claramente que não é lá. É preciso interessar-se por Deus, procurá-lo. Mas lá onde ele está: não em ermidas longínquas, mas no meio do próximo. Por isso, a única forma de encontrá-lo é “amando o bem e instaurando a justiça nos tribunais” (5.15). Todo o resto é pura fuga, busca inútil, que reflete no fundo um autêntico desinteresse por Deus.²⁶⁴

Aos poucos, a palavra profética vai deixando mais claro: o amor de Deus por seu povo irá gerar sua conversão. Por si mesmo, Israel é incapaz de se redimir. De fato, um povo que “não gosta da palavra do Senhor” (Jr 6.10) só pode ser salvo por uma iniciativa puramente divina. Por isso, as perspectivas proféticas do período pré-exílico sobre o pecado de Israel e a sua não-conversão serão complementadas, já durante o exílio babilônico, pelo anúncio do perdão que Deus, por livre graça, decide fornecer aos seres humanos. “Curarei a sua infidelidade”, diz o Senhor por meio do profeta, “eu de mim mesmo os amarei, porque a minha ira se apartou deles.” (Os 14.4). Assim, o próprio Deus revela-se não como o castigador de Israel, incapaz de perdoar, mas antes como o seu redentor (cf. Is 43), como aquele que, por ser Deus e não homem²⁶⁵, pode voltar-se mais uma vez àqueles e àqueles que o haviam rejeitado.

Se os seres humanos são incapazes de se converter, Deus precisa perdoá-los por sua própria iniciativa e transformá-los em seu íntimo: “Dar-vos-ei um coração novo e porei um espírito novo em vosso íntimo” (Ez 36,36), de modo que eles façam a vontade de Deus não mais com base numa exigência vinda de fora, e sim pela mais íntima motivação própria. (...) Aqui se dá a entender: *o perdão apresentado sem o pressuposto de uma penitência e o novo relacionamento com Deus introduzido no próprio coração humano são, a rigor, a salvação.*²⁶⁶

No Novo Testamento, toda essa vertente profética é aplicada a Jesus de Nazaré e à sua mensagem: o reino de Deus. De fato, a teologia neotestamentária acerca da redenção é gerada a partir da vida, morte e ressurreição de Jesus,

²⁶⁴ SICRE, Jose Luis, **Profetismo em Israel**, p. 393.

²⁶⁵ Revelação clara do caráter amoroso de Deus é encontrada, mais uma vez, em Oséias 11.8-9. Depois de denunciar a falta de fidelidade de Israel, Deus exclama com paixão: “Como te deixaria, ó Efraim? Como te entregaria, ó Israel? Como te faria como a Admá? Como fazer-te um Zeboim? Meu coração está comovido dentro de mim, as minhas compaixões, à uma, se acendem. Não executarei o furor da minha ira; não tornarei para destruir a Efraim, porque eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti; não voltarei em ira.”.

²⁶⁶ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 227-228 (grifo do autor).

reconhecido como o Cristo de Deus. Dito de outra forma: a fonte da teologia do Novo Testamento é Jesus de Nazaré. Este fato, por si só, já traz para a produção teológica uma grande responsabilidade, a saber: não desvincular a salvação trazida por Cristo da mensagem do reino de Deus que Ele proclamou entre os seres humanos, mensagem esta que acrescenta conteúdo específico e essencial à essa salvação²⁶⁷. Assim, falar de salvação cristã é falar do reino de Deus anunciado por Jesus e a chegada desse reino implica na realização do projeto salvífico de Deus para com sua criação. Exemplo desta realidade encontra-se na oração ensinada por Cristo aos seus discípulos: o clamor pela vinda deste reino faz surgir na existência humana uma realidade na qual o nome de Deus é santificado, sua vontade é cumprida, o pão é partilhado, as ofensas são perdoadas, e o mal é afastado (cf. Mt 6.9-13). Compartilhando das compreensões dos profetas do Antigo Testamento, a fé cristã deixa claro: esse reino é reino de Deus, e tem nele seu último e mais central sentido.

*O senhorio de Deus é pura iniciativa divina, vinda, solicitude e proximidade do próprio Deus. Não se pode fazê-lo chegar por meio de atividades humanas (cumprimento da Torá, emprego da violência, etc.); só se pode “acolhê-lo como uma criança” enquanto puro presente gracioso (Mc 10,15 par.; Lc 15,11-32; Mt 20,1-15), para se deixar libertar e comprometer por ele.*²⁶⁸

Esta libertação promovida pela chegada do reino de Deus sempre se faz acompanhar por um comprometimento historicamente concreto com suas propostas. Sendo assim, é importante ressaltar que a fé que surge do evangelho não é mera representação, morta e estéril, de doutrinas, mas antes ação, práxis, que se insere na vida cotidiana das pessoas. Para a fé cristã, o elemento central não é que ela se explicita, mas sim que penetre na vida das pessoas. O amor de Deus – “Deus é amor” (cf. 1ª Jo 4.8) – se revela na relação e no ato salvífico de Deus para com sua criação, ato plenificado em Jesus. Em termos bíblicos, isso significa dizer que o amor se liga à práxis de forma íntima e perfeitamente

²⁶⁷ Não é demasiado lembrar aqui a necessária articulação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé pois “o Novo Testamento nunca separa o Jesus terreno, o Jesus da etapa de serviço, do Jesus glorificado. Trata-se sempre do mesmo Jesus Cristo, vivendo, isso sim, duas etapas diversas da sua existência.” (RUBIO, Alfonso Garcia, **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**, p. 18). Nesta mesma obra, Garcia Rubio apresenta as consequências de uma separação dualista entre o Jesus histórico e o Cristo da fé (p. 20-23). Sobre o dualismo na concepção do ser humano, cf.: RUBIO, Alfonso Garcia, **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**, p. 95-114.

²⁶⁸ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 244 (grifo do autor).

harmônica. Falar do amor cristão é falar da prática da justiça que caracteriza o reino de Deus. E isso constitui a fé e a salvação que surgem do evangelho. Nas palavras de Mário de França Miranda,

A fé cristã é profundamente *positiva e otimista*. Sem desconhecer o pecado, a tendência egocêntrica presente no ser humano, as consequências desastrosas do egoísmo, ela afirma primariamente a Boa Nova de um Deus que nos ama e nos aceita, que se alegra em nos perdoar, que se revela como amor e misericórdia, suplantando assim o pecado humano. Ser cristão não é se carregar de novas obrigações, que viriam a se juntar às muitas que já temos. Ser cristão é viver as inevitáveis tensões da nossa condição humana de modo diferente, a saber, com fé, esperança e amor, iluminados e fortalecidos por Deus.²⁶⁹

É neste ambiente e sob esta perspectiva que o tema da redenção – compreendido como “o agir salvífico e justificador de Deus em favor dos seres humanos”²⁷⁰ – foi sendo desenvolvida na teologia cristã. De fato, toda a vida da igreja, suas atividades pastorais, suas teologias, suas liturgias, enfim, tudo relacionado a ela encontra sentido na salvação de Deus revelada em Jesus. Porque foi redimida pelo amor infinito do Pai, a igreja pode agora voltar-se, em amor e serviço, a este Deus-Agape revelado em seu Filho.

Por isso, a redenção-salvação cristã não gera passividade. Antes, impele a uma resposta de amor ao Pai e ao próximo. “Aquele que me ama”, diz Jesus no evangelho joanino, “guarda os meus mandamentos” (cf. Jo 14.23) e estes mandamentos são preenchidos pelo amor. É por esse amor ao outro – por esse amar uns aos outros assim como Cristo nos amou – que se é reconhecido como discípulo de Jesus (cf. Jo 13.34-35) e que se experimenta a sua salvação. Portanto, a salvação desafia o ser humano a tornar-se como Jesus, a assumir em sua própria vida cotidiana o caráter de Cristo, a humanizar-se na relação com Deus e com o próximo. E, sobretudo, a enxergar Deus com os olhos de Jesus: como o Pai amoroso e misericordioso à porta de casa, esperando a volta do filho querido que havia se perdido (cf. Lc 15.20).

A redenção no Novo Testamento está firmemente baseada em Jesus Cristo que, pleno da experiência do Espírito de Deus, revela-se como o caminho que vincula em si mesmo a verdade e a vida do Pai (cf. Jo 14.6). Este caminho passa pela encarnação, pelo fato de que a Palavra se fez carne, suor e lágrimas. Assim,

²⁶⁹ MIRANDA, Mário de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 11.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 110.

na encarnação se realiza o modo de ser de Deus entre nós. Jesus é o revelador de Deus para os seres humanos e quem vê a Jesus também encontra o Pai (cf. Jo 14.9). Olhar para Jesus, portanto, é perceber como Deus é, age, sente, chora, se alegra, compartilha alegria do reino e sofre junto conosco as dores do sofrimento humano. Como diz José M^a Castillo, “não se conhece a Deus elevando-se acima do humano ou fugindo da humanidade, mas procedendo exatamente no sentido contrário. Deus é conhecido e encontrado no que é próprio do ser humano”²⁷¹. Nesse sentido, tudo o que ajuda homens e mulheres a serem humanos – isto é, todo processo de humanização do ser – provém de Deus e constitui sua vontade salvífica e redentora.

A fé cristã nasce desse encontro-experiência salvífica com Jesus, revelador de Deus. Tal salvação “atinge as diversas situações de sofrimento vividas pelo ser humano.”²⁷² Sua amplitude é delimitada pelas dimensões do próprio reino de Deus; a chegada deste reino com Jesus é marcada pelos sinais de sua presença, manifestados na pregação e atitudes do Cristo. Assim, “se eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós.” (Mt 12.18). O mesmo evangelista Mateus nos informa que “Jesus percorria toda a Galiléia, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino e curando toda sorte de doenças e enfermidades entre o povo.” (Mt 4.23). Jesus não se contenta em apenas falar sobre a chegada do reino de Deus, mas ocupa-se em demonstrar a presença libertadora desse reino, especialmente entre aqueles e aquelas que eram, a priori, excluídos do convívio social e da prática religiosa de seu tempo: publicanos, samaritanos, mulheres, crianças, pecadores, ladrões, cegos, aleijados, leprosos... enfim, todos os que, por uma razão ou outra, sentiam-se desligados da ação salvífica de Deus são convidados por Jesus à mesa do banquete diante do Pai. Há vida – e vida em abundância! – na presença do Deus de Jesus. A salvação do Senhor, para Jesus, é plena e traz à luz uma nova realidade querida por Deus: uma salvação aberta a todos e a todas, refletida no perdão que precede a conversão e que a torna possível²⁷³.

²⁷¹ CASTILLO, José M^a, **Deus e nossa felicidade**, p. 29.

²⁷² MIRANDA, Mario de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 19.

²⁷³ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 245. Jerome Murphy-O'Connor desenvolve este tema afirmando que, ao receber pecadores à sua mesa, Jesus “declara simbolicamente que os pecadores seriam admitidos à salvação *ainda que permanecendo pecadores*. (...) Jesus poderia ter dito: ‘Deus te perdoa aqui e de

Uma compreensão dessa natureza acerca da salvação encontra sua sustentação na experiência de Deus vivenciada pelo próprio Jesus. A imagem de Deus que Jesus apresenta é a do Pai – Abbá – amoroso, misericordioso, bondoso e reconciliador. Desta imagem de Deus depende toda a mensagem salvífica proclamada por Jesus. Porque é Pai, Deus certamente dará o Espírito Santo a todos os que lho pedirem (Lc 11.13); aliás, Deus deu seu reino ao pequenino rebanho (Lc 12.32), e os benefícios de sua criação alcançam a todos indistintamente (Mt 5.45). Porque é misericordioso, Deus não se cansa de expressar misericórdia e nem repudia o filho que volta para casa depois de ter dissipado os bens da família numa vida torpe (Lc 15.11-32). E porque é reconciliador, Deus não deseja fazer descer fogo do céu para consumir os que rejeitam sua palavra (Lc 9.51-56).

Essa compreensão de Deus gera consequências: antes de tudo, todo espaço de desumanização, que leva o ser humano a perder a possibilidade de se interiorizar, de enxergar dentro de si, de perceber suas próprias crises e, quiçá, arrepender-se de suas escolhas gananciosas e egoístas, é excluído como lugar não destinado à criação. Desumanizar-se, nesse sentido, é fechar-se à ação salvífica de Deus e acolher o mal. Como bem expressa Pagola:

Deus não vem destruir os romanos nem aniquilar os pecadores. Chega para libertar a todos do poder último do mal. Esta batalha entre Deus e as forças do mal para controlar o mundo não é um “combate místico”, mas um enfrentamento real e concreto que acontece constantemente na história humana. O reino de Deus abre caminho lá onde os enfermos são resgatados do sofrimento, os endemoninhados se veem libertados de seu tormento e os pobres recuperam a dignidade. Deus é o “animal”: procura “destruir” tudo o que causa dano ao ser humano.²⁷⁴

Além disso, a experiência de Jesus com Deus, percebendo-o como Abbá, não é “exclusiva, e sim inclusiva: todas as pessoas devem chegar a um relacionamento filial análogo com Deus”²⁷⁵. Esse relacionamento é resultado da salvação/redenção libertadora de Deus, em Jesus, a todos os seres humanos,

maneira incondicional, por isso é natural que em troca te arrependas e emendes os teus caminhos’. Mas aquilo que ele de fato disse a um cobrador de impostos, o pecador arquetípico, foi simplesmente ‘Segue-me’ (Mt 9,9). Ele não fez nenhum pedido para restituição ou propósito de emenda. Mateus/Levi foi aceito a partir do momento em que respondeu, e a união ficou selada com uma refeição partilhada (Mt 9.9-11).” (cf.: MURPHY-O’CONNOR, Jerome, **Jesus e Paulo: vidas paralelas**, p. 85-86, grifo do autor).

²⁷⁴ PAGOLA, José Antônio, **Jesus: aproximação histórica**, p. 125.

²⁷⁵ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 252.

impedindo-os de se aprisionarem nos calabouços da autojustificação culpabilizadora e paralisante diante do Senhor.

A partir da experiência com essa salvação de Deus, a igreja cristã primitiva desenvolveu sua teologia e sua pastoral sobre a vida. O pano de fundo de sua pregação foi dado pela clara certeza de que

a salvação do ser humano é o próprio Deus. A plenitude de sua existência, o sentido último de sua realidade, a realização total de suas potencialidades e anseios é Deus, não somente como recompensa na outra vida, mas já no interior da história da humanidade e da existência do indivíduo.²⁷⁶

Obviamente, a plenitude da salvação de Deus é vivenciada na história e, por isso, tal salvação recebeu diferentes tematizações ao longo do desenvolvimento do cristianismo. Mas sempre se retornou à mesma fonte: Deus e sua vontade salvífica. Pois é Deus quem envia a igreja ao encontro de dois mundos: o das pessoas que a cercam e o das percepções que existem dentro dela mesma. Estes dois mundos desafiam a igreja a experimentar e viver, de forma encarnacional, a salvação e a redenção cristãs.

Na época Patrística (séculos II ao VII), período especialmente marcado pelo encontro entre a fé cristã e a filosofia helênica, houve novos desdobramentos sobre o tema da redenção. A Patrística teve o desafio de traduzir para o mundo helênico a mensagem salvífica do Evangelho. Além de compreender e dialogar com o mundo helênico, a teologia patrística precisou aprender a usar a filosofia, isto é, pensar filosoficamente, tanto para o anúncio da mensagem da fé quanto para apresentar o valor da fé cristã diante das construções filosóficas helenísticas. Este encontro entre a filosofia e a teologia – vivenciado tanto de forma positiva quanto negativamente – provocou um forte impacto na maneira de se pensar em Deus e, por consequência, em sua criação e vontade salvífica.

Neste período, por razões de ordem sociocultural surgiram duas tipologias da salvação: a oriental, segundo a qual salvação vincula-se à divinização do ser humano, unido ao Verbo divino pela encarnação; e a ocidental, mais vinculada aos textos da paixão e morte de Jesus na cruz. O destino trágico de Jesus foi compreendido à luz das teologias veterotestamentárias sobre o Servo de Javé²⁷⁷.

²⁷⁶ MIRANDA, Mario de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 20.

²⁷⁷ Para uma apresentação dessa figura nos textos da Bíblia hebraica (o *Ebed Jahweh*) bem como do seu desenvolvimento no cristianismo primitivo, cf.: CULLMANN, Oscar, **Cristologia do Novo Testamento**, p. 75-112. Sobre o tema também vale a pena conferir a excelente análise feita em

Na teologia judaica, especialmente desenvolvida no Dêutero-Isaías, esta figura é aquela que sofre no lugar do outro, e seu sofrimento-substitutivo é capaz de gerar uma aliança entre Deus e seu povo.

O *Ebed* é o Servo de Deus que sofre. Substitui-se, por seu sofrimento, um grande número de homens que deveriam sofrer ao invés dele. Outro traço essencial é que a aliança concluída por Deus com seu povo é restabelecida graças à obra substitutiva do *Ebed*. Este é, pois, o mediador desta aliança. Será, pois, necessário pensar nestes dois pontos quando tratarmos de Jesus como o *Ebed Iahweh*.²⁷⁸

Essa substituição vivenciada por meio do sofrimento do Servo ocorre já durante o ministério de Jesus²⁷⁹. Jesus é o “cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”, expressão que se torna moldura do testemunho de João Batista sobre Jesus e seu batismo no evangelho joanino (cf. Jo 1.29,35). De igual modo, a teologia paulina afirma com toda clareza que “Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras” (1ª Co 15.3), indicando com essa partícula “por”, e à luz do restante de sua teologia, que a morte de Jesus representou o ápice de toda uma vida vivida “para o Pai, numa entrega filial, e para os irmãos, no amor-serviço e na solidariedade.”²⁸⁰. As palavras e os gestos de Jesus revelam sua vida de entrega e serviço, aberta à possibilidade do sofrimento, como vivência do significado do Servo de Javé. Pois Jesus, “subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz” (cf. Fp 2.6-8). Na última ceia, “o fato de ele oferecer de modo destacado o pão único e

RUBIO, Alfonso Garcia, **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**, p. 125-134.

²⁷⁸ CULLMANN, Oscar, **Cristologia do Novo Testamento**, p. 80.

²⁷⁹ Cullmann relaciona diversas passagens do Novo Testamento nas quais, resolvidas as questões relacionadas à autenticidade dos ditos de Jesus, transparecem vínculos entre as ações de Jesus e os textos do Antigo Testamento sobre o Servo de Javé. Dentre esses, recebem especial destaque os textos relacionados ao batismo de Jesus nos evangelhos sinóticos. Nos relatos de Marcos 1.9-11, Mateus 3.13-17 e Lucas 3.21-22 a mesma expressão se repete: “Este é meu filho amado, em quem a minha alma se compraz”. Trata-se do início do cântico do Servo extraído de Isaías 42.1. Nesse sentido, para a fé cristã, o batismo de Jesus já é interpretado como momento em que o próprio Jesus adquire “a convicção de ser aquele que deveria assumir o papel do *Ebed* (...) Os judeus vão em busca de João Batista a fim de serem batizados *por seus próprios pecados*. Jesus, por sua vez, no momento de ser batizado como todo o povo, ouve uma voz celestial que lhe anuncia implicitamente: “Tu não serás batizado por teus pecados, mas pelos de todo o povo, porque tu és aquele cujo sofrimento expiatório pelos pecados de outros foi predito pelo profeta.” Cf. CULLMANN, Oscar, **Cristologia do Novo Testamento**, p. 94.

²⁸⁰ RUBIO, Alfonso Garcia, **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**, p. 126.

fazer circular seu *próprio* cálice entre todos”²⁸¹ revelam seu desejo mais íntimo de doar-se em prol da mensagem salvífica do reino de Deus. Por isso, permanece como possibilidade hermenêutica bastante plausível afirmar que “Jesus – a partir de sua atitude fundamental de estar aí para os outros – pudesse dar à sua morte iminente um sentido salvífico.”²⁸²

Então, a morte de Jesus – sobretudo em vista de seu comportamento na última ceia – não podia ser um acontecimento meramente casual. Agora, mediante recurso a Is 53 (LCC), ela foi entendida como morte do justo que, vicariamente, produz expiação, sem que a ideia do sacrifício cúltico influísse nisso. Portanto, no mais extremo amor do Jesus moribundo havia acontecido o mais extremo (auto-) investimento do amor de Deus (aos inimigos) para dentro da humanidade que se alheara dele, e, neste sentido, havia acontecido expiação escatológica a partir de Deus. (...) Com isso a expiação efetuada no Templo fora ultrapassada de uma vez por todas.²⁸³

Fundamental aqui é perceber que toda a vida de Jesus é lida a partir dessa perspectiva salvífica. A morte de Jesus não é divorciada da sua vida de entrega, primeiramente a Deus, e também aos homens, mulheres e crianças de seu tempo, especialmente os mais desfavorecidos pela religiosidade judaica. Mesmo na teologia paulina permanece essa unidade entre o Jesus que proclama o reino e o Jesus ressuscitado, centro da pregação de Paulo²⁸⁴.

²⁸¹ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 255 (grifo do autor).

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Ibid., p. 270-271 (grifo do autor).

²⁸⁴ A este respeito, ver o esclarecedor artigo de Verner Hoefelmann para quem, apesar de à primeira vista não haver qualquer relação entre a pregação de Paulo e a tradição sinótica sobre Jesus, estas lacunas “não deveriam impedir-nos de enxergar os numerosos pontos de contato” presentes entre os dois. Em seu artigo, Hoefelmann aborda as reminiscências históricas do ministério de Jesus presentes na pregação de Paulo: “Jesus é descendente de Davi (Rm 1,3). Veio ao mundo como filho de mãe humana e esteve inserido no mundo judaico (Gl 4,4). Possuía irmãos (1 Co 9,5), um dos quais se tornou testemunha da ressurreição (1 Co 15,7) e líder da comunidade de Jerusalém (Gl 1,19;2,9,12). Fez-se servidor dos circuncisos (Rm 15,8). Esteve cercado por um grupo de doze discípulos (1 Co 15,5), dois dos quais (Cefas/Pedro e João) são nominalmente mencionados (Gl 1,18;2,9). Na noite em que foi traído, celebrou uma ceia de despedida (1 Co 11,23-25). Sofreu a morte ignominiosa da cruz e foi sepultado (Gl 3,1; 1Co 2,2; 15,4). Seu comportamento terreno é fonte de estímulo ou imitação para os cristãos (1 Co 11,1; 2Co 10,1; Rm 15,2s)”; as referências paulinas explícitas às palavras de Jesus (1Co 7,10-11 – cf. Mc 10,9-12; 1 Co 9,14 – cf. Lc 10,7; 1 Co 11.23-25 – cf. Lc 22,19-20); e as alusões à doutrina de Jesus (1 Ts 5,1 – Mc 9,50; 1 Ts 5,15 e Rm 12,17 – cf. Mt 5,38-48; Rm 12,14 – Lc 6,27-28; Rm 13,8-10 e Gl 5,14 – cf. Mc 12,28-31; Rm 14,13 – Mc 9,42; Rm 14,14 – Mc 7,15; Rm 16,19 – Mt 10,16; 1Co 13,2 – cf. Mc 11,23; 1 Ts 5,2 – Mt 24,43). Além de tudo isso, para este autor, “Paulo, assim como Jesus, também encara o presente como tempo fundamentalmente marcado pela incipiente ação salvífica-escatológica de Deus.”. Cf.: HOEFELMANN, Verner, **“Tudo faço por causa do evangelho”:** **Paulo e a boa-nova de Jesus Cristo** in: AQUINO, Marcelo Fernandes (org.), **Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança**, p. 81-83.

Nesse sentido, a morte de Jesus manteve uma continuidade com sua vida de entrega ao outro. Porém, “o crescente afastamento do tempo de Jesus e, sobretudo, o contexto mental do Ocidente, dominado por *categorias morais e jurídicas*”²⁸⁵ acabou por divorciar esses eventos: de um lado, sobressaiu-se a morte e o sacrifício de Jesus, encarado como reparação à falta humana diante de um Deus infinitamente digno cuja lei foi quebrada pelo ser humano; de outro, a atenção teológica afastou-se gradativamente da narrativa histórica de Jesus, de sua vida e ministério. Transparece, portanto, em ambas as tipologias, tanto a oriental como a ocidental, uma crescente desvalorização da vida histórica de Jesus e uma ênfase cada vez mais intensa no valor de sua morte na cruz.

A concentração soteriológica na morte de Jesus leva à conclusão de que sem cruz não haveria redenção, ou de que Jesus nasceu apenas para morrer por nós, aparecendo sua existência histórica como mera preparação ou pressuposto para sua morte, que é, na verdade, o que, de fato, nos salva. Nesta teoria conhecida como da “satisfação vicária” (Jesus morreu por nós e em nosso lugar), que teve em Sto. Anselmo sua sistematização mais acabada, a humanidade de Jesus surge como o agente principal da nossa salvação.²⁸⁶

Antes, porém, de abordar mais detidamente esta teoria – cuja elaboração mais completa foi dada por Sto. Anselmo, teólogo que marca o início da Escolástica – é importante dar um passo atrás nesse retrospecto histórico e apresentar o desenvolvimento na teologia cristã da doutrina do pecado original²⁸⁷. O nome que normalmente é ligado a essa doutrina é o de Sto. Agostinho. Contudo, torna-se necessário perguntar, como faz Bernard Sesboué, se “foi Agostinho que ‘inventou’ o pecado original?”²⁸⁸ e “qual era a doutrina do pecado nos séculos que o precederam?”²⁸⁹. As respostas a essas questões ajudarão a refletir sobre este tema tão importante à questão da redenção e salvação cristãs. Segundo Sesboué,

A história da doutrina do pecado original pode ser delimitada em três etapas principais: de santo Agostinho ao fim da Idade Média; depois, nos tempos modernos, da Reforma até o Augustinus de Jansênio (1640); enfim, o período

²⁸⁵ MIRANDA, Mario de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 23.

²⁸⁶ Ibid., p. 23-24.

²⁸⁷ Para uma excelente abordagem histórica sobre o tema, com perspectivas teológicas, cf.: DELUMEAU, Jean, *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*, p. 461-535 (volume 1). Para uma competente e completa análise histórica-teológica, cf.: SESBOUÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 133-227.

²⁸⁸ SESBOUÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 133.

²⁸⁹ Ibidem.

contemporâneo, do fim da Segunda Guerra Mundial aos anos que seguem o concílio Vaticano II.²⁹⁰

A doutrina do pecado original certamente deve sua elaboração ao momento de crise provocada pelo pelagianismo²⁹¹, em especial em relação ao sacramento do batismo aplicado às crianças.

Contra os pelagianos, Agostinho defende um pecado de origem entendido como falta hereditária para todo descendente de Adão, com a consequência penal da condenação eterna para aqueles que dela não são libertados por Jesus Cristo. Segundo essa perspectiva, ele lia tanto a encarnação do Filho de Deus como o costume da Igreja de administrar o batismo até mesmo às crianças.²⁹²

É, portanto, em função do pelagianismo e sua polêmica criada por volta do ano de 411 d.C. que as compreensões agostinianas sobre o pecado original tomam forma, e antes dessa polêmica Agostinho “não teria afirmado claramente a existência de um verdadeiro pecado hereditário”²⁹³ no ser humano. Por essa razão, é preciso realizar um “novo exame do pensamento de Agostinho a fim de situar sua interpretação.”²⁹⁴. Isso também exige “uma nova avaliação da doutrina cristã, influenciada por Agostinho em numerosos setores da fé, da teologia e da ação pastoral.”²⁹⁵.

Vale dizer que “Pelágio de forma alguma afirma que o ser humano seria salvo graças às suas obras ou seus méritos próprios”²⁹⁶, mas deseja que seus ouvintes, já cristãos e salvos, levem a sério sua profissão de fé, isto é, pratiquem atos que, oriundos do livre-arbítrio humano, revelem um compromisso com a prática do bem. Por outro lado, para Pelágio, não há razão para incluir na oração o

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ O pelagianismo tem sua origem vinculada a Pelágio, “um monge inglês ou, talvez, irlandês de excelente reputação, grande erudição e zelo moral” que “parece ter-se impressionado grandemente com o baixo padrão moral que predominava em Roma e haver-se esforçado diligentemente por disseminar a ideia de um comportamento ético mais severo. (...) Pelágio afirmava a liberdade da vontade humana. Sua posição é bem expressa na frase: ‘Se eu devo, eu posso.’ (...) Negava, por conseguinte, qualquer ideia de pecado original herdado de Adão, afirmando que todos os homens têm agora a capacidade de não pecar. À semelhança dos estóicos em geral, reconhecia que a maioria dos homens são maus. O pecado de Adão deixara-lhes mau exemplo, que havia sido prontamente seguido pelos demais homens. Daí necessitarem quase todos de ser restaurados à retidão, o que se consegue mediante a justificação pela fé somente, através do batismo, graças à obra de Cristo. Desde Paulo e até Lutero, ninguém deu mais ênfase à justificação pela fé somente. Depois do batismo, o homem tem pleno poder e dever de observar a lei divina.” (cf. WALKER, W., **História da igreja cristã**, p. 240-241).

²⁹² SESBOÛÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 135.

²⁹³ Ibid., p. 138.

²⁹⁴ Ibid., p. 135.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ HILBERATH, Bernd Jochen, **Doutrina da graça in: SCHNEIDER, Theodor (org.), Manual de dogmática: volume II**, p. 22.

pedido de perdão de pecados e o amparo nas tentações: “o perdão é, com efeito, imotivado, e o apoio divino de nada serve para a boa vontade, que é suficiente para obedecer fielmente.”²⁹⁷. Dito em outros termos, a liberdade do ser humano, dádiva de Deus, era capaz de, por si só, recusar o mal e o pecado. A teologia pelagiana se apóia em duas afirmações muito claras e, em si mesmas, muito convincentes: a justiça de Deus e a liberdade do ser humano. Se Deus é justo, então não pediria nada impossível ao ser humano, “sua Lei é acessível ao homem”²⁹⁸, e a noção de um pecado original, hereditário, estaria na contramão de sua própria vontade revelada no texto bíblico²⁹⁹. Por isso, “em sua relação com Deus, cada homem parte do início: cada homem é um novo Adão para si mesmo.”³⁰⁰. Além do mais, afirma a concepção pelagiana, o ser humano em sua liberdade é plenamente capaz de, independente da ajuda e da graça divinas, optar pelo bem, de cumprir a boa lei de Deus. É exatamente contra essa compreensão que Agostinho se posiciona. Segundo Gonzalez, para o bispo de Hipona,

(...) o pecado é uma realidade tão poderosa que se apossa da nossa vontade, e enquanto estamos em pecado não nos é possível querer – querer verdadeiramente – nos livrar dele. O máximo que conseguimos é uma luta entre o querer e o não querer, que só serve para nos mostrar a impotência da nossa vontade contra ela mesma. O pecador somente pode querer o pecado.³⁰¹

Ou ainda: para Agostinho, o pecado não representava apenas um ato isolado, “decidido pela vontade, e a pecaminosidade não é *apenas* uma tendência onerante, porém dominável, superável ética e asceticamente e sim uma verdadeira escravidão sob um desejo egoísta e contrário a Deus.”³⁰². Todo ser humano encontra-se vinculado ao pecado de Adão desde o nascimento e, por isso, todos precisam ser libertados pela redenção de Cristo. Através de sua própria

²⁹⁷ GILBERT, Paul, **Introdução à teologia medieval**, p. 47.

²⁹⁸ SESBOÛÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 143.

²⁹⁹ “A alma que pecar, essa morrerá”, diz Deus por intermédio de Ezequiel (capítulo 18). Realça-se, neste capítulo, a noção de uma responsabilidade pessoal diante do Senhor. Paul Tillich, em sua apresentação de Pelágio, afirma que, para este último, “o pecado de Adão é apenas de Adão; não pertence à raça humana como tal. Nesse sentido, não há pecado original. (...) A simples dependência de Adão não nos faz pecadores.” Contudo, como diz Tillich, Pelágio deixa de levar em conta a “ênfase cristã na universalidade trágica do pecado, considerando-o o destino da raça humana.” Cf. TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 136.

³⁰⁰ SESBOÛÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 143.

³⁰¹ GONZALEZ, Justo L., **A era dos altos ideais: uma história ilustrada do cristianismo, volume 4**, p. 174.

³⁰² HILBERATH, Bernd Jochen, **Doutrina da graça in: SCHNEIDER, Theodor (org.), Manual de dogmática: volume II**, p. 23.

experiência, descrita no belíssimo texto de suas Confissões³⁰³, Agostinho chegou à conclusão de que antes do pecado original, “Adão podia não pecar; depois dele, porém, não podemos mais não pecar se a graça não nos ergue e não nos sustenta.”³⁰⁴. A concepção antropológica de Agostinho esclarece esse ponto: em sua natureza pervertida, “o homem não se encontra mais na condição de natureza como ela foi criada por Deus.”³⁰⁵. Mesmo que obedecesse à Lei, a liberdade humana tornar-se-ia espaço para a soberba diante de Deus nos moldes do fariseu da parábola de Jesus (cf. Lc 18.9-14). Por isso, o ser humano depende inteiramente da graça de Deus para querer e fazer o bem. Daí ser um argumento central em Agostinho a “confissão da universalidade da redenção”³⁰⁶, ideia presente em todo o Novo Testamento pois “Cristo veio salvar todos os homens sem exceção. É um dos principais artigos da fé cristã. Isso supõe que todos os homens se encontrem numa situação fundamental de pecado.”³⁰⁷. Daí também a necessidade do batismo das crianças.

A raiz desse pecado original é o orgulho. Nas palavras de Paul Tillich, “o homem queria ser autônomo e dirigir a própria vida. Com isso, amou-se a si mesmo erradamente e se desligou do amor devido a Deus”³⁰⁸. E é justamente este amar-se a si mesmo erradamente que constitui a atitude de orgulho, “começo de todo pecado”³⁰⁹.

Com efeito, ele [o orgulho] é, no homem, a perversão da imagem de Deus. Em vez de aderir a Deus na humildade e no amor, aceitando receber tudo o mais dele, o ser pecador quer se apropriar dos dons de Deus como se ele não os devesse senão a si mesmo: a alma “recusando ser semelhante a Deus por Deus, mas querendo ser por ela mesma o que é Deus, afasta-se de Deus.”. É esse o sentido da palavra da

³⁰³ Diz Agostinho: “A alma comanda o corpo, e este lhe obedece imediatamente; comanda-se a si mesma, e esta resiste. A alma ordena à mão que se mova, e a obediência é tão fácil que mal se distingue a ordem da execução. No entanto, a alma é espírito e a mão é matéria. A alma ordena que a alma queira; e, ainda que se trate da mesma alma, ela não obedece. Qual a origem dessa monstruosidade, e qual a sua razão? A alma ordena o querer; não ordenaria se não o quisesse; no entanto, não executa aquilo que ela mesma ordena. (...) Portanto, não é um absurdo querer em parte, e em parte não querer.” (AGOSTINHO, Santo, **Confissões**, p. 220). Essa crise da sua vontade em querer Deus e o pecado ao mesmo tempo fica patente em sua oração que antecede sua conversão à fé cristã: “Dá-me a castidade e a continência”, Agostinho pede a Deus, “mas que não seja para já”, completa (cf. AGOSTINHO, Santo, **Confissões**, p. 217).

³⁰⁴ GILBERT, Paul, **Introdução à teologia medieval**, p. 50.

³⁰⁵ SESBOÛÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 145.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 150.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 138.

³⁰⁹ SESBOÛÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 152.

serpente: “Sereis como deuses” (Gn 3,5), palavra que Agostinho interpreta como um convite a uma “perversa imitação de Deus”.³¹⁰

É à luz dessa compreensão de pecado que Agostinho enxerga a vida de Jesus, como a antítese de todo orgulho e avareza. Pois em Cristo encontram acolhida tanto a humildade como a pobreza. Por sua vez, o pecado de Adão trouxe consequências para a humanidade: a perda da graça, uma desordem da natureza e do desejo (concupiscência), um abandono à sua própria finitude, um pertencimento à “massa da perdição”, uma incapacidade herdada de fazer o bem, uma separação de Deus; enfim, um estado de pecado (originário em Adão) transmitido pela geração de filhos, “como uma doença contagiosa que afeta a natureza humana.”³¹¹. A única cura para esse mal é a redenção trazida por Jesus, sinal enfático da graça de Deus.

Especialmente a partir de Agostinho, a reconciliação trazida por Cristo foi unida à sua função como mediador entre Deus e os seres humanos. Assim, a “teologia ocidental acentuou na concepção de Cristo como mediador o papel de sua natureza humana, por meio da qual Jesus Cristo teria representado a humanidade perante Deus em sua obediência no sofrimento.”³¹². Contudo, essa afirmação não significa que, para grande parte da teologia desse período, a vida terrena de Jesus recebesse aspecto central na questão da reconciliação; antes, é a natureza humana de Jesus, e não tanto sua vida, que se torna importante aqui. Nesse sentido, “essa tipologia aparece como mais existencial (não ontológica), antropológica (não cósmica), pessimista (não pascal). Seu ponto de partida é a cruz (estaurocêntrica) e não a encarnação.”³¹³. Enfim, esta tipologia

reduz a ação salvífica de Deus a uma ajuda interna para vivermos corretamente, que nos é necessária pela impotência que experimentamos no uso de nossa liberdade. Aspectos importantes da realidade, como a dimensão social, política e histórica da humanidade, permanecem de fora. A comunidade primitiva não separava a morte e ressurreição de Jesus de sua história anterior, ao passo que essa tipologia dá a esta morte uma leitura jurídica, que também esvazia a vida de Jesus e que terá consequências negativas na soteriologia posterior.³¹⁴

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibid., p. 157.

³¹² PANNENBERG, Wolfhart, **Teologia sistemática: volume 2**, p. 563.

³¹³ MIRANDA, Mario de França, **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**, p. 24.

³¹⁴ Ibidem.

3.2

Da era medieval à modernidade

Não façamos de Deus um simples justiceiro, seria muito pouco. O mal não clama unicamente por vingança (é o olhar que se dirige ao culpado), ele clama sobretudo por compaixão (é o olhar dirigido à vítima).

Adolphe Gesché

Pois não me envergonho do evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do grego; visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá por fé.

Romanos 1.16-17

Nesse ponto, nosso objetivo é perceber como o tema da redenção de Deus foi compreendido durante a Idade Média até a modernidade. Abordaremos especialmente a Escolástica, teologia produzida durante a Idade Média. A título de necessária informação, vale lembrar que o epíteto “idade das trevas” atribuído a esse período corresponde a uma maneira pejorativa dos pensadores do Renascimento se referirem a esse momento histórico. Na verdade, esse título é injusto. Pois, afinal, é justamente nesse período que se desenvolvem as bases epistemológicas e de pensamento para a chegada do Renascimento. Como afirma Paul Gilbert:

Seria ingênuo, porém, pensar que a Europa teria adormecido no crepúsculo da Antiguidade e despertado na alva dos Tempos Modernos, enquanto a noite teria sido somente um parêntese vazio. Do ponto de vista da duração histórica, tais interrupções são insensatas.³¹⁵

Esse período foi marcado pela (re)descoberta e pela absorção dos escritos aristotélicos³¹⁶. A filosofia de Aristóteles encontrou espaço na teologia cristã na medida em que se aceitou a sua dialética como meio de se refletir sobre as questões de fé. Esta é compreendida como buscadora de inteligência, para usar a expressão de Santo Anselmo³¹⁷. Uma característica principal da teologia

³¹⁵ GILBERT, Paul, **Introdução à teologia medieval**, p. 12

³¹⁶ É importante ressaltar que essa afirmativa não corresponde a uma unanimidade na aceitação da filosofia aristotélica por parte de todos os pensadores da igreja. Antes, muitos resistiram ao uso de Aristóteles no labor teológico, como, por exemplo, São Boaventura. Cf., a respeito, GONZALES, Justo L., **A era dos altos ideais: uma história ilustrada do cristianismo, volume 4**, p. 142-144.

³¹⁷ Diz Anselmo: “Não pretendo, Senhor, penetrar em tua profundidade, porque meu intelecto não pode ser comparado com ela. O que desejo é entender, nem que seja de maneira imperfeita, a tua

escolástica é que sua prática é vinculada às escolas e universidades; busca-se, portanto, uma crescente sistematização e universalização do saber humano, incluindo, obviamente, o teológico.

É nesse período que Santo Anselmo sistematiza de forma mais acabada, especialmente em sua obra *Por que Deus se fez homem?*³¹⁸, uma concepção soteriológica denominada teoria da satisfação vicária, que influenciará profundamente a teologia e compreensão do ser humano nos períodos seguintes.

Em sua obra, Santo Anselmo se questiona se seria conveniente a Deus perdoar os pecados apenas por sua vontade misericordiosa, sem a restituição da honra tirada. Ele mesmo fornece a resposta: “Perdoar o pecado desta maneira não é outra coisa que não punir; e desde que não é justo cancelar o pecado sem compensação ou punição, se este não for punido, há desordem quando se descuida do castigo.”³¹⁹. Uma vez que Deus não pode deixar nada desordenado em seu reino – pois esta ordem foi estabelecida por Deus e “se o ser humano perturba ou destrói a estrutura correta da ordem da criação, ele desonra Deus, não lhe dá a honra que lhe é devida”³²⁰ – então torna-se necessário punir o pecado, fonte dessa desordem na criação. Não punir o pecado, segundo essa perspectiva, equivaleria a não diferenciar o pecador do não pecador, o que “não seria digno de Deus”³²¹, e tornar a injustiça “semelhante a Deus”, já que não estaria sujeita a nenhuma lei. Daí, prossegue a argumentação de Anselmo,

Considere estabelecido que, sem satisfação, isto é, sem pagamento voluntário da dívida, Deus não poderia nem deixar o pecado impune, nem o pecador alcançar a

verdade. Esta é a verdade que meu coração ama e crê. Não tento compreender para crer, mas creio, e por isto posso vir a compreender.” (cf.: GONZALEZ, Justo L., **A era dos altos ideais: uma história ilustrada do cristianismo, volume 4**, p. 127). Anselmo é considerado “o pai dos escolásticos” e sua teologia revela o modo que a escolástica elaborava suas reflexões teológicas. Para informações sobre sua vida, cf.: WALKER, W., **História da igreja cristã**, p. 334-335 e GONZALEZ, Justo L., **A era dos altos ideais: uma história ilustrada do cristianismo, volume 4**, p. 128-133; sobre seu pensamento, cf. especialmente: TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 166-173.

³¹⁸ Conforme o próprio Anselmo afirma, o objetivo deste livro, dividido em duas partes, é demonstrar “com argumentos peremptórios e independentes da revelação que ninguém pode se salvar sem Jesus Cristo” e que “a natureza humana foi criada para desfrutar algum dia em corpo e alma da bem-aventurança eterna; e que era necessário que este desígnio para o qual o homem foi feito fosse cumprido; mas que isto não pôde ser cumprido sem Deus ter-se tornado homem, e, portanto, que tudo que a fé nos ensina em relação a Cristo é algo necessário.” Cf.: ANSELMO, Santo, **Por que Deus se fez homem?**, p. 11.

³¹⁹ ANSELMO, Santo, **Por que Deus se fez homem?**, p. 49.

³²⁰ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 325.

³²¹ ANSELMO, Santo, **Por que Deus se fez homem?**, p. 49.

bem-aventurança, ou a que ele tinha antes de pecar. Sem isso, a humanidade não se restabelecia ao estado em que se encontrava antes do pecado.³²²

Porém, uma vez que a dívida do ser humano foi estabelecida contra Deus, o valor da satisfação deve ser medido pela honra do ofendido, isto é, o próprio Deus infinito. Por isso, já que a satisfação dessa dívida deve ser proporcional a este pecado, o pagamento do ser humano também precisa ser infinito. Sendo assim:

Só Deus mesmo pode efetuar essa satisfação. Contudo, é o ser humano que a deve: é necessário que o gênero humano “se levante por si e se reerga” e assim seja “inteiramente restaurado em sua dignidade” (II, 8). A única saída desse dilema é: “Assim, é necessário que um Deus-ser humano realize a satisfação” (II, 9). A encarnação é o pressuposto indispensável de uma satisfação adequada.³²³

Segundo Anselmo, reside nesta linha de argumentação a necessidade da encarnação: somente um ser humano poderia pagar a dívida a Deus (uma vez que foram eles que pecaram), porém somente Deus seria capaz de fazer isso (uma vez que essa dívida é infinita). Portanto, “somente quem for Deus e homem é que deve fazê-lo, pois enquanto Deus pode e enquanto homem *deve*. Somente o Deus-homem é capaz disso.”³²⁴. Assim, o sacrifício voluntário de Cristo, por ser infinito, pôde aplacar a ira justa de Deus contra o pecado.

Por detrás deste pensamento, legalista e quantitativo, percebe-se uma ideia bastante profunda: o pecado produziu uma tensão no próprio ser de Deus. Ele sentiu essa tensão. A teoria de Anselmo tornou-se popular porque as pessoas sentiam que o perdão dos pecados por Deus não era coisa fácil, da mesma forma como não é também fácil aceitar-nos a nós mesmos. Essas coisas só se tornam possíveis por meio de sofrimento e autonegação. Aí está o poder dessa doutrina da expiação de Cristo. (...) Essa teoria revela o sentimento de que sempre se deve pagar pelas culpas e que quando não podemos fazê-lo é Deus quem paga.³²⁵

Como consequência direta deste pensamento, a liturgia cristã enfatizou mais a crucificação do que a ressurreição, e “Jesus Cristo, em vez de conquistador do demônio, passou a ser a vítima de Deus.”³²⁶. E não só isso: devido ao estilo acentuadamente jurídico da lógica de Santo Anselmo, a encarnação de Jesus (vinculada a toda sua vida, ensinamentos, paixão, morte e ressurreição) de certo modo se esvazia de sua profundidade bíblica; “Cristo não entra realmente na situação pecaminosa da humanidade para mudá-la a partir de dentro, mas efetua o

³²² Ibid., p. 74-75.

³²³ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 326.

³²⁴ TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 173.

³²⁵ Ibid., p. 173-174.

³²⁶ GONZALEZ, Justo L., **A era dos altos ideais: uma história ilustrada do cristianismo, volume 4**, p. 132.

pagamento exigido”³²⁷, num esquema de dívida-pagamento substitutivo, e a “vida, atuação e sofrimento concretos (bem como a ressurreição) de Jesus são negligenciados.”³²⁸. Pela ênfase quase exclusiva na morte de Jesus, sua vida histórica concreta é lançada na periferia teológica. Essa compreensão, embora atenuada por alguns teólogos posteriores, tornou-se a forma que a maioria dos cristãos do Ocidente interpretava a redenção de Cristo.

Um dos principais teólogos desse período foi Tomás de Aquino (1225-1274), que procurou realizar uma aproximação entre a fé cristã e a filosofia aristotélica, interpretando-a “da maneira mais favorável possível à fé, esforçando-se para, ao mesmo tempo, distanciar-se do agostinismo comum. Para ele, a teologia não pode prescindir da razão humana.”³²⁹. Com Tomás, a teologia escolástica atinge seu ápice. Segundo ele, a filosofia e a fé não são opostas ou auto-excludentes. Na verdade, a filosofia segue o mesmo caminho da fé, embora vá até certo ponto. A filosofia seria, nesse sentido, serva da teologia. Assim, ao lado das verdades da fé, havia as verdades naturais teológicas, as quais podiam ser alcançadas pela razão humana. Esta pode, portanto, percorrer um pedaço do caminho em direção a Deus, embora o encontro com Deus só aconteça mediante a fé³³⁰.

No que diz respeito à redenção, Tomás de Aquino retoma a ideia de satisfação de Sto. Anselmo, mas faz correções a ela: para Tomás, Deus poderia ter libertado o ser humano do pecado sem qualquer satisfação, isto é, por pura misericórdia³³¹. Além disso, fornece um aspecto de centralidade e verdadeira eficácia ao “amor ativo, pessoal e a obediência a Deus”³³², presentes tanto na vida quanto na paixão de Jesus. Portanto, há mérito salvífico em toda a vida e ação terrenas de Jesus, pois estas revelam-se como sinal eficaz da revelação, através do qual “‘o ser humano percebe o quanto Deus o ama’ e o qual ‘nos provoca para o

³²⁷ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 326.

³²⁸ Ibid., p. 327.

³²⁹ GILBERT, Paul, **Introdução à teologia medieval**, p. 130.

³³⁰ Isso ocorre, por exemplo, na reflexão sobre a criação do mundo no tempo. A filosofia não pode afirmar essa ideia a não ser oferecendo alguns argumentos de probabilidade; já a teologia pode, por meio da fé, afirmar a criação do mundo (e do tempo, seguindo Agostinho) do nada e a sua temporalidade. Dito em outras palavras: a razão tem seus limites, suplantados pela fé.

³³¹ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 329.

³³² Ibid., p. 330.

amor (de Deus)', e neste amor acontece perdão e nele consiste a consumação da salvação humana.³³³ Nesse sentido,

O que se mostra constantemente é: *o elemento dominante na soteriologia de Tomás de Aquino é o amor de Deus, que determina a existência histórica de Cristo e nos conclama e move para corresponder-lhe em amor. A redenção está profundamente baseada no mistério do amor de Deus aos seres humanos e na radical e amorosa ligação de Cristo com os outros seres humanos. Jesus Cristo atua redentoramente sempre de tal modo que nos abre para a liberdade da fé e do amor. Ele trilha a via caritatis (o caminho do amor) e a inaugura para nós.*³³⁴

A maneira de se pensar em redenção cristã foi sendo desenvolvida também ao longo da Reforma Protestante. Para compreendermos esse movimento, é necessário saber ler os sinais da época que evidenciavam a forma de pensar e agir, característica do homem medieval. Nesse sentido, vale dizer que a grande marca do fim da Idade Média foi a ansiedade³³⁵. Esta sensação (que em Lutero recebe o nome de *anfechtung*³³⁶) se dava em pelo menos dois níveis. No primeiro caso, a ansiedade era provocada pelo medo diante da morte e do sofrimento. Numa época em que milhares de pessoas morriam devido à fome e à peste³³⁷, a visão da morte se manifestava em todos os aspectos da cultura medieval³³⁸: pinturas, esculturas, xilogravuras, e até mesmo os sermões traziam em si a idéia da morte, do sofrimento e do Juízo Final³³⁹. A ansiedade também se revelava na sensação de culpa diante de um Deus Santo e Todo-Poderoso, diante do qual não se poderia

³³³ Ibidem.

³³⁴ Ibid., p. 330-331 (grifo do autor).

³³⁵ TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 228

³³⁶ *Anfechtung* é uma palavra alemã que significa pavor, desespero, sensação de perdição e ansiedade. Muito mais que uma simples palavra, ela representa o estado de mente das pessoas da Idade Média. Isto se apresenta também no próprio Lutero.

³³⁷ No início do século XIV, a crise agrária era tão intensa que alguns recorreram ao canibalismo: em 1319, noticiou-se que cadáveres de criminosos eram tirados das forcas e comidos pelos pobres na Polônia (Cf. GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p.26). Vale lembrar que a Peste Negra dizimou 1/3 da população européia.

³³⁸ Diz Timothy George: “A visão da morte manifestava-se nos sermões e nas xilogravuras, assim como na pintura e na escultura daqueles tempos. As sepulturas eram frequentemente adornadas com imagens de cadáveres nus, com bocas escancaradas, punhos cerrados e entranhas devoradas por vermes. Uma das mais populares representações pictóricas foi a ‘dança da morte’. A morte, na forma de esqueleto, aparecia como uma figura dançante tragando suas vítimas. Ninguém podia escapar de suas mãos – nem o rico mercador, nem o corpulento monge, nem o pobre camponês. Em geral uma ampulheta era colocada num canto do quadro, a fim de lembrar a quem o contemplasse que a vida estava passando rapidamente.” (GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p. 27.

³³⁹ Por exemplo, durante dez dias seguidos, sete horas por dia, Ricardo de Paris, um frade franciscano, pregou sobre a morte, o juízo, o céu e o inferno; sua pregação foi feita no cemitério mais popular de Paris. Outro pregador, João Capistrano, levou uma caveira para o púlpito a fim de dizer à sua congregação: “Olhem e vejam o que restará de vocês!”. (cf.: GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p. 27.

esconder: “Deus se apresentava como um soberano todo-poderoso distante, sendo que por esforço humano era quase impossível conquistar sua clemência.”³⁴⁰

Contudo, uma das melhores descrições da mentalidade cultural da sociedade europeia nesse período foi apresentada por Jean Delumeau, em sua obra *O pecado e o medo*³⁴¹, que demonstra o processo de culpabilização que caracterizou o Ocidente, especialmente entre os séculos XIII ao XVIII. Segundo Delumeau, a principal característica desse momento histórico foi um intenso pessimismo antropológico, segundo o qual o maior inimigo a ser enfrentado pelo ser humano é sua própria natureza. Aliás, em virtude de interpretações soteriológicas advindas da doutrina do pecado original, o ser humano sem Cristo era considerado como parte do império de Satanás; este encontra-se “em toda parte, portanto também no coração de cada um”³⁴² que se posicionasse fora da graça divina. Tratava-se, de fato, de uma “religião da ‘ansiedade’”³⁴³, que mantinha a confissão como uma das mais importantes (senão a mais importante) funções medievais:

Deus envia três flagelos aos homens em punição de seus pecados, a fome, a guerra e a peste. Mas, entre todos, a fome, por mais grave que seja, é o menos terrível. Porque, enquanto a guerra e a peste atingem todos os homens sem discernimento, a fome poupa os padres: podemos então nos confessar antes de morrer; ela poupa os tabeliões: é possível então fazer seu testamento; ela poupa enfim os príncipes que asseguram salvação do Estado. Não é por acaso que o confessor é colocado aqui antes do tabelião e do príncipe, já que se trata daquele que abre e fecha as portas do paraíso. Ora, a única coisa que conta, afinal, é o amanhã e o além da morte.³⁴⁴

Os exemplos de pensamentos como este, citados nessa obra, são inúmeros e todos desenvolvem a mesma temática: culpa e medo; dívida e castigo; e, no dizer cotidiano, “Deus e o diabo na terra do sol”. A redenção, aqui, torna-se quase que incapacitada de realmente redimir o ser humano e livrá-lo do peso da condenação. Ilustram-no os diversos sermões, discursos, apologias, músicas e poemas religiosos, todos carregadores de uma “pastoral do medo”³⁴⁵ e culpabilização. Os pecados eram destilados em todas as suas possibilidades e contabilizados diante de um Deus permanentemente irado contra o pecador:

³⁴⁰ SCHNEIDER, Theodor, **Manual de dogmática, volume I**, p. 175

³⁴¹ DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. São Paulo: Edusc, 2003.

³⁴² DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), volume I**, p. 11

³⁴³ Ibid., p. 13

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ RUBIO, Alfonso Garcia, **A caminho da maturidade na experiência de Deus**, p. 188.

Um tratado intitulado *Quia circa confessionem* enumera 153 pecados de pensamento, de palavra, de ação e omissão. Um outro *Primo confitens debet* identifica 168 faltas e 106 deficiências pecaminosas. Um terceiro, *Confessio generalis exigit*, divide os pecados em função de sua oposição às virtudes e descobre assim 92 tipos de faltas. A interrogação do *Tractatum praesentem* divide o exame de cada um dos dez mandamentos a partir do quarto em três partes que comportam cada uma, em média, de oito a dez pecados.³⁴⁶

São listas exaustivas, extensas, e plenamente capazes de conduzir a um estado de tensão sempre constante todos e todas que delas se aproximassem com o objetivo de dar-lhes atenção obediente. O ser humano era visto pela lente da culpa e o mundo, pela lente da impureza. Mesmo a natureza era vista com desprezo pois lembrava a nostalgia do paraíso perdido do Éden e podia conduzir ao erro “pelos encantos enganadores e pelos aspectos risonhos das coisas deste mundo.”³⁴⁷ Estas compreensões sobre o mundo e o ser humano foram continuadas na tradição reformada. Calvino, por exemplo, considera o homem um apóstata, um símio, uma besta indomada e feroz, um esterco e uma sujeira e o mundo como um lugar no qual não se deve esperar nada, “a não ser batalha”³⁴⁸. Mesmo um ato como o casamento era visto, por Lutero, como um espaço para a pecaminosidade: “o dever conjugal”, afirma ele, “jamais é cumprido sem pecado.”³⁴⁹

Todo este pessimismo se deu em plena época da Renascença³⁵⁰ e denunciava uma percepção do pecado original levado até as últimas consequências. O pecado havia tornado impuro o mundo, no qual reinava, agora, a morte e o demônio. Assim, por exemplo, durante a época de Natal, por volta do século XVIII, os alunos dos Frades das escolas cristãs cantavam:

Adão decaído por seu crime
Tinha mudado nossa sorte
O mundo era a vítima
Do demônio e da morte³⁵¹

³⁴⁶ DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**, volume I, p. 383.

³⁴⁷ Ibid., p. 41

³⁴⁸ Ibid., p. 57-59

³⁴⁹ Ibid., p. 54

³⁵⁰ Cf.: DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**, volume I, p. 229-238

³⁵¹ DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**, volume II, p. 68

A morte era o centro do pensamento e era vista inclusive como lembrança da necessidade de se guardar a pureza. Delumeau cita uma trágica história que ilustra, de forma sinistra, esta questão:

O Pedagogo cristão de Philippe d’Outreman, depois de contar histórias de mortes súbitas, apresenta 12 “exemplos daqueles que se abstiveram de pecar pela lembrança da morte”, entre outros o de um padre do Hainaut que não cessava de pensar em uma mulher, já morta, porém, há três anos. Para superar essa tentação, ele acabou indo de noite ao túmulo da falecida e “enfiando-se lá dentro, aplicou suas narinas na carniça, tanto tempo quanto pode suportar o fedor que saía, mas no fim caiu para trás, meio como morto. Voltando a si, saiu de lá vitorioso, tanto que depois jamais sentiu qualquer agulhão na carne.”³⁵²

Além da morte, eram frequentes pregações e sermões sobre o inferno e o purgatório. Escrito em 1529, por Thomas More, *Súplica das Almas* ilustra a maneira como o purgatório era compreendido:

Se tendes pena dos cegos, não há ninguém tão cego quanto nós, que estamos aqui na escuridão, salvo as visões desagradáveis e repugnantes, até que venha algum conforto. Se tendes pena dos aleijados, ninguém é tão aleijado quanto nós, que não podemos colocar um pé para fora do fogo, nem temos nossas mãos livres para proteger nosso rosto das chamas. Finalmente, se tendes pena de qualquer homem em sofrimento, nunca conhecestes sofrimento comparável ao nosso, cujo fogo é muito mais ardente que o de qualquer outro lugar na terra e mais quente do que pareceria uma labareda pintada na parede. (...) Pensai então que longa noite nós, almas tolas, padecemos, em insônia, sem descanso, queimando e torrando no fogo por uma longa noite de muitos dias, de muitas semanas, de muitos anos juntos. (...) Nossos guardas são aqueles de quem Deus vos guarda – cruéis, espíritos malditos, ofensivos, invejosos e odiosos, inimigos aversivos e atormentadores maliciosos, cuja companhia é mais horrível e atroz para nós do que o sofrimento em si: e o tormento intolerável que nos infligem, por meio do que, de todas as maneiras, não cessam jamais de nos despedaçar.³⁵³

Obviamente, o resultado dessa visão de mundo não poderia ser outro que não o de uma sensação de culpa infinita diante da santidade de Deus. No desenrolar da Idade Média, houve diversas tentativas de aliviar essa culpa: havia a autoflagelação pública, com chicotes de couro; as peregrinações a lugares santos; as relíquias³⁵⁴; a veneração dos santos; a adoração da hóstia consagrada; a repetida reza do Pai Nosso; e as indulgências – artefatos ou documentos emitidos pela Igreja capazes de fornecer perdão a algum parente já falecido, retirando-o do purgatório e levando para o Paraíso. Como diz Timothy George,

³⁵² Ibid., p. 71.

³⁵³ GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p.30-31

³⁵⁴ Uma coleção bem significativa de relíquias vem do Príncipe Frederico: 35 pedaços da cruz verdadeira, um frasco do leite da virgem Maria, uma lasca da vara de Moisés e 204 partes dos corpos dos Sagrados Inocentes (mártires). Cf., a respeito: GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p. 28

se o pecador tivesse como pagar, ele poderia reservar uma doação para que se rezassem missas a seu favor após a sua morte. O Imperador Carlos V deixou uma provisão em dinheiro para que 30000 dessas missas fossem feitas após sua morte; já Henrique VIII, da Inglaterra, exigiu que fossem rezadas missas por ele enquanto durasse o mundo.³⁵⁵

Mas, sobretudo o que foi dito até aqui, talvez a principal causa dessa hiperculpabilização (para usar um termo de Delumeau), seja o desenvolvimento de uma imagem de Deus distorcida pelo medo e pela culpa. Bem diferente do Abbá de Jesus, o Deus desenvolvido pela teologia cristã desse período fazia, na prática (e na teoria de alguns teólogos!) a justiça punitiva de Deus sobrepor-se à sua misericórdia e bondade. Para usar a expressão de Delumeau, predominava a imagem de um Deus de “olhos de lince”, um Deus “infinitamente bom que, entretanto, pune terrivelmente”³⁵⁶ e que “se manifestaria como vingador, quando do final do mundo e do correspondente julgamento”³⁵⁷, mas cujo castigo já era inflingido ao ser humano no hoje. Segundo esta perspectiva, catástrofes naturais, epidemias, pestes, e inclusive o juízo final, tema de diversas obras de arte medievais, eram devidos ao rompimento da ordem estabelecida por Deus pelos seres humanos. O *leitmotiv*, usado para interpretar a vida e suas crises, era o Deus que, por não suportar o pecado, também não suportará o pecador por muito mais tempo: “Terrível coisa é cair nas mãos do Deus vivo!” (Hb 10,31)³⁵⁸.

O horizonte, sempre presente, do profundo desprezo pelo mundo atual, a insistência na enormidade do pecado humano, a imagem de um Deus irado e vingativo, em quem a justiça punitiva sobressai sobre a misericórdia, só podiam levar a uma enorme culpabilização (...) Esta superculpabilização é decorrente do fato de que a realidade do pecado foi muito mais ressaltada, na época estudada, do que a experiência do perdão. E isto em conexão, claro está, com a imagem prevalecente de Deus: justo e castigador em detrimento de sua bondade e misericórdia.³⁵⁹

Trata-se, nas palavras de Delumeau, de uma “falência da redenção”³⁶⁰, na qual o medo produz a culpa e esta alimenta o medo, num círculo vicioso cada vez

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), volume II**, p. 143

³⁵⁷ RUBIO, Alfonso Garcia, **A caminho da maturidade na experiência de Deus**, p. 191

³⁵⁸ DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), volume II**, p. 152

³⁵⁹ RUBIO, Alfonso Garcia, **A caminho da maturidade na experiência de Deus**, p. 193.

³⁶⁰ Este é o tema da segunda parte do primeiro volume de sua obra. Delumeau descreve como, num ritmo cada vez mais crescente, trocou-se a teologia da redenção pela teologia do pecado. Cf., a respeito: DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), volume II**, p. 357-623, em especial, o capítulo 9 (p. 537ss).

mais intenso. Ora, diante dessa situação, isto é, diante de uma redenção que não redime, os únicos caminhos possíveis são o desespero ou a hipocrisia, ambas atitudes presentes na vida espiritual da Idade Média (e também em nossos dias).

Delumeau também deixa claro que, por detrás de toda essa situação descrita, reside a teoria da satisfação, conforme delineada por Sto. Anselmo. Citando um sermão de um jesuíta chamado Bourdaloue, transparece o que se pensa do sacrifício de Jesus como querido por Deus para aplacar sua ira contra sua criação:

Porque fostes vós mesmo, Senhor, que justamente transformado num Deus cruel, fizestes sentir, não mais a vosso servidor Jó, mas a vosso Filho único, o peso de vosso braço. Há muito tempo que esperáveis esta vítima; era necessário reparar vossa glória e satisfazer vossa justiça; era esse vosso pensamento; mas vendo no mundo apenas indivíduos infames, mentes criminosas, homens fracos cujas ações e sofrimentos não podiam ser de nenhum mérito diante de vós, eis-vos reduzido a uma espécie de impotência de vos vingar. Hoje tendes como fazê-lo plenamente; porque aqui está uma vítima digna de vós, uma vítima capaz de expiar os pecados de mil mundos, uma vítima tal como desejáveis e como mereceis. Este Salvador pregado na cruz é o indivíduo que vossa justiça rigorosa preparou para si mesma. Golpeai agora, Senhor, golpeai; ele está disposto a receber vossos golpes; e sem considerar que é vosso Cristo, não lanceis mais os olhares sobre ele a não ser para vos lembrardes que ele é nosso, isto é, que ele é nossa vítima e que, imolando-o, vos satisfareis aquele ódio com que odiais o pecado.³⁶¹

A uma descrição como essa, o jesuíta ainda acrescenta: “Não é absolutamente no inferno que [o Senhor] se declara mais autenticamente o Deus das vinganças, é no Calvário.”³⁶². Esse no Calvário é o Filho de Deus. O que dirá, então, dos pecadores, humanos, que são vigiados diuturnamente por esse Deus irado? Como escaparão dessa ira? Como sobreviverão a essa culpabilização extrema? E como servirão a Deus – esse mesmo Deus visto como rancoroso e vingativo – em amor?

Talvez, pudéssemos ilustrar essas questões de forma existencial, isto é, na vida de alguém que viveu nesse período. Martinho Lutero (1483-1546), monge agostiniano, serve-nos de exemplo da crise que essa culpa e essa imagem de Deus podem produzir na vida de um ser humano.

Lutero vivia num mosteiro com essa mesma ansiedade, em face da culpa e da ameaça da condenação. Foi por causa dela que se internou no mosteiro e foi também por sua causa que descobriu que nenhuma quantidade de práticas ascéticas conseguia dar às pessoas a certeza da salvação num sistema de relatividades, quantidades e coisas. Estava sempre com medo do Deus ameaçador, do Deus

³⁶¹ DELUMEAU, Jean, **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), volume I**, p. 561

³⁶² *Ibidem*.

punitivo e destruidor. E perguntava: Onde posso encontrar o Deus misericordioso?³⁶³

Esse medo de Deus explica sua revolta interior: Lutero ia do desespero por seus pecados à ira contra Deus e de volta ao desespero. “Eu não amava”, diz Lutero com verdadeira raiva, “na verdade odiava aquele Deus que punia os pecadores; e, com um murmurar monstruoso, silencioso, se não blasfemo, enfureci-me contra Deus.”³⁶⁴ Esse interior em crise foi resolvido graças ao estudo do Novo Testamento, em especial da teologia paulina. Ao ler Romanos 1.17, Lutero começou a entender que a “justiça de Deus”

significava aquela justiça pela qual o homem justo vive mediante o dom de Deus, isto é, pela fé. É isso o que significa: a justiça de Deus é revelada pelo evangelho, uma justiça passiva com a qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: “Aquele que pela fé é justo, viverá”. Aqui, senti que estava nascendo completamente de novo e havia entrado no próprio paraíso através de portões abertos.³⁶⁵

Se o “justo viverá pela fé”, então a salvação humana é obra exclusiva de Deus, e não provém de quaisquer esforços do homem. Lutero entende, então, que fé significa confiança completa em Deus, um despojar-se *Coram Deo* (diante de Deus), tal qual uma criança que se joga confiadamente nos braços do pai. Assim, Deus é justo, que preside o tribunal de julgamento; mas também é réu, justificando o homem. Em Cristo, Deus nos declara justos. Daí a centralidade da cristologia na teologia luterana, cristologia que é sobretudo soteriologia³⁶⁶:

Portanto, meu querido irmão, aprenda Cristo e o aprenda crucificado; aprenda a orar a ele, perdendo toda esperança em si mesmo, e diga: “Tu, Senhor Jesus, és a minha justiça, e eu sou o teu pecado; tomaste em ti mesmo o que não eras e destem-me o que não sou”.³⁶⁷

Sendo assim, o cristão é ao mesmo tempo inteiramente pecador e inteiramente justo (*simul iustus et peccator*), isto é, o “sujeito é redimido de sua aflição existencial em relação à salvação mediante o reconhecimento de sua total culpabilidade e mediante aceitação da justificação presentada inteiramente por Deus”³⁶⁸. Não se relaciona com Deus a partir de seus próprios méritos, mas, como

³⁶³ TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 229.

³⁶⁴ GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p.64.

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ Cf.: KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 332-333.

³⁶⁷ GEORGE, Timothy, **Teologia dos reformadores**, p.71.

³⁶⁸ KESSLER, Hans, **Cristologia**, in: SCHNEIDER, Theodor (org.), **Manual de dogmática: volume I**, p. 334

ocorre com o publicano da parábola de Cristo, confia apenas e tão somente no caráter gracioso de Deus que, em Jesus, ama, sustenta e justifica o ser humano.

Contudo, permanece, em boa parte da teologia protestante e católica, uma noção de redenção bastante vinculada à ideia de satisfação conforme elaborada por Sto. Anselmo: era Deus quem devia ser aplacado em sua ira contra o pecado, isto é, que deveria ser reconciliado com o mundo. Porém, como bem expressa Pannenberg:

A reconciliação do mundo por meio de Cristo foi agora concebida como efeito do amor de Deus que se impõe contra todas as resistências da inimizade dos homens contra Deus, amor atuante por meio de Jesus Cristo. (...) de acordo com o Novo Testamento, não foi Deus que foi reconciliado com o mundo, mas o mundo foi reconciliado com Deus por meio de Cristo.³⁶⁹

Esta noção – a saber, a de que é Deus o autor e o consumidor de toda a salvação (o que, evidentemente, não reduz a responsabilidade do ser humano em acolhê-la) – resumida na teologia paulina da reconciliação, é ponto de partida para novas possibilidades hermenêuticas sobre o tema da redenção, se é que se deseja expurgar da vida da Igreja a culpabilização excessiva e o medo que dela surge, a fim de fornecer a todos os cristãos a maturidade e a autonomia na sua relação com Deus. É o que veremos a seguir.

3.3

Novas perspectivas sobre a redenção

*A acusação não tem sentido se não for redentora.
Essa é a lei que está no céu e em Jesus Cristo.
Adolphe Gesché*

*Eu, eu mesmo, sou o que apago as tuas
transgressões por amor de mim e dos teus pecados
não me lembro.
Isaías 43.25*

Na virada do século XIX para o XX, a sociedade (especialmente, a européia) vivia com algumas certezas muito bem fundamentadas, crendo que a história caminhava a passos largos para um futuro melhor. Esperava-se a elaboração de uma sociedade mais justa, que se livrasse das desigualdades sociais

³⁶⁹ PANNENBERG, Wolfhart, **Teologia sistemática: volume 2**, p. 566-567

praticadas durante o século XIX; a defesa de uma liberdade plena; a idéia de uma paz permanente, na qual o diálogo harmonioso entre as nações impediria as guerras; e uma expectativa de um permanente progresso científico e tecnológico, capaz de garantir ao ser humano um bem-estar social, econômico e cultural cada vez mais elaborado. Por todo lugar, havia um otimismo palpável; uma expectativa de que a humanidade havia alcançado o seu apogeu, o seu ápice.

Estas expectativas foram frustradas logo no início do século XX. Este século experimentou inúmeras crises políticas, econômicas, sociais, religiosas e de sentido. Em 1914, por exemplo, teve início a 1ª Guerra Mundial que se desenrolou em países cristãos. Em 1917, ocorreu na Rússia a Revolução Bolchevique, onde toda a monarquia foi destituída do poder e assassinada. Em 1929, ocorreu a queda da Bolsa de Valores em Nova Iorque. Milhares ficaram miseráveis da noite para o dia; ocorreram diversos suicídios. O desemprego assumiu números catastróficos, e as filas para o pão e a sopa eram imensas. E em 1939, iniciou-se um segundo e mais sangrento conflito mundial, a 2ª Guerra Mundial.

O mundo ocidental do pós-guerra vivenciou (e vivencia) uma crise de sentido e plausibilidade. É o que Joel Portella Amado chama de uma “mudança de época”.

Por essa expressão, entende-se o fato de que as balizas norteadoras de etapas históricas anteriores, algumas até bem recentes, já não são capazes de responder às questões mais importantes do ser humano, quer em nível individual, quer em nível universal. Deixam a descoberto o caráter obsoleto de certos alicerces, mas abrem espaço para novas referências, capazes de dialogar com os novos desafios. Trata-se, portanto, de um momento histórico em que é preciso trabalhar pelo surgimento de novas referências. São períodos, ao mesmo tempo, desconcertantes, mas também profundamente férteis.³⁷⁰

Torna-se necessário, portanto, repensar a espiritualidade cristã e sua compreensão sobre a redenção de Deus no horizonte da pós-modernidade. Nesse sentido, o anúncio de Nietzsche da morte de Deus – compreendendo-se com essa afirmativa não o “sepultamento de um ser eterno”³⁷¹, mas sim a “morte de uma estrutura epistemológica linguístico-religiosa sobre a qual foram erigidos os

³⁷⁰ AMADO, Joel Portella, **Entre Deus e Darwin: contenda ou envolvimento? A respeito dos desafios que o pensamento evolucionista apresenta para a compreensão de Deus e vice-versa** in: AMADO, Joel Portella & RUBIO, Alfonso Garcia, **Fé cristã e pensamento evolucionista: aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador**, p. 84

³⁷¹ ROCHA, Alessandro, **Uma introdução à Filosofia da Religião**, p. 150

cânones da teologia cristã, sobretudo a dogmática³⁷² – é o anúncio da possibilidade de se rever uma determinada forma de se fazer teologia que separa as diversas dimensões do humano³⁷³.

A constatação da morte de Deus é, portanto, uma grande bênção para a teologia e a espiritualidade, à medida que liberta seu discurso das amarras da metafísica platônica, que, cristalizada, gestou tão somente uma discursividade excludente.³⁷⁴

A crise de sentido também se relaciona com a questão do mal e do sofrimento humano. Como afirma Pannenberg:

Foi enfatizado com razão que a perda de sentido do conceito de pecado na consciência da Modernidade de modo algum significaria que o ser humano moderno não se apercebe mais da realidade do mal. Pelo contrário: o mal, ainda que compreendido muitas vezes apenas de modo difuso e em aspectos parciais, constitui um dos problemas principais da humanidade moderna. Mais especificamente trata-se da incapacidade da humanidade de lidar com a existência do mal, manifesto em seus efeitos destruidores. Esse problema apenas foi acirrado com o fato de o ser humano ter-se afastado de Deus, pois agora não pode mais ser responsabilizado o Criador, mas somente o próprio ser humano pelo mal no mundo, respectivamente por sua superação ainda não alcançada.³⁷⁵

É à luz desse novo estado de coisas que ocorreram, com maior vigor, novas reflexões sobre o tema da redenção. Obviamente, nesse processo, voltou-se o olhar à Escritura. Será que poderia se afirmar existir base, no texto bíblico, para sustentar um pecado original? Essa pergunta irá nortear, a princípio, toda discussão teológica sobre o tema.

Um primeiro lugar onde a doutrina do pecado original, tal qual havia sido proclamada nos séculos anteriores, pôde ser repensada é justamente o próprio texto bíblico do Novo Testamento. Textos, anteriormente usados para confirmar a hereditariedade da culpabilidade do ser humano desde Adão, foram reinterpretados a partir de sua língua original. É o caso de Romanos 5.12. Este texto, na versão lida por Agostinho (“Vetus Latina”), apresentava significativas

³⁷² Ibid., p. 148-149

³⁷³ Tal postura é essencial. De fato, não pode haver mais espaço para um fazer teológico que divorce as diversas perspectivas do ser humano. Vale perceber, no entanto, que uma abertura ao diálogo, articulando coragem e discernimento (marca da prática teológica da época patristica e medieval) foi sendo substituída, com a chegada da modernidade, por uma teologia feita em trincheiras, recusando-se a abrir aos novos paradigmas formados. A este respeito, cf. RUBIO, Alfonso Garcia, **A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo in: AMADO, Joel Portella & RUBIO, Alfonso Garcia (orgs.), Fé cristã e pensamento evolucionista: aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador**, p. 18-19.

³⁷⁴ ROCHA, Alessandro, **Uma introdução à Filosofia da Religião**, p. 150. A este respeito, cf. também: ROCHA, Alessandro, **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica**, p. 127ss.

³⁷⁵ PANNENBERG, Wolfhart, **Teologia sistemática: volume 2**, p. 342-343.

mudanças em relação ao texto grego. Na leitura feita por Agostinho, Paulo afirma: “Eis por que assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e assim [*o pecado*] atingiu todos os homens, [*pecado*] no qual (*in quo*) todos pecaram...”³⁷⁶.

Já o texto grego é melhor traduzido da seguinte maneira: “Eis por que, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e que desse modo *a morte* atingiu todos os homens, ou seja, preenchida a condição de (*eph'ô*) que todos pecaram...”³⁷⁷.

Portanto, duas diferenças surgem na comparação entre a versão latina e o texto grego: a primeira diz respeito à frase “[o pecado] atingiu a todos”. Na versão usada por Agostinho, seguiu-se um manuscrito grego no qual faltava um termo (a palavra “morte”); “é por isso que Agostinho entende ‘pecado’, leitura que exprimia a ideia de transmissão”³⁷⁸ e não morte (como diz o texto grego). A segunda diferença reside na partícula “*eph'ô*”, que é uma expressão idiomática grega que tem um sentido causal “pelo fato de que todos pecaram”, isto é, a passagem se relaciona aos pecados pessoais de cada um, “por meio dos quais o poder do pecado atinge todos os homens.”³⁷⁹. Embora a teologia agostiniana não se baseie apenas neste texto de Romanos, é salutar perceber como erros de tradução podem ser corrigidos numa nova abordagem exegética e hermenêutica.

A rejeição da doutrina do pecado original por parte da teologia protestante, já no século XVIII, e da teologia católica, no século XX, representa verdadeira abertura hermenêutica a novas noções sobre o tema da redenção³⁸⁰. Esta perde sua característica de satisfação sangrenta a uma divindade magoada para assumir ares mais vivificadores e mais bíblicos. De fato, falar de redenção é falar da boa-nova – evangelho – de um Deus que deseja reconciliar-se com sua criação. A partir desta perspectiva, as mãos fechadas e vingativas, exigentes de inúmeros sacrifícios que acabarão, a partir desta lógica, culminando no do próprio Filho,

³⁷⁶ Cf. as diferenças entre as versões em: SESBOÛÉ, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 148

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ Ibidem.

³⁷⁹ Ibid., p. 149

³⁸⁰ No caso da teologia protestante, podemos citar Wolfhart Pannenberg, Paul Tillich, Jürgen Moltmann, entre outros. No campo católico, teólogos como Alfonso Garcia-Rúbio, Mário de França Miranda, Andrés T. Queiruga, François Varone e Adolphe Gesché desenvolveram esse tema. Para suas obras, cf. a bibliografia no final deste trabalho.

são substituídas por mãos abertas ao ser humano, prontas para perdoar; um Deus que escolhe exercer seu poder em amor salvífico aos seres humanos. Não é a toa que François Varone afirma que o sangue é o oposto da fé cristã, pois é “incômodo, inquietante, repugnante, esse sangue de Jesus tido como nos tendo salvado! Revoltante esse mercado sangrento exigido por Deus, esse sacrifício necessário para aplacá-lo!”³⁸¹. Estas são palavras que introduzem seu livro. Já na apresentação do tema, Varone deixa claro as razões de sua revolta:

Desde o Antigo Testamento, o humilde suplicante já descobria um Deus diferente, o Deus que não se alimenta nem com a carne de touros nem com o sangue de bodes (cf. Sl 50,13), o Deus que não tem “nenhum prazer com o sacrifício” (Sl 51,18). E o grande profeta Isaías já podia enunciar tal princípio definitivamente adquirido: “O sangue dos touros e dos bodes me repugna” (Is 1,12). Do Antigo ao Novo Testamento, o progresso residiria na apuração do prazer mórbido de Deus, descobrindo-se com o gosto pelo sangue de um homem através de sua crescente repugnância pelo sangue dos animais?³⁸²

Na leitura de Varone, tal interpretação sangrenta, que exige o sacrifício do inocente Filho para aplacar a ira divina, é serva da religião, e não da fé. Ele diz isso no sentido de denunciar um desejo de barganhar com Deus, de perceber Deus como uma divindade pagã que precisa ser aplacada em sua indignação contra o ser humano, antes que este possa sequer pensar em pedir algo para si. É como se, a cada vez que se fizesse menção do sacrifício de Jesus (plenamente esvaziado do todo de sua vida), se desejasse reutilizar este sangue como um lembrete da vingança de Deus feita contra o Cordeiro crucificado, a fim de se poder viver em paz. Ora, tudo isso certamente não provém da fé. Pois de fato, o sangue de Jesus – ápice de sua entrega ocorrida em toda sua vida, conforme atestam os inúmeros textos bíblicos³⁸³ – representa claramente o amor de Deus, mas não num contexto de satisfação, mas sim de revelação. A entrega de Jesus a Deus e ao próximo já é salvação, reconciliação e revelação do caráter amoroso e misericordioso do Pai. Toda a vida de Jesus – e não apenas sua paixão – é lida como evento salvífico! O reino de salvação já chegou com Cristo, por isso Ele pode dizer aos curados e alimentados por sua ação milagrosa: “tua fé te salvou, vai-te em paz!”.

³⁸¹ VARONE, François, **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**, p. 9.

³⁸² Ibidem.

³⁸³ Apenas alguns exemplos significativos: “O Filho do Homem não vem para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos” (Mt 20.28); “Ninguém tira a minha vida (nem Deus, acrescentaríamos), mas eu voluntariamente a dou” (Jo 10.18).

Ora, é esta paz que falta à ideia de redenção como satisfação jurídica diante de Deus. Como diz Varone, “a ‘satisfação’ deforma o rosto de Deus fazendo dele um monstro ou uma máquina jurídica.”³⁸⁴. Não poderia estar mais correto em sua fala, pois é muito difícil imaginar que o Deus de Jesus – que é bom! – possa desejar a morte do inocente para aplacar sua suposta ira. Não, a cruz é produção humana, não divina³⁸⁵. “A ‘satisfação’”, afirma Varone, “reduz Jesus a uma função formal de vítima expiatória, privando-o de toda densidade histórica que, só ela, dá sentido e força salvífica à sua morte. Sua ação, seu ensinamento não servem, no fundo, senão para excitar o carrasco.”³⁸⁶. A satisfação é, nessa perspectiva, apenas uma salvação para Deus

que dela não tem nenhuma necessidade – já que é ele que é libertado de sua cólera, aplacado em sua vingança, satisfeito em sua justiça. E esse lado paradoxal é ainda confirmado pelo fato de que o inocente exigido foi a astúcia de Deus que o forneceu e é seu próprio Filho. Dessa forma é bem Deus, e a duplo título, que se salva a si mesmo: ele não será mais o eterno ofendido, terá até triunfado sobre a humanidade. Quanto ao homem, é verdadeiramente uma salvação que não salva. Se a ofensa foi de fato adequadamente reparada, então a punição deveria cessar, a morte deveria ser suspensa e a humanidade deveria poder reintegrar o paraíso original.³⁸⁷

Assim, completa Varone, “em vez de um homem salvo, temos um homem bloqueado no medo”³⁸⁸. Um Deus como esse nunca poderá ser satisfeito. Mas, e aqui retomamos a argumentação de Pannenberg expressa acima, não é Deus que precisa ser reconciliado ou mudado por algum esquema religioso de satisfação. Antes, é o ser humano que, seguindo o exemplo de Cristo, perde sua própria vida em serviço a Deus e ao outro para, então, reencontrá-la plena: eis a vida eterna!

Obviamente, não se deseja aqui esvaziar nem o aspecto escatológico da salvação de Cristo nem a existência real e concreta do pecado humano. Ambos existem. O que se deseja é perceber que, a partir dessa perspectiva, o mal não é algo inerente ao ser humano, mas o precede. O mal não faz parte da criação, não é

³⁸⁴ Ibid., p. 11.

³⁸⁵ Nem Deus nem Cristo queriam a cruz, mas nela se revelam tanto a maldade humana (as bofetadas e chicotadas, a coroa de espinhos, os pregos nas mãos e pés do inocente) como o amor de Jesus (sua entrega até a morte, e morte de cruz; seu pedido de perdão aos que o crucificavam). Por isso a cruz, como bem afirma Queiruga, “é um produto terrível do pecado, se a encaramos da perspectiva humana; e é manifestação do amor levado até as últimas consequências, se a olharmos da perspectiva de Cristo.” (QUEIRUGA, Andrés T., **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**, p. 181).

³⁸⁶ VARONE, François, **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**, p. 13.

³⁸⁷ Ibid., p. 16.

³⁸⁸ Ibidem.

algo querido por Deus nem inserido ontologicamente no ser humano que, por isso, deveria ser castigado judicialmente. Antes, o mal “não é deste mundo, ele entrou aqui vindo de fora.”³⁸⁹. Isso não desculpa o ser humano, mas impede que sobre ele seja depositado uma sobrecarga de culpa que o esmagaria e o impediria de ter acesso à vida plena de Deus. Essa compreensão, aliás, encontra-se desde cedo na teologia cristã. Em Irineu (e, portanto, antes de Agostinho) já se encontra a ideia de que

O verdadeiro responsável pelo pecado de Adão é a serpente corruptora. Foi ela que “precipitou injustamente na transgressão” o homem e a mulher e lhes deu a morte, “sob o pretexto da imortalidade”, prometendo que seriam como deuses, o que não está absolutamente em seu poder. O pecado de Adão é, portanto, o de uma autonomia revoltada, baseada numa mentira. Irineu o chama de *apostasia*. Mas ele aparece antes do homem; é a consequência de um contágio e da tentação da serpente. (...) É um pecado de infância, que se situa no início da educação do homem para a liberdade.³⁹⁰

Daí chegar-se à conclusão que Adão é, ao mesmo tempo, culpado e vítima. Culpado, pois cedeu à tentação, deixou-se seduzir pelo mal, abandonou a confiança plena em Deus Criador; vítima, pois “é um vencido que caiu sob um poder injusto, ele e toda sua descendência, visto que gerou filhos ‘nesse cativoiro’.”³⁹¹. Ao lado dessa vítima-culpada, e contra o mal que não pertence à criação, permanece o Deus que é misericórdia. “Deus ficou irado com aquele que seduzira o homem, ao passo que, em relação ao homem que fora seduzido, ele foi, pouco a pouco, sentindo compaixão.”³⁹². Essa compreensão é confirmada pela narrativa bíblica: no relato de Gênesis, a serpente é amaldiçoada, mas homem e mulher são castigados. Este castigo traz em si um elemento libertador: “o castigo, de fato, é o fim da auto-acusação e, em todo caso, da *autopunição* devastadora. Isso faria com que, tendo cometido uma falta, eu nunca cessasse de me acusar e de me punir. O castigo coloca um fim nisso.”³⁹³. O caminho para o paraíso encontra-se fechado pela presença dos querubins ao oriente do jardim do Éden (Gn 3.24);

³⁸⁹ GESCHÉ, Adolphe, **O mal**, p. 48. Na obra de fantasia de C. S. Lewis, *As Crônicas de Nárnia*, a origem do mal também recebe explicação semelhante: Jádís, a Feiticeira Branca, não pertence à Nárnia, mas vem de outro mundo, Sepul, e nela não há nada de humano (cf.: LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 138). O mal também surge de uma forma inesperada em *Perelandra*, segundo volume da *Trilogia Espacial*, assumindo a figura do semi-homem ou um não-homem (cf. LEWIS, C. S., **Perelandra**, p. 102ss)

³⁹⁰ SESBOUË, Bernard, **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**, p. 170.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Ibid., p. 171

³⁹³ GESCHÉ, Adolphe, **O mal**, p. 100 (grifo do autor).

por isso, o caminho da salvação não se encontra mais na nostalgia do passado, mas na esperança do futuro, na expectativa de redenção garantida pelo Deus que faz vestimenta de peles para Adão e sua mulher e os veste (cf. Gn 3.21)³⁹⁴.

Pois de fato uma culpabilização extremada provocada pelo pecado, ao invés de gerar respostas responsáveis por parte do ser humano, o deixa incapacitado; deixa-o enojado de si mesmo ou do Deus que vem contra ele com regras desobedecidas e julgamentos punitivos. Apenas perceber o mal como anterior ao ser humano, e como um acidente inesperado, algo que não pertence nem a Deus nem ao humano – e algo que deixa o próprio Deus “desfalecido”³⁹⁵ – permite que sua existência seja combatida. Dito de outra forma, “ver o mal como o desastre, antes de vê-lo como culpabilidade, permite, sem dificuldade, mobilizar uma verdadeira responsabilidade.”³⁹⁶. Esta, aliás, só pode surgir do espanto diante do mal que escandaliza o ser.

“Paradoxalmente”, continua Gesché, “a desculpabilização (no primeiro grau) liberta os atores para o combate. (...) Não é, ao menos neste caso, a imediata culpabilização que conduz do melhor modo à verdadeira responsabilidade.”³⁹⁷. A grande questão, então, não é identificar a origem do mal, mas sim perguntar-se como sair dele. E nesse processo de luta contra o mal, o ser humano não está sozinho. Como bem expressa Andrés T. Queiruga, Deus está “do lado do ser humano e contra o mal.”³⁹⁸.

Não se trata, evidentemente, de reduzir o senso de pecado ou sua culpa real nem enfraquecer a necessidade de redenção³⁹⁹. Pelo contrário,

Mesmo a ideia de “pecado original”, enfatizada mais pelo cristianismo latino do que pelo oriental, ainda pode fazer muito sentido. Ela agora significa que cada um de nós nasce e é maculado por um mundo no qual uma longa história de rechaço humano ao chamado do Espírito por criatividade, esperança e amor se acumulou, imprimindo profundamente sua marca destrutiva nas sociedades, nas famílias e nas pessoas. Em termos evolucionários, nossa resistência coletiva, enquanto espécie, ao chamado da criatividade, da esperança e do amor e sua desesperada resignação ao

³⁹⁴ A este respeito, cf. a esclarecedora análise de Carlos Mesters sobre o paraíso: MESTERS, Carlos, **Paraíso terrestre: saudade ou esperança?**. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

³⁹⁵ Ibid., p. 44.

³⁹⁶ Ibid., p. 45.

³⁹⁷ Ibid., p. 46.

³⁹⁸ QUEIRUGA, Andrés T., **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**, p. 138

³⁹⁹ A este respeito, cf. a brilhante análise de Garcia Rúbio sobre o sentimento de culpa na perspectiva psicanalista e cristã: RUBIO, Alfonso Garcia, **A caminho da maturidade na experiência de Deus**, p. 196-208.

impulso antrópico à fragmentação – ou seja, a uma metafísica do passado – debilitou as pessoas, a sociedade e a natureza. (...) E porque a imperfeição do mal se estende até as profundezas mesmas do universo, o drama do mal e a necessidade de salvação de forma alguma se reduzem, ao contrário, são indefinidamente ampliados pelo ambiente evolucionário e cósmico em que a teologia doravante tem de instaurar-se. (...) A encarnação, a redenção e a presença divinizante de Cristo podem agora ser amplificadas a proporções cósmicas sem precedentes pelas descobertas da ciência natural. O caráter inacabado desse imenso universo significa que existe uma necessidade primordial e persistente de redenção na medula mesma da realidade cósmica, uma necessidade tão grande quanto os céus e tão extensa quanto o próprio tempo. É essa imperfeição universal, tanto quanto nossos pecados pessoais e sociais, que clama por redenção, portanto, por um Salvador a quem em verdade possamos adorar.⁴⁰⁰

Deus não enviou seu Filho para julgar o mundo (cf. Jo 3.17) e nem para julgá-lo culpado no lugar do mundo, como se um sacrifício humano – ainda que do próprio Filho – fosse algo agradável ou desejável por Deus. O Senhor não é uma divindade pagã que se compraz com vítimas inocentes que aplacam sua suposta ira. Compreender Deus a partir dessa lógica sanguinária seria idolatria: fazer do sacrifício de Jesus um ídolo tão odioso quanto Baal ou Moloch; ou torná-lo um deus mesquinho, inteiramente divorciado da imagem divina elaborada pelo judaísmo e pelo próprio Jesus.

O caminho para a superação dessa ideia encontra-se num reencontro com o texto bíblico tanto para enxergar a espiritualidade de Jesus como fonte de nossa própria espiritualidade, como também para reler os textos neotestamentários (sobretudo, as cartas paulinas) por outras óticas, mais bíblicas e, por isso, mais libertadoras. Para Paulo, por exemplo, os termos justificação e reconciliação são usados em conjunto. No texto de Romanos, é a justificação que conduz à reconciliação. Diz o texto de Rm 5.10-11:

Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores. Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Porque se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus, mediante a morte do Seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida; e não apenas isto, mas também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos, agora, a reconciliação.

Fomos reconciliados enquanto éramos inimigos. Não é essa uma demonstração clara de que Deus não se encontra irado com sua criação? De que

⁴⁰⁰ HAUGHT, John F., **Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza**, p. 155-156

seus braços não estão encolhidos para não poder salvar nem seus ouvidos agravados para não poder ouvir? Já o texto de 2ª Coríntios 5.18-21 afirma:

Ora, tudo provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação, a saber, que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões (...) Em nome de Cristo, pois, rogamos que vos reconcilieis com Deus. Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus.

A justificação paulina interpreta a relação com Deus a partir do caráter jurídico da aliança praticada no Antigo Testamento (cf. Rm 3.2-6). Mas essa aliança com Israel também é fruto de pura misericórdia e graça divinas. Aliás, Abraão, o pai da fé judaica, é justificado antes da circuncisão⁴⁰¹. Nesse sentido, é a justiça de Deus que anula a condenação do injusto, transformando-o em justo. Por meio da justificação, Deus coloca o homem na relação correta consigo mesmo; indica-lhe um lugar à sua mesa. É a justificação, por fim, que conduz o crente a tornar-se membro do Corpo de Cristo (Rm 12.9-21) e às regras da vida nesse mundo (Rm 13.1-7).

Já a reconciliação interpreta a relação com Deus a partir de Seu amor que escolheu amar o ser humano. Em todas as referências bíblicas, é Deus o sujeito de quem parte a ação da reconciliação – “Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo” (2ª Co 5.19). Nesse sentido, Paulo afirma que Deus, por meio da morte de Jesus, voltou-se à humanidade inimiga, com uma demonstração universal de amor, mesmo antes que essa humanidade tivesse consciência disso – “Deus prova o seu amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós sendo nós ainda pecadores.” (Rm 5.8).

Poderíamos propor, além disso, e a título de conclusão preliminar desse capítulo, uma questão central: a uma ideia correta de redenção antecede uma imagem correta de Deus. Aliás, é preciso perceber que o termo Deus é construído; em si mesmo, a palavra Deus não significa qualquer coisa. É um substantivo que é qualificado por aqueles e aquelas que o usam em suas relações com o Mistério. Deus, nesse sentido, é símbolo para Deus, como diria Paul Tillich⁴⁰². Portanto, o termo Deus significa o que se apresenta como imagem desse Deus. Por isso,

⁴⁰¹ Cf., a este respeito: MAZZAROLO, Isidoro, **Carta de Paulo aos romanos: educar para a maturidade e o amor**, p. 70-77.

⁴⁰² Cf. Tillich, Paul, **Dinâmica da fé**, p. 8

torna-se tão importante pensar em Deus a partir de sua própria revelação, cujo clímax é Jesus.

Por isso, em e a partir de Jesus, pode-se conhecer e ver o Pai, obviamente sem que isso resulte numa absorção integral do mistério que é Deus. Mas a encarnação implica dizer que “o Deus que se revelou a nós em Jesus somente pode ser conhecido e encontrado por nós no que há de mais fraco em nossa pobre condição humana.”⁴⁰³. A Palavra se fez carne. Deus assumiu nossa fraqueza. Por isso, qualquer idéia de um Deus todo-poderoso é muito mais resultado de nossas próprias ambições e buscas pelo poder do que revelação proposta por Jesus. Se partirmos de Jesus para pensar em Deus, o Mistério continua sempre presente – não há boca humana capaz de falar de Deus em totalidade – mas o que se revela é um Deus cujo amor o leva à cruz e à identificação com todas as vítimas e oprimidos da história. Compreende-se, assim, que Deus “se revela em Jesus a partir da fraqueza”⁴⁰⁴, e nosso discipulado só tem sentido verdadeiramente evangélico se fazemos o mesmo, isto é, somos solidários com os fracos.

No próximo capítulo, iremos nos debruçar sobre a relação profícua entre teologia e literatura a fim de afirmamos a literatura fantástica como lugar teológico, plenamente gerador de inúmeros sentidos. A partir dessa base teórica, iremos nos deter na análise da literatura de ficção de C. S. Lewis (mais especificamente, sua *Trilogia Cósmica*), com o objetivo de perceber como Lewis apresenta o tema da redenção em seu texto e como esta compreensão pode contribuir para um melhor entendimento deste tema por parte da fé e da teologia cristã.

⁴⁰³ CASTILLO, José M^a., **Deus e a nossa felicidade**, p. 34.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 41.

4

Contribuições da literatura fantástica de C. S. Lewis para o conceito de redenção

Há muito tempo está previsto que o ano em que estamos (anos celestiais, não como os de vocês) seria um ano de perturbações e grandes mudanças; e o bloqueio de Thulcandra pode estar perto do fim.

C. S. Lewis

A própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus.

Romanos 8.21

Somente nas últimas décadas, a relação entre teologia e literatura tem sido objeto de estudo de forma mais sistematizada. Teólogos e críticos literários têm buscado refletir sobre esta relação. Para os primeiros, esta abertura ao diálogo interdisciplinar representa muito mais que uma mudança acadêmica; antes, constitui a percepção de que a teologia, ao tratar do humano, toca em dimensões que não se esgotam na esfera da racionalidade, herdeira do positivismo iluminista, pois existem valores humanos que não são cartesianamente mensuráveis. Há outras dimensões essenciais para o ser que busca se compreender e dar sentido à sua existência. Uma dessas dimensões é o imaginário, “aquele de toda uma tradição onde ele se enraíza, feita de mitos, de contos e de lendas.”⁴⁰⁵ Ainda nas palavras de Gesché,

todo esse imaginário, do qual nos servimos desde nossa infância e que continuamos a edificar na fonte de nosso ser (...) todo esse imaginário vai infinitamente mais longe, como “poder que agrega”, que nossa razão.⁴⁰⁶

Nesse sentido, percebe-se, cada vez com maior abundância de estudos e pesquisas, que a teologia pode encontrar caminhos diversos, que não apenas a dogmática ou a sistemática, para alcançar o ser humano em sua dimensão religiosa. Existem outras formas de mediação, quiçá menos rígidas e estereis. De fato, a teologia

pode fazer apelo à filosofia e às ciências em geral, com destaque para as chamadas ciências humanas. Mas ela pode também fazer apelo às artes. Estas, por sua natureza e por seu antropocentrismo radical, são também lugar de revelação do

⁴⁰⁵ Adolpho GESCHÉ. **O sentido**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 139

⁴⁰⁶ Ibidem

humano. Sendo assim, a literatura de ficção revela uma forma de compreensão do humano, uma antropologia.⁴⁰⁷

Neste capítulo, buscaremos uma compreensão sobre a própria literatura fantástica, esboçando suas características e possibilidades. O objetivo, nesse ponto, é propor a literatura fantástica como “verdadeiro lugar de epistemologia do ser humano”⁴⁰⁸, por meio do qual podemos “apreender-nos e compreender-nos de modo diferente daquele do consentimento e da repetição.”⁴⁰⁹. A literatura, assim, torna-se espaço da criatividade teológica, atividade esta integralmente humana.

4.1

A relação entre Teologia e Literatura

Boas histórias desse tipo (que são muito raras) são incrementos substanciais à vida; elas conferem como certos sonhos raros, sensações que nunca tivemos antes, e ampliam nossa concepção da faixa de experiências possíveis.

C. S. Lewis

Deus fala de um modo, sim, de dois modos, mas o homem não atenta para isso. Em sonho ou em visão de noite, quando cai sono profundo sobre os homens, quando adormecem na cama.

Jó 33.14-15

Como primeira etapa em nossa pesquisa, torna-se necessário refletir sobre a relação entre teologia e literatura como possibilidade capaz de ressaltar a linguagem metafórica de ambas, a fim de percebê-las como integradoras da vida e da busca por sentido efetuada pelos seres humanos. Relacionar teologia e literatura requer, antes de tudo, uma nova forma de se pensar, que seja menos reducionista e mais amplamente integradora.

O senso comum considera teologia e literatura como campos do saber claramente separados – opostos até – que não teriam nada a dizer um para o outro. Compreende-se teologia como a verdade revelada (diretamente por Deus) e a literatura como ficção elaborada a partir de um desejo meramente estético do ser humano. Seriam contraditórias, a partir dessa perspectiva⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ MANZATTO, Antonio, **Teologia e literatura**, p. 5

⁴⁰⁸ GESCHÉ, Adolpho, **O sentido**, p. 142

⁴⁰⁹ Ibid., p. 140

⁴¹⁰ Cf. Eliana YUNES. **Teologia e literaturas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011, p. 7

Porém, pensar dessa maneira retira um elemento importantíssimo da própria revelação cristã, a saber: o texto bíblico está repleto de poesia, não apenas como gênero distinto (os salmos, por exemplo), mas também na constituição da narrativa, das falas dos profetas, dos ensinamentos de Jesus. Falar da Escritura é falar do humano, pois ela é uma produção humana. E como a vida não prescinde da poesia em suas mais ricas e profundas dimensões, de igual forma o texto bíblico está repleto de beleza poética e da metáfora.

Na verdade, a linguagem metafórica é essencial para a expressão religiosa. O encontro com o Mistério, com o Sagrado, só pode ser expresso por meio de metáforas. A realidade última é inalcançável, a não ser através da lente proporcionada pela linguagem simbólica e poética. Nosso acesso à realidade última sempre é mediado e toda palavra de Deus, para ter o que dizer a homens e mulheres, precisa encarnar e falar do ponto de vista humano. A Palavra se fez sangue, suor e lágrimas. Isto não é poesia em seu mais elevado grau?

Essa abertura epistemológica capaz de gerar diálogo entre essas dimensões do saber humano só pode surgir num ambiente desvinculado de uma visão de mundo positivista, característica do século XIX e início do XX. Assim, aquela espécie de saber totalitário, em grande parte influenciado por um “espírito enciclopedista”⁴¹¹, marca do século XIX, é abarcada por uma visão mais integradora. Os saberes “recortados” do século XIX são reunidos, primeiramente numa proposta interdisciplinar. Contudo, mesmo essa perspectiva não impediu que cada disciplina se posicionasse acima das outras, numa hierarquia velada que solidificou suas fronteiras diante das outras ciências⁴¹². Portanto, tornou-se necessário ir além de uma interdisciplinaridade; abriu-se possibilidade à transdisciplinaridade a partir da qual cada disciplina, em sua área específica, abre-se para as demais em mútua e constante relação. É nesse sentido que o pensamento complexo de Edgar Morin pode nos auxiliar no processo de enxergar essa teia de relações que nos cerca. Em suas palavras,

Precisamos, portanto, para promover uma nova transdisciplinaridade, de um paradigma que, decerto, permite distinguir, separar, opor, e, portanto, dividir relativamente esses domínios científicos, mas que possa fazê-los se comunicarem sem operar a redução. (...) É preciso um paradigma de complexidade, que, ao

⁴¹¹ YUNES, Eliana, *A narrativa em Câmara Cascudo: interdisciplinaridade avant la lettre in: YUNES, Eliana (org.), Pensar a leitura: complexidade*, p. 79

⁴¹² MORIN, Edgar, *Ciência com consciência*, p. 135

mesmo tempo, separe e associe, que conceba os níveis de emergência da realidade sem os reduzir às unidades elementares e às leis gerais.⁴¹³

O pensamento complexo é quase uma nova filosofia do conhecimento, e a transdisciplinaridade é a metodologia deste pensamento. Este percurso, que perpassa a dimensão físico-biológica, sócio-cultural e antropológica e ontológica do ser humano, impede “a doença do intelecto – o idealismo –, que crê que o real se pode deixar fechar na idéia e que acaba por considerar o mapa como o território, e contra a doença degenerativa da racionalidade, que é a racionalização, a qual crê que o real se pode esgotar num sistema coerente de idéias.”⁴¹⁴. Isto é assim por uma razão inescapável: por ser em relação com o outro (pessoas, meio-ambiente, Deus-Mistério), o ser humano não pode ser destrinchado numa análise redutora supostamente científica. Pelo contrário: tal qual ocorre com rãs em laboratórios de escolas, dissecar a realidade a mata, e assim, longe de compreender a vida, obtém-se a morte. Sob esta perspectiva reducionista, o preço do conhecimento é a vida! E ainda: negligencia-se que toda neutralidade na análise é uma impossibilidade humana, pois todo ato do conhecimento, da reflexão, do sentir, do agir, do falar e do ser de homens e mulheres é sempre intencional, ainda que às vezes tal intenção esteja camuflada sob camadas de um discurso tipicamente positivista.

Análises redutoras ameaçam todas as ciências, inclusive as humanas. Nos locais onde se institucionaliza, esse reducionismo epistemológico torna-se, de fato, um discurso fechado, manipulado por uma elite que se torna detentora do saber e à qual deve-se submissão. Historicamente, esta questão esteve presente de forma muito concreta na Teologia, possivelmente por sua reflexão ser pautada pelo direcionamento ao transcendente, ao absoluto, ao Deus-Mistério com o qual se deseja relacionar, embora nem sempre de maneira que promova a alteridade. E quando isso ocorre, o elemento do Mistério corre o risco de ser “aprisionado” pela teologia dogmática, criadora de um sistema fechado que acaba se tornando um fim em si mesmo. Assim, paradoxalmente, divorcia-se a experiência religiosa do Mistério que, originalmente, a gerou. Nas palavras de Leonardo Boff,

Ao substantivar-se e institucionalizar-se em forma de poder, seja sagrado, social, cultural e militar (como nos Estados Pontifícios de outrora), as religiões perdem a

⁴¹³ Ibid., p. 138

⁴¹⁴ Ibid., p. 140

fonte que as mantém vivas – a espiritualidade. No lugar de homens carismáticos e espirituais, passam a criar burocratas do sagrado. Ao invés de pastores que se colocam no meio do povo, geram autoridades eclesiásticas, acima do povo e de costas para ele. Não querem fiéis criativos, mas obedientes; não propiciam a maturidade na fé, mas o infantilismo da subserviência. O resultado é a mediocridade, a acomodação, o vazio de profetas e mártires e o emudecimento da palavra inspiradora de novo ânimo e de nova vida. As instituições podem tornar-se, com seus dogmas, ritos e morais, o túmulo do Deus vivo.⁴¹⁵

E o desenvolvimento dos dogmas de fé comprovam essa afirmação. Desenvolvidos primariamente como defesa da fé cristã, ameaçada pelo encontro com novos ambientes e pensamentos distintos, os dogmas teológicos eram, no dizer de Paul Tillich, expressão de uma “realidade específica, a realidade da igreja”⁴¹⁶. Esse sentido indica a vitalidade que este termo deveria carregar consigo. Os dogmas tratam, na verdade, de “expressões profundas e maravilhosas da verdadeira vida da igreja”⁴¹⁷, que relacionam sua piedade, devoção e crenças. Como base para estas afirmações dogmáticas, estava a Filosofia: formulações de fé mais precisas necessitavam de termos filosóficos igualmente precisos para serem elaboradas.

Contudo, em grande parte, os dogmas tornaram-se sistemas teológicos fechados, incapazes de abrir-se a outras ciências e perspectivas do conhecimento; tornaram-se “poderes repressivos destinados a produzir desonestidade e fuga”⁴¹⁸. Por isso, o grande perigo de qualquer sistema teológico – e da própria Teologia como um todo – é transformar-se numa prisão, quando compreendido como “resposta definitiva e final”⁴¹⁹. Nas palavras de Tillich, este mesmo sistema pode “se separar da realidade e se transformar em algo, por assim dizer, acima da realidade que pretende descrever”⁴²⁰. Como ele diz,

Ora, os sistemas não são feitos para permanecermos neles. Os que se prendem dentro de determinados sistemas começam a sentir, depois de algum tempo, que os sistemas se transformaram em prisão. Se vocês criarem sistemas teológicos, como eu criei a minha teologia sistemática, será preciso ir além do sistema para não se aprisionar nele. Não obstante, o sistema é necessário por sua consistência.⁴²¹

⁴¹⁵ BOFF, Leonardo, **Espiritualidade: uma caminho de transformação**, p. 28-29

⁴¹⁶ TILLICH, Paul, **História do pensamento cristão**, p. 20

⁴¹⁷ Ibid., p. 23

⁴¹⁸ Ibidem

⁴¹⁹ Ibid., p. 19

⁴²⁰ Ibidem

⁴²¹ Ibidem

Tratando basicamente do mesmo assunto, Leonardo Boff analisa o discurso produzido pelo Magistério católico. Segundo ele, a doutrina tida como infalível e divina, articulada pelo Magistério da Igreja, não abre espaço para quaisquer questionamentos que surjam da vida: “a vida, a experiência e tudo o que vem de baixo é substituído pela doutrina”⁴²², que torna-se critério último para julgamento de todas as coisas. Dessa perspectiva, surge o dogmatismo, pois

Quem é portador da verdade absoluta, divina e *sicut oportet ad salutem consequendam* não pode tolerar outra verdade. (...) A salvação, portanto, depende do conhecimento da verdade ortodoxa. Discurso e ser coincidem: quem tem a verdade divina está a salvo. A verdade é mais decisiva que a bondade.⁴²³

Embora a pesquisa de Boff se oriente para o catolicismo, a estrutura denunciada por ele também se revela, em maior ou menor grau, no meio protestante. Os dogmas vêm sendo utilizados para defender a univocidade do discurso teológico. Criticá-los é assumir-se publicamente como “anátema” para o restante da comunidade de fé. O dogmatismo que gera a ortodoxia produz uma fôrma que julga os discursos teológicos alheios, um juízo punitivo de todo o diferente.

Em seu livro *A sedução da imaginação terminal*, Alexandre de Carvalho Castro afirma que a própria existência do dogmatismo teológico evidencia a presença de grupos sociais interessados em promulgar determinadas idéias e conceitos. Portanto, por detrás, e servindo como base estrutural para esse tipo de pensamento repetidor e repetitivo, existem mecanismos propositadamente estabelecidos com o fim de hegemonizar o pensamento teológico, formatando-o de acordo com uma ideologia específica previamente elaborada.

Tomando como base de seu argumento a fala de Michael Foucault – que defende a intencionalidade da produção, controle, seleção e distribuição do discurso⁴²⁴ – Alexandre chega à conclusão de que a mera repetição de um pensamento teológico passado leva a imaginação e a criatividade a um estado

⁴²² BOFF, Leonardo, **Igreja: carisma e poder**, p. 73-74

⁴²³ Ibidem, p. 74

⁴²⁴ Segundo Foucault, a imposição de regras serve para elitizar o discurso, impedindo o acesso daqueles que não satisfizerem certas exigências pré-estabelecidas. Em suas palavras, “há as ‘sociedades de discurso’, cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição” (cf. FOUCAULT, Michel, **A ordem do discurso**, p. 36-37).

terminal, no qual todas as possibilidades do pensar estão fadadas à um círculo hermeticamente fechado. Em outras palavras, o pensamento fica circunscrito àquele já estabelecido como “correto” e “aceitável”; qualquer passo além disso é imediatamente menosprezado, limitado, criticado e, finalmente, posto de lado como fruto estranho aos rumos da teologia sistemática. Sua análise tem como alvo “a sistemática da teologia controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos de prescrição e exclusão encontrados no discurso”⁴²⁵.

Contudo, vale lembrar que a dimensão da experiência religiosa é, antes de tudo, uma experiência de encontro com uma realidade além das palavras, um encontro concreto, mas que não pode ser reduzido à concretude da letra nem cerceado por certezas absolutizadas. Portanto, há espaço, na teologia, para a dúvida, para a crise, para os questionamentos. Respostas prontas carecem justamente do que poderia servir aos homens e mulheres em suas crises existenciais: o elemento humano, que enxerga o ser existencialmente e não metafisicamente. Consolos vazios e explicações pueris são produtos diretos de uma teologia divorciada da vida real. Como bem expressa Barcellos, “a revelação é antes uma pergunta que uma resposta”⁴²⁶. Justamente por isso, é importante repensar a Teologia, pois toda linguagem humana, em especial a que se refere ao Transcendente, deve ser metafórica⁴²⁷. A imagem nela expressa não é capaz de esgotar o sentido daquilo que se deseja transmitir, pois caso contrário, a imagem se torna tão ou mais importante que a realidade da qual busca ser reflexo.

Justamente a partir daí, e utilizando como ponto de partida e base de argumentação o pensamento complexo de Edgar Morin, podemos afirmar que, por serem ambas expressões da busca de sentido da vida humana, teologia e literatura podem inter-relacionar-se mutuamente, auxiliando-se no processo, nem sempre

⁴²⁵ CASTRO, Alexandre de Carvalho, **A sedução da imaginação terminal**, p. 16

⁴²⁶ BARCELLOS, José Carlos, **Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo** in Numem: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 25

⁴²⁷ A este respeito, diz Lewis: “Todos estão familiarizados com este fenômeno lingüístico e os gramáticos o chamam de metáfora. É, porém, um grave erro pensar que a metáfora é algo opcional que poetas e oradores podem colocar em suas obras como decoração e os que falam com simplicidade podem abster-se dela. A verdade é que se tivermos de falar sobre coisas que não são percebidas pelos sentidos, somos forçados a usar a linguagem figurada. (...) toda conversa sobre supersensíveis é, e deve ser, metafórica no mais elevado grau.” (cf. LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 68).

harmonioso, mas absolutamente necessário, de interpretar a vida. Ambas as disciplinas lidam com realidades humanas intraduzíveis em outra linguagem que não a metáfora. Pois como falar de Deus e do ser humano sem que se utilize a poesia? Ou ainda, como expressar os sentimentos humanos em fórmulas rígidas de linguagem? Como maré alta, que ultrapassa os limites dos bancos de areia nas praias, as expressões dos seres humanos sobre Deus e sobre si mesmos não podem ser facilmente controladas ou friamente analisadas. Antes, tais expressões buscam expandir-se num movimento contínuo de avanços e recuos que entrelaçam, num mesmo e múltiplo ramo, todas as dimensões do ser. A teologia e a literatura, portanto, são parceiras na existência humana, revelando uma verdadeira teia de significados e relações, um tecido cujas tramas se encontram em todo momento. Como diz Manzatto,

Para chegar ao antropológico, à compreensão do que é o homem e do que ele significa, a teologia pode ser ajudada por vários tipos de mediação [...]. Ela pode fazer apelo à filosofia e às ciências em geral, com destaque para as chamadas ciências humanas. Mas ela pode também fazer apelo às artes. Estas, por sua natureza e por seu antropocentrismo radical, são também lugar de revelação do humano. Sendo assim, a literatura de ficção revela uma forma de compreensão do humano, uma antropologia.⁴²⁸

Nesse sentido, descartar a relação teologia / literatura implica em não abrir-se à experiência do belo na vida e na criação de Deus. Isso porque a experiência da fé não significa a apreensão total do Deus que se revela, não implica num objetivar Deus, mas sim, como afirmou Paul Tillich, numa atitude, por parte do homem, de assumir a consciência do infinito do qual faz parte, “mas do qual ele não pode tomar posse como de uma propriedade. Com isso está prosaicamente formulado aquilo que ocorre no curso da vida como ‘inquietude do coração’.”⁴²⁹

Mas não se trata apenas de refletir sobre a relação teologia e literatura. Na verdade, esta relação só é possível por se perceber que na cultura humana surgem os lampejos da eternidade sobre o tempo, isto é, a cultura é o espaço da linguagem religiosa, metafórica, simbólica, poética e literária. Todo o universo – tanto o físico como o simbólico, elaborado pelos encontros humanos – é, como diz Tillich, “o santuário de Deus”⁴³⁰. A cultura é o espaço da atividade teológica,

⁴²⁸ MANZATTO, Antonio, **Teologia e literatura**, p. 5

⁴²⁹ TILLICH, Paul, **Dinâmica da fé**, p. 11.

⁴³⁰ TILLICH, Paul, **Textos selecionados**, p. 52

atividade esta integralmente humana. E a religião não é um adendo do ser humano, mas antes “a dimensão da profundidade presente em todas as funções.”⁴³¹. A religião, continua Tillich, é “preocupação suprema (*ultimate concern*), manifesta em todas as funções criativas do espírito bem como na esfera moral na qualidade de seriedade incondicional que essa esfera exige.”⁴³². Se é assim, então toda produção cultural humana estará plena desta preocupação suprema destacada por Tillich. Ou, como ele bem expressa, “cultura é a totalidade das formas nas quais o interesse básico de uma religião se expressa. Em resumo, *religião é a substância da cultura; cultura é a forma da religião.*”⁴³³.

O uso dos termos substância e forma por Tillich ressalta a relação dialógica e indissociável existente entre religião e cultura. Compreender a religião como substância da cultura é, segundo Tillich, enxergar a sua presença fundamental como elemento basilar de toda produção cultural. E, por sua vez, afirmar a cultura como a forma da religião implica em perceber naquela a dimensão e a marca do incondicional. Não deve haver, portanto, qualquer dualismo excludente entre essas dimensões humanas, pois “todo ato religioso, não só na religião organizada como também no mais íntimo movimento da alma, é culturalmente formado.”⁴³⁴. A cultura revela-se, assim, como lugar teológico no qual a religião se expressa. E, por outro lado, a religião, por ser preocupação suprema do ser humano e a dimensão da profundidade presente em todas as suas funções⁴³⁵, fornece conteúdo às manifestações da cultura. Assim, a Arte (expressa em suas mais variadas dimensões, como música, pintura, literatura, escultura, arquitetura etc.), é revelacional, pois torna-se verdadeiro sinal do Sagrado entre os seres humanos.

Para a Teologia, uma percepção como essa pode servir como abertura à pluralidade de sentidos que a existência humana experimenta no mundo. Um

⁴³¹ TILLICH, Paul, **Teologia da cultura**, p. 42

⁴³² Ibid., p. 44

⁴³³ TILLICH, Paul, **Textos selecionados**, p. 53 (grifo do autor).

⁴³⁴ Ibidem

⁴³⁵ TILLICH, Paul, **Teologia da cultura**, p. 42. Por preocupação suprema ou última, Tillich compreende o tipo de preocupação que “despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ele as transforma em preliminares. A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há ‘lugar’ onde nos possamos esconder dela. A preocupação total é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita.” Cf.: TILLICH, Paul, **Teologia sistemática**, p. 29

discurso fechado à possibilidade mais ampla de narrar e narrar-se, fornecida também pela literatura fantástica, torna o discurso teológico pouco relevante e insuficiente. Nesse sentido, como afirma Silvana Gaspari, “há coisas que só a literatura pode afirmar. A literatura torna-se quase que um arquivo da natureza humana, material precioso para as reflexões de cunho teológico.”⁴³⁶

Obviamente, não se trata de instrumentalizar a literatura em prol de um discurso teológico previamente produzido, nem de impor algum conceito da teologia numa narrativa literária. Não significa, em outras palavras, “cooptar o objeto analisado”, uma obra literária, para “apropriar-se dele” numa interpretação forçadamente “cristã, semicristã ou anonimamente cristã”⁴³⁷. A literatura não é serva da teologia (num tipo de relacionamento que esta tinha com a filosofia durante a Idade Média) e nem deve-se ler narrativas literárias com o exclusivo objetivo de encontrar nelas suporte para afirmações doutrinárias. Isso equivaleria a não respeitar a literatura e sua autonomia e a não usufruir a beleza do texto em si mesmo. Ora, é preciso deixar claro: literatura é uma forma não-teórica de teologia⁴³⁸. Em outras palavras, a produção literária é, em si mesma, lugar para a manifestação de tudo o que pertence ao ser humano, inclusive de suas experiências com o Sagrado que geram teologias diversas.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Antonio Manzatto afirma que

uma teologia definidora de verdades absolutas e eternas, por exemplo, que não reconheça o valor da história, terá dificuldade para dialogar com outras áreas de conhecimento, como a literatura e, mais genericamente, as ciências. Há que haver um respeito entre ambas por se tratar de um diálogo. A literatura deve conhecer e respeitar os métodos e procedimentos da teologia, e esta deve, igualmente conhecer e respeitar os procedimentos literários sem querer impor-lhes verdades ou métodos. Uma não poderá ser reduzida ao mesmo da outra para possibilitar o diálogo. Ou seja, a aproximação com a teologia não deve fazer com que a literatura deixe de ser literatura para se transformar em teologia, em discurso religioso ou qualquer outra coisa que não ela.⁴³⁹

⁴³⁶ GASPARI, Silvana, **Tecendo comparações entre literatura e teologia** (disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>, acessado dia 3/12/2012 às 10:05h)

⁴³⁷ KUSCHEL, Karl-Josef *apud* BARCELLOS, José Carlos, **Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo** in Numem: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 23

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 27

⁴³⁹ MANZATTO, Antonio, A reflexão teológica a partir da literatura. Pequeno percurso autobiográfico in: YUNES, Eliana; ROCHA, Alessandro; CARVALHO, Gilda (orgs.). **Teologias e literaturas: considerações metodológicas**, p. 143

Um argumento semelhante é utilizado por Lewis no que diz respeito à escrita de literatura infantil. Respondendo às abordagens funcionalistas do gênero (abordagens que começam questionando “do que as crianças modernas gostam?” ou “do que elas precisam em termos de moral e didática?”, para somente então iniciar a escrita), Lewis afirma que uma perspectiva como essa não conduzirá os(as) leitores(as) a uma boa moral e nem mesmo a uma boa história. De fato, histórias infantis que tenham esse tipo de preocupação revelam-se como superficiais, insossas e desinteressantes: histórias que buscam adaptar a narrativa para atender às supostas expectativas da criança, oferecendo a ela uma literatura comercial e desprovida de significado. Por isso, diz Lewis,

O melhor, porém, é não fazer pergunta nenhuma. Deixe que as imagens lhe contem qual é a moral delas, pois sua moral intrínseca nasce naturalmente das raízes espirituais que você conseguiu lançar no decurso de sua vida. Por outro lado, se elas não lhe mostrarem moral nenhuma, não queira inventá-la. A moral inventada provavelmente será um lugar-comum, ou mesmo uma falsidade, colhida a esmo da superfície da sua consciência. Não cabe oferecer isso às crianças, uma vez que uma autoridade inquestionável nos garantiu que, na esfera moral, elas são pelo menos tão sábias quanto nós. Quem consegue escrever uma história para crianças sem moral nenhuma deve fazê-lo – desde que, é claro, esteja mesmo disposto a escrever para crianças. A única moral que vale alguma coisa é a que brota inevitavelmente de toda a estrutura de caráter do autor. Aliás, tudo na história deve brotar da estrutura de caráter do autor.⁴⁴⁰

É à luz desta última afirmação de Lewis – tudo na história deve brotar da estrutura de caráter do autor – que sua literatura infanto-juvenil (e sua *Trilogia Cósmica*) pode ser compreendida. A maneira que Lewis escolheu para escrever suas histórias infantis deve-se ao fato de que, segundo ele, usar este gênero (em especial, os contos de fada) foi o melhor meio encontrado para dizer o que desejava, “assim como um compositor pode escrever uma marcha fúnebre não porque há um funeral público em vista, mas porque certas idéias musicais que ocorreram a ele foram melhor naquela forma”⁴⁴¹.

Percebe-se que quem dá conta de um saber total (embora não totalitário) são as Artes (música, literatura etc). O caminho, portanto, precisa ser guiado pela transdisciplinaridade, pois esta é a garantia de que o conhecimento não ficará refém de uma limitada e restrita visão de mundo. É nesse sentido que o valor da

⁴⁴⁰ LEWIS, C. S., **Três maneiras de escrever para crianças** in: LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 750.

⁴⁴¹ LEWIS, C S, **Of other worlds: essays and stories**, p. 22-34

literatura fantástica e sua compreensão como lugar da teologia pode ser afirmado, como veremos a seguir.

4.2

A literatura fantástica como *locus teológico*

Deus desceu até a nossa imaginação.

São Bernardo

O Senhor está neste lugar e eu não o sabia.

Gênesis 28.16b

Não é tarefa simples definir o que se compreende por literatura fantástica. Dependendo do teórico estudado, as perspectivas revelam-se múltiplas. Para Tzvetan Todorov, por exemplo, a literatura fantástica pode ser descrita como aquela que se relaciona a uma “hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural.”⁴⁴². Diante de um texto representativo deste gênero literário, o leitor experimenta, seja por enxergar isso no personagem da narrativa, seja por ele próprio identificar-se com o personagem, esta hesitação diante de um acontecimento que não poderá ser interpretado alegoricamente ou poeticamente⁴⁴³. Para Remo Ceserani, Todorov compreende literatura fantástica como uma nova “modalidade do imaginário, criada no fim do século XVIII e utilizada para fornecer eficazes e sugestivas transcrições da experiência humana da modernidade”⁴⁴⁴. A partir dessa definição, Todorov limita o gênero a alguns textos e escritores do século XIX.

Outra maneira de definir “literatura fantástica” vai no extremo oposto: alarga o campo de ação do fantástico e tende a incluir nesse gênero, sem qualquer limite histórico, todo “um setor da produção literária, no qual se encontra confusamente uma quantidade de outros modos, formas e gêneros, do romanesco ao fabuloso, da *fantasy* à ficção científica, do romance utópico àquele de terror, do gótico ao oculto...”⁴⁴⁵.

⁴⁴² TODOROV, T., *Introdução à literatura fantástica*, p. 31

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 39

⁴⁴⁴ CESERANI, Remo, *O fantástico*, p. 8

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 8-9

Neste capítulo, compreenderemos literatura fantástica como:

um ‘modo’ literário que teve raízes históricas precisas e se situou historicamente em alguns gêneros e subgêneros, mas que pôde ser utilizado – e continua a ser, com maior ou menor evidência e capacidade criativa – em obras pertencentes a gêneros muito diversos. (...) Porém, há uma precisa tradição textual, vivíssima na primeira metade do século XIX, que continuou também na segunda metade e em todo o século seguinte, na qual o modo fantástico é usado para organizar a estrutura fundamental da representação e para transmitir de maneira forte e original experiências inquietantes à mente do leitor.⁴⁴⁶

De fato, as narrativas vinculadas ao fantástico envolvem profundamente o leitor, acabando por “tirar-lhe o chão”, isto é, inserem no mundo do cotidiano, da vida diária, das contas a pagar, do trabalho, dos estudos, dos relacionamentos, enfim, do dia-a-dia, elementos de surpresa, terror ou humor que não são facilmente assimilados e que devolvem à vida o senso de assombro e mistério⁴⁴⁷. Por tudo isso, podemos afirmar que a literatura fantástica é capaz de transmitir experiências profundamente humanas, incluindo aqui as experiências teológicas. Nesse sentido, como já afirmamos, também a literatura fantástica é uma forma não teórica de teologia.

Por muito tempo, a teologia cristã foi sendo considerada exclusivamente a partir de perspectivas metafísicas, sustentadas em compreensões extraídas de Tomás de Aquino ou de Santo Agostinho⁴⁴⁸. Isso custou à teologia seu caráter local, isto é, teologia construída a partir do chão humano, como também a desvalorização de qualquer tipo de literatura de ficção. Contudo, a literatura fantástica nos permite perceber a realidade de outro ponto de vista: a história narrada é compreendida como aberta a inúmeras reinterpretações. “A interação de fictício e imaginário”, afirma Iser, “revela, portanto, que as realidades referenciais do texto, por resultarem de possibilidades, são novamente nestas decompostas, liberando outras possibilidades, que servem à produção de outros mundos.”⁴⁴⁹

O fantástico, nesse sentido, constitui uma possibilidade de se enxergar e de se construir a vida. Por essa razão, podemos afirmar que na arte se encontram a

⁴⁴⁶ Ibid., p. 12

⁴⁴⁷ Esta é uma das características da literatura fantástica apresentadas por Ceserani. Além desta, Ceserani cita: a posição de relevo dos procedimentos narrativos no próprio corpo da narração; a narração em primeira pessoa; um forte interesse pela capacidade projetiva e criativa da linguagem; passagem de limite e de fronteira; o objeto mediador; as elipses; a teatralidade; a figuratividade; e o detalhe. Cf., a respeito, CESERANI, Remo, **O fantástico**, p. 68-77.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 8

⁴⁴⁹ ISER, Wolfgang, **O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária**, p. 307

teoria e a prática da vida, e que o imaginar não é um delirar perdido, sem rumo. Imaginar é conectar coisas, construir associações, viabilizar conexões. Contar histórias atualiza uma mensagem universal que é particularizada na narrativa.

Este universo imaginário, característico da literatura fantástica, revela-se como uma verdadeira “antropologia literária”, para usar um termo de Gesché. Isso porque a literatura,

precisamente por seu recurso à ficção, libera o campo de abordagem do ser humano graças a um desenrolar do imaginário, em que tudo é possível e em que nada é impossível, em que nada é deixado de lado do que poderia fazer ou do que poderia ser um ser humano. (...) “O romance é a linguagem organizada para mim. Uma construção onde posso viver” (Aragon). É uma narrativa onde me é pedido entrar e encontrar-me comigo mesmo ao sabor de situações fictícias que têm como força (*ourgia*) permitir situar-me livremente entre as personagens da narrativa inventada.⁴⁵⁰

Por isso, este gênero literário revela-se como espaço de construções e (re)descobertas. Construir a própria identidade, caminho essencial ao ser humano, encontra sua sustentação nas histórias que narramos. No romance, afirma Gesché, “imagino o que eu poderia fazer de mim mesmo num universo que ainda está bem em aberto. Lendo uma obra de ficção, invento-me”⁴⁵¹. É justamente essa capacidade criativa que permite o desenvolvimento do ser, pois “o que a imaginação apreende como Beleza deve ser verdade – tenha existido ou não antes. A imaginação pode ser comparada ao sonho de Adão – ele acordou e descobriu que era verdade.”⁴⁵². As imagens que encontramos nos romances nos permitem perceber detalhes da vida que seriam imperceptíveis por outros modos.

A literatura tem poder de revelar o homem para ele mesmo. Nesse sentido, o “era uma vez” que caracteriza o início de diversas histórias “pelo uso do imperfeito remetendo a um passado indeterminado, libera no leitor-ouvinte o voo da imaginação.”⁴⁵³. O encontro da narrativa escrita com a(s) narrativa(s)

⁴⁵⁰ GESCHÉ, Adolphe, **O sentido**, p. 142. No texto bíblico, a relação Deus-homem revela-se como essa narrativa na qual, por não haver impossíveis para Deus (cf. Lc 1.37), o ser humano pode se encontrar e viver em plenitude.

⁴⁵¹ Ibid., p. 145. Nas palavras de Douglas Rodrigues, “as personagens de ficção recriam as possibilidades de ser no mundo.” (Cf. CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues, **Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro e Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura**, p. 68).

⁴⁵² Adolpho GESCHÉ. **O sentido**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 151

⁴⁵³ MARGUERAT, Daniel & BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**, p. 153

interior(es) do ser humano produz sentido que confirma, transforma ou subverte a cosmovisão do próprio ser.

Como em todo processo de comunicação, o destinador supõe, no destinatário, um estoque de conhecimentos que podemos chamar de enciclopédia pessoal. (...) Ora, a leitura não deixa intacta a enciclopédia do leitor. Não somente porque pode aumentá-la (por um contributo de informação), mas sobretudo porque ler leva a modificar, confirmar ou subverter sua própria visão do mundo, por confrontação com a do narrador. A narrativa é oferta de uma visão de mundo que questiona o leitor ao retornar ao seu mundo.⁴⁵⁴

Para C. S. Lewis, de igual forma, a literatura (em especial, a fantástica) é capaz de levar o(a) leitor(a) a reconhecer a si mesmo e ao outro por meio da narrativa.

Consideremos o sr. Texugo de *O vento nos salgueiros* – amálgama extraordinário de superioridade hierárquica, maneiras bruscas, mau humor, timidez e bondade. A criança que algum dia encontra o sr. Texugo guarda para sempre, em seu íntimo, um conhecimento da humanidade e da história social inglesa que não poderia adquirir de nenhum outro modo.⁴⁵⁵

Por isso, não se trata apenas de tinta sobre o papel⁴⁵⁶, mas de perspectivas da vida humana enxergadas pela lente da imaginação. A literatura é o lugar da potência, pois mostra o possível acesso ao real por meio do imaginário. Assim, a vida real transmitida pela história ultrapassa (e muito!) as racionalidades sistemáticas da filosofia ou da teologia. A literatura revela-se como um *locus teológico* mais abundante e mais livre para fazer as afirmações sobre Deus e o mundo e sobre o ser humano no meio desta relação. Nesse sentido, um Jó que clama aos céus contra a injustiça de Deus (e, quiçá, contra sua perversidade⁴⁵⁷) tem muito mais a dizer sobre o sofrimento e o mal no mundo do que postulados dogmáticos, hermeneuticamente fechados em si mesmos.

É por isso – e entrevemos agora o elo que pode haver entre literatura e teologia – que o romance não é uma aventura ao acaso para o teólogo, mas poderia, pelo contrário, tornar-se um *locus theologicus* – cuja teoria mais precisa está, evidentemente, por fazer. Há, na descoberta romanesca, uma analogia com o que o

⁴⁵⁴ Ibid., p. 161

⁴⁵⁵ LEWIS, C. S., **Três maneiras de escrever para crianças** in LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 745

⁴⁵⁶ E, no caso da literatura fantástica, de fato nunca é apenas tinta sobre o papel, pois as palavras, neste gênero literário, de fato criam e recriam o mundo de seus personagens e também de seus leitores.

⁴⁵⁷ Em sua dor, Jó chega a afirmar que mesmo nas tragédias que matam de forma súbita, Deus “se rirá do desespero do inocente.” (Jó 9.23)

teólogo chama de revelação: uma visitação. O encontro de algo inesperado, súbito, “revelado” fora do real cotidiano, e, entretanto, inscrito nele.⁴⁵⁸

A narrativa fantástica, portanto, mantém sua incidência sobre a vida. E não é assim que as narrativas bíblicas se revelam a nós? Uma aparição surpreendente no deserto – “tira as sandálias dos pés porque o lugar que está é terra santa!” – se traduz numa libertação de um povo oprimido (Êx 3ss); um sonho e uma pedra comum tornam o lugar Betel, Casa de Deus, e a pedra não é mais a mesma, mas altar para adoração cültica (Gn 28.10-18); um Anjo anunciando a uma jovem chamada Maria sua gravidez inesperada, e eis o bebê recém-nascido, envolto em trapos sujos, deitado numa manjedoura, marcando desde o início a periferia como o lugar de seu ministério entre seus contemporâneos.

E o contrário também ocorre: elementos comuns são relidos pela narrativa como metáforas concretas de realidades ainda inalcançáveis plenamente. Pois foi com pão e vinho que a Aliança foi estabelecida entre Cristo e os seres humanos; comemos e bebemos (ações do cotidiano) para nos lembrar do fantástico e do maravilhoso que vem a nós pela ação salvífica de Deus. Essa co-relação, esse vai e vêm entre o fantástico e o cotidiano, é o que torna a literatura tão grávida de sentidos múltiplos e enriquecedores da vida humana. Daí que “a literatura pode constituir verdadeira antropologia e, assim, iluminar o teólogo em busca de uma teologia pertinente para o ser humano”⁴⁵⁹.

E só o imaginário (sarça ardente, combate de Jacó com o anjo, sono de Adão etc.) é capaz de suportar totalmente a ideia infinita do infinito. O imaginário não é só para manifestar uma revelação, mas é esse *cantus firmus* que acompanha a fé e seu discurso, como um ruído de fundo, colocando, assim, em jogo – fazendo, assim, entrar no jogo do ser humano –, o infinito.⁴⁶⁰

Compreender a literatura fantástica como lugar teológico implica ainda em inserir seus traços essenciais (a saber: seu senso de maravilhamento e sua impossibilidade de ser reduzida apenas a um dado compreensível) na prática teológica. Isso também requer que se recupere a força da linguagem mítica e simbólica capaz de retirar a teologia dos moldes exclusivamente racionalistas nos quais ela foi, ao longo da história, sendo colocada⁴⁶¹. Vale ressaltar ainda mais

⁴⁵⁸ GESCHÉ, Adolphe, **O sentido**, p. 150

⁴⁵⁹ Ibid., p. 151

⁴⁶⁰ Ibid., p. 156

⁴⁶¹ Recuperar o mito para a produção teológica implica também em reafirmar o valor da imaginação para a vida e o conhecimento humano. Não pode haver nem mesmo uma compreensão

uma vez: a linguagem religiosa é metafórica por natureza. Por essa razão, como afirma o belíssimo texto de Suso, citado por Rudolf Otto:

Há que saber o seguinte. Uma coisa é ouvirmos nós próprios os acordes melodiosos de uma lira, outra é ouvir falar dela. Da mesma maneira, uma coisa são as palavras recebidas em estado de graça, emanando de um coração vivo e pronunciadas por uma boca viva, outra são as próprias palavras, inscritas num pergaminho morto... Aqui ficam frias, não sei como, empalidecem como rosas cortadas. A doce melodia que, sobretudo, toca o coração, desvanece-se. É então que na aridez do coração elas são recebidas.⁴⁶²

4.3

A redenção na *Trilogia Cósmica* de C. S. Lewis: análise descritivo-interpretativa

Mas no final tudo será limpo, e será apagada até mesmo a lembrança de seu Oyarsa das Trevas, e seu mundo será belo, agradável e estará reunido ao campo de Arbol. E seu verdadeiro nome será ouvido novamente.

C. S. Lewis

Ele enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram.

Apocalipse 21.4

A redenção em C. S. Lewis não pode ser compreendida à parte da dimensão fornecida por seus escritos de ficção. Como vimos, a imaginação, para Lewis, era parte essencial de sua visão de mundo e de sua tentativa de expressar os temas da fé cristã às pessoas. Nas narrativas ficcionais de Lewis, a identidade é um processo de construção permanente. Ela não é dada, a priori, mas é construída na relação com o outro. Em sua auto-biografia, Lewis já havia expresso esta convicção: Deus só se interessa por “templos em construção, jamais por templos construídos.”⁴⁶³. Nesse sentido, C. S. Lewis, ao narrar a história de Ransom na *Trilogia Cósmica*, reinterpreta-se, inserindo sob a forma imaginativa suas concepções pessoais acerca de diferentes temas, incluindo a redenção. Como diz

de ciência desprovida do elemento do imaginário. A este respeito, cf. ALVES, Rubem, **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**, p. 144-163.

⁴⁶² OTTO, Rudolf, **O sagrado**, p. 90

⁴⁶³ LEWIS, C. S., **Surpreendido pela alegria**, p. 173. O próprio Jesus deixa claro em sua proposta de ministério que veio chamar pecadores, e não quem já se enxerga como justo diante de Deus (cf. Mt 9.12-13; Mc 2.17; Lc 5.31-32)

Ricoeur: “Sob a forma reflexiva do ‘narrar-se’, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa.”⁴⁶⁴. Assim, “aprender a ‘narrar-se’ poderia ser o benefício dessa apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo.”⁴⁶⁵.

De fato, o protagonista Ransom reconhece sua própria identidade em um dos momentos mais dramáticos da narrativa. Hyoi, o *hrossa* que havia encontrado Ransom, é assassinado a sangue-frio por Weston e Devine, os dois companheiros humanos de Ransom que o haviam raptado e levado até Malacandra. Após matarem o *hnakra*, Ransom e os dois *hrossa* que estão com ele se abraçam, festejando a vitória. Nesse momento de absoluto reconhecimento mútuo (cada um percebendo o outro como um ser), o som de um tiro de rifle traz morte à Malacandra.

Quando Ransom se refez, os três já estavam na margem, molhados, fumegantes, trêmulos de exaustão e se abraçando. Agora não lhes parecia estranho estar agarrado a um tórax coberto de pelo molhado. O hálito dos *hrossa*, que, embora suave, não era humano, não lhe era desagradável. Estava em harmonia com eles. (...) Todos eram *hnau* [criaturas de Maleldil]. Postaram-se ombro a ombro diante de um inimigo, e o formato da cabeça deles não fazia mais diferença. E até mesmo ele, Ransom, tinha vivido a aventura sem se sentir desonrado. Tinha amadurecido. (...) Nesse instante, Ransom foi atingido por um som ensurdecedor – um som perfeitamente conhecido e que era a última coisa que queria ouvir. Era um som terrestre, humano e civilizado. Era até mesmo europeu. O estrondo de um rifle inglês. E aos seus pés Hyoi, arquejante, estava se esforçando para se levantar. Havia sangue na relva branca ali onde ele se debatia.⁴⁶⁶

A morte de uma criatura passa a ser o assassinato de um ser que, mesmo alienígena, é humanizado. Ransom chora com a morte e o seu choro o muda. O encontro com o outro – alienígena – humaniza Ransom muito mais que o convívio com seus próprios semelhantes. Estes, aliás, são apenas meio *hnau* e o próprio Ransom se reconhece como integrante de uma raça pervertida que traz a morte⁴⁶⁷.

É interessante perceber que este tema surge em diversos outros trechos da Trilogia. Refletindo sobre sua convivência em Malacandra, Ransom percebe que o termo humano é muito mais amplo que apenas a semelhança física poderia demonstrar.

⁴⁶⁴ RICOEUR, Paul, **Percurso do reconhecimento**, p. 114

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 115

⁴⁶⁶ LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 109

⁴⁶⁷ LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 109-110

No antigo planeta de Malacandra, ele conhecera criaturas que não eram nem de longe humanas na forma, mas que, com um maior conhecimento, se revelaram racionais e amistosas. Por trás de uma aparência estranha, ele descobrira um coração semelhante ao seu. (...) Pois agora ele percebia que a palavra “humano” se refere a algo mais que a forma do corpo, ou mesmo a mente racional. Refere-se também àquela comunhão de sangue e experiência que une todos os homens e mulheres na Terra.⁴⁶⁸

Da mesma maneira, em *Perelandra*, a Dama Verde tem sua identidade formada em sua relação com Maleldil, com Ransom, até mesmo com o Não-homem Weston, agente do Mal na narrativa. A identidade da Dama se plenifica no reencontro com o Rei no final do livro⁴⁶⁹. Aliás, o próprio Ransom se reconhece, num misto de espanto, reverência e admiração, ao enxergar o Rei daquele mundo pela primeira vez como uma imagem perfeita do Criador e como uma memória da condição de solidão de sua própria raça:

- Não se afastem, não me levantem do chão – disse ele. – Nunca vi homem nem mulher antes. Passei toda a vida entre sombras e imagens partidas. Ó, meu Pai e minha Mãe, meu Senhor e minha Senhora, não se mexam, não me respondam ainda. Meus próprios pai e mãe eu nunca vi. Aceitem-me como seu filho. Estivemos sós no meu mundo por muito tempo.⁴⁷⁰

Para Lewis, a maior e mais significativa mudança que a sociedade ocidental havia enfrentado havia ocorrido em algum momento do século XIX. Neste século, como se depreende da visão lewisiana espalhada tanto em seus textos de ficção como não ficcionais, houve uma ruptura no ser humano: perdeu-se, em grande parte, uma visão integral da vida e o vínculo do homem com a natureza foi abalado; a ciência tornou-se árida e departamentalizada, enfaticamente racionalista; e a própria produção literária ficcional revelou-se pobre de sentido⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 68-69. Esta compreensão alcança outras narrativas de Lewis. Em *As crônicas de Nárnia*, uma de suas obras mais conhecidas, Lewis apresenta a Feiticeira Branca de Nárnia como alguém que, embora aparentasse ser humana, não tinha nem uma gota de sangue humano e, por isso, era “ruim até a raiz do cabelo.” (cf. LEWIS, C. S., *As crônicas de Nárnia: volume único*, p. 138)

⁴⁶⁹ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 286-287

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 278

⁴⁷¹ Colin Duriez, em seu *O dom da amizade*, descreve, sob a forma de uma narrativa, um diálogo entre Lewis e Tolkien a respeito dessa questão: a ausência de textos que mostrassem em suas histórias ecos das “trompas da Terra dos Elfos”, e que ampliassem a ideia das possibilidades referentes à experiência humana. O resultado dessa conversa, aliás, é uma aposta entre os dois amigos para escreverem cada um uma história. Tolkien escreveria uma história de viagem no tempo, enquanto Lewis, uma de viagem no espaço. Dessa aposta, surgiram *Além do planeta silencioso* (primeiro volume da *Trilogia Cósmica*) e *A Estrada Perdida* (um conto de Tolkien que foi posteriormente abandonado). Cf., a respeito, DURIEZ, Colin, *O dom da amizade*, p. 154-165. Este episódio também é relatado pelo próprio Tolkien em duas de suas cartas. Numa, datada de 16 de julho de 1964, Tolkien afirma: “Quando C. S. Lewis e eu jogamos cara ou coroa, e ele ficou de escrever sobre uma viagem espacial e eu sobre uma viagem no tempo, comecei um livro abortivo

O conceito de redenção de Lewis vincula-se a essa percepção de ruptura: segundo ele, uma redenção verdadeiramente cristã precisa alcançar todas essas áreas da vida humana, revelando-se como redenção integral de tudo referente ao ser humano.

Na *Trilogia Cósmica*, as narrativas apresentam esse tipo de percepção integral como sinais da redenção. Malacandra e Perelandra constituem dois universos bem diferentes da Terra (Thulcandra): enquanto nesta, a ruptura moderna é resultado direto do mal e do pecado humano, nos dois mundos criados por Lewis há abundantes traços de uma realidade que já experimenta redenção plena, em todos os sentidos.

Assim, por exemplo, na realidade paradisíaca de Perelandra, não existem obstáculos ou intermediários na relação entre Maleldil e suas criaturas. O relacionamento homem – mulher – Deus encontra-se perfeitamente equilibrado e ocorre em paz. Nem mesmo os *eldila*, tão presentes em *Além do planeta silencioso*, se posicionam como ponte necessária entre Criador e criatura; de fato, a atividade dos *eldila* em Perelandra é discreta e aguarda, com expectativa, o momento em que o Rei e a Dama atingirão a maturidade para, então, dar a eles o governo de seu mundo⁴⁷².

De igual modo, a relação entre Homem e a Natureza é abundante e plena, antes de tudo porque ela é vista à luz de Maleldil, o Deus criador. Para Lewis, quando se inverte esta ordem, elevando a criação e a natureza acima de Deus, até mesmo o prazer de desfrutar estes elementos desaparece. Nesse sentido, qualquer prazer, caso se transforme em um fim em si mesmo, transforma-se em mal para o homem⁴⁷³. Em outras palavras, se o prazer for colocado acima de Deus, nem o

de viagem no tempo cujo final seria a presença de meu herói na submersão de Atlândida.”. Na outra carta, de 8 de fevereiro de 1967, Tolkien fornece maiores detalhes sobre o ocorrido: “L. [Lewis] disse-me um dia: ‘Tollers, há muito pouco do que realmente gostamos nas histórias. Receio que tenhamos de tentar escrever algumas nós mesmos’. Concordamos que ele deveria tentar uma ‘viagem espacial’ e eu deveria tentar uma ‘viagem no tempo’. O resultado dele é bem conhecido.”. Cf. TOLKIEN, J. R. R., *As cartas de J. R. R. Tolkien*, p. 239, 357

⁴⁷² No final do livro, o Oyarsa afirma: “Não fui posta aqui para governá-los [ao Rei e à Dama daquele mundo]; mas, enquanto eram jovens, governei tudo o mais. Arredondei esta bola quando ela brotou de Arbol. Girei o ar em torno dela e teci o telhado. Construí a Ilha Fixa e esta, a montanha sagrada, como Maleldil me ensinou. Os animais que cantam e os animais que voam, bem como tudo o que nada no meu seio, além de tudo o que rasteja e cava túneis dentro de mim até o centro, tudo isso foi meu. E hoje tudo isso é tirado de mim. Louvado seja Ele.”. Cf. LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 265.

⁴⁷³ Esta compreensão lewisiana está presente em diversas de suas obras, notadamente as de ficção. Em *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa*, por exemplo, Edmundo prova o manjar turco

prazer nem Deus podem ser alcançados. O mesmo processo é apresentado por Lewis por meio das cartas escritas por Fitafuso a um diabo subalterno em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*:

Nunca se esqueça de que, quando lidamos com qualquer prazer, na sua forma normal e gratificante, estamos, de certo modo, no campo do Inimigo. Eu sei que já ganhamos várias almas através do prazer. Ainda assim, o prazer é invenção d'Ele, não nossa. Ele concebeu os prazeres. Nossa pesquisa, até o momento, não permitiu que produzíssemos sequer um deles. Tudo o que podemos fazer é encorajar os humanos a abordar os prazeres que o nosso Inimigo criou e usá-los de certas formas, ou em certos momentos, ou em certo grau que Ele tenha proibido. (...) A fórmula, portanto, resume-se a uma ânsia cada vez maior por um prazer cada vez menor.⁴⁷⁴

Para Lewis, usufruir dos prazeres criados por Deus em graus por Ele proibidos parece ser a origem dos males da sociedade humana. Em *Perelandra*, Ransom percebe que absolutizar o prazer dos frutos deliciosos dos quais se alimentava ou repetir a experiência revigorante do encontro com as bolhas repletas de rica seiva que nasciam nas ilhas flutuantes daquele mundo, significaria valer-se de um racionalismo espúrio, que exigia ser constantemente satisfeito, em busca do lucro embalado pelo amor ao dinheiro, ainda que às custas da dignidade do ser humano⁴⁷⁵.

Outra característica importante é a ausência da culpa: em seus primeiros dias em *Perelandra*, Ransom “foi atormentado não por uma sensação de culpa, mas pela surpresa por não ter nenhuma sensação semelhante.”⁴⁷⁶. Percebe-se, portanto, que na visão lewisiana, um mundo redimido expurga toda a culpabilização, isto é, numa realidade salvífica, não há qualquer mácula que possa empobrecer a experiência de se viver em plenitude. Vida em abundância é resultado direto da redenção divina.

A ruptura apontada por Lewis causada pela noção de uma ciência racionalista é bastante criticada na *Trilogia Cósmica*. Revela-o, positivamente, a

encantado e “quanto mais comia, mais tinha vontade de comer”. Porém, depois perde a sensação de prazer gustativo, pois “não há nada que tire tanto o gosto da boa comida caseira, do que a lembrança de um mau alimento enfeitado”. (cf. LEWIS, C. S., **As crônicas de Nárnia: volume único**, p. 117, 142). Até mesmo o amor materno, caso absolutizado, torna-se perigoso. Em *O Grande Abismo*, um fantasma mulher deseja Deus apenas como um instrumento para voltar a ver seu filho. Entretanto, todo o processo de solidificação, pelo qual os Fantasmas poderiam chegar às Altas Montanhas, só poderia surgir quando o Criador fosse desejado antes e acima de tudo. (cf. LEWIS, C. S., **O grande abismo**, p. 108-112).

⁴⁷⁴ LEWIS, C S, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, p. 42-43.

⁴⁷⁵ LEWIS, C S, *Perelandra*, p. 49-50, 59-60

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 42

noção de uma ciência integrada, praticada pelos *sorns*, demonstrada em um interrogatório que eles fazem a Ransom. As respostas de Ransom às perguntas feitas pelos *sorns* eram reunidas num espectro amplo de conhecimento, a partir do qual elaboravam sua compreensão sobre Thulcandra, mundo de origem de Ransom. Dito de outra forma, os *sorns* praticavam a transdisciplinaridade na construção de seu conhecimento.

Muitas vezes [os sorns] extraíam de Ransom de forma indireta conhecimentos muito maiores do que ele tinha consciência de possuir, trabalhando aparentemente por meio de uma vasta experiência de ciência geral. Um comentário solto a respeito de árvores, feito quando Ransom estava tentando explicar a fabricação do papel, preencheria para eles uma lacuna nas respostas superficiais que ele dera às perguntas sobre botânica. Seu relato sobre a navegação na Terra poderia elucidar algum ponto de mineralogia. E sua descrição do motor a vapor forneceu-lhes um conhecimento maior do ar e da água da Terra do que Ransom tinha conseguido até então.⁴⁷⁷

Em outro momento da narrativa, percebe-se uma crítica velada a um tipo de conhecimento científico que separou o ser humano do seu vínculo com a Natureza. O *sorn* pergunta a Ransom: “sua gente só sabe dizer quanto do dia já se passou quando olha para esse objeto [um relógio]?”⁴⁷⁸. Ransom reconhece que alguns animais ainda mantêm esse conhecimento, mas “nossos *hnau* perderam essa capacidade.”⁴⁷⁹. No final de *Além do planeta silencioso*, durante a conversa do Oyarsa com Weston, esta noção retorna com maior clareza. O Oyarsa afirma que Weston, apesar de ter atingido grande sabedoria referente à ciência física, sendo inclusive capaz de “construir uma nave que pudesse cruzar os céus”⁴⁸⁰, revela-se, em todos os outros aspectos, como um animal, um não humano. Tudo o que há na mente de Weston e Devine é “medo, morte e cobiça.”⁴⁸¹.

Percebe-se que, para Lewis, a ciência em si não representa o mal, mas sim uma determinada maneira de se fazer e pensar em ciência, isto é, Lewis critica uma ênfase numa espécie de cientificismo racionalista, dominador da natureza. Tal crítica se expressa claramente na narrativa da Trilogia: o surgimento de Merlin no último volume da série – o mesmo feiticeiro das histórias arturianas – aponta para um momento da história humana em que entre a matéria e o espírito e

⁴⁷⁷ LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 138-139

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 145

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 146

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 183

⁴⁸¹ *Ibidem.*

entre o ser humano e a natureza não havia qualquer dualismo ou separação tipicamente moderna.

Merlin é o contrário de Belbury. Ele fica no extremo oposto. É o último vestígio de uma ordem antiga, na qual, do nosso ponto de vista moderno, a matéria e o espírito se confundiam. Para ele, cada operação na natureza é uma espécie de contato pessoal, como convencer uma criança ou afagar um cavalo. Depois dele, veio o homem moderno, para quem a natureza é algo morto: uma máquina a se fazer funcionar, e a ser desmontada se não funcionar como se quer.⁴⁸²

A própria noção do trabalho é compreendida a partir de uma perspectiva diferente na Trilogia. Ao conversar com um *pfifltrigg*, Ransom descobre que sua espécie extrai das minas de Malacandra apenas o que precisa para seu próprio trabalho e que essa atividade não é exclusiva de um grupo específico enquanto outras atividades, menos extenuantes, seriam reservadas a uma elite, como ocorria na Terra. Pelo contrário, todos participam de todas as atividades. O diálogo entre Ransom e o *pfifltrigg* revela essa diferença.

- Conosco não é assim [disse Ransom]
- Então, o trabalho de vocês deve ser muito torto. Como um criador compreenderia o que é trabalhar com sangue do Sol [ouro] se ele não entrasse na casa do próprio sangue do Sol, aprendesse a distinguir um tipo de outro e convivesse com ele dias a fio sem a luz do céu até que o metal estivesse no seu sangue e no seu coração, como se ele pensasse o metal, o comesse e o cuspsisse?
- Conosco ele fica muito fundo e é difícil de obter. E os que cavam precisam passar a vida inteira nessa atividade.
- E eles gostam?
- Acho que não... Não sei. São forçados a prosseguir porque não ganharão comida se pararem.
- Kanakaberaka franziu o nariz.
- Quer dizer que não existe comida em abundância no seu mundo?⁴⁸³

Em *Perelandra*, o processo de desumanização de Weston, que havia se iniciado em *Além do planeta silencioso*, chega ao seu final: o humano Weston havia sido diluído, por assim dizer, no abismo do Não-Homem; ambos tornaram-se o mesmo.

Se os restos de Weston estavam, nesses momentos, falando através dos lábios do Não Homem, era porque Weston já não era de modo algum um homem. As forças que, talvez anos atrás, tinham começado a consumir sua humanidade tinham agora completado a obra. A vontade inebriada que aos poucos envenenara a inteligência e os afetos agora por fim envenenava a si mesma, e todo o organismo psíquico

⁴⁸² LEWIS, C. S., **Uma força medonha**, p. 408. Belbury é o local onde o INEC (o Instituto Nacional de Experimentos Coordenados) estabeleceu sua sede provisória.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 158

desmoronava. Restava apenas um fantasma: uma inquietação permanente, um esboroamento, uma ruína, um cheiro de composição.⁴⁸⁴

Esse é um tema abordado por Lewis em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Neste livro, escrito com ironia e sagacidade profunda, Lewis apresenta as cartas de um secretário infernal, chamado Fitafuso, direcionadas a um subalterno, um tentador aprendiz, informando-o sobre a arte de conquistar almas humanas. Nesse texto, Lewis apresenta os demônios como seres ávidos por consumir os seres humanos e até mesmo uns aos outros. Como afirma Fitafuso em uma de suas cartas:

Ele [Deus] realmente quer preencher o universo com inúmeras pequenas réplicas repugnantes de Si mesmo – criaturas cuja vida, em escala menor, será qualitativamente como a d’Ele. Nós [demônios] queremos apenas um gado que finalmente poderá ser transformado em alimento; Ele quer servos que finalmente poderão tornar-se filhos. Nós queremos sugá-los; Ele quer fortalecê-los. Somos vazios, e por isso queremos ser preenchidos; Ele está repleto e transborda. Nosso objetivo nessa guerra é um mundo no qual o Nosso Pai nas Profundezas possa absorver todos os outros seres nele mesmo; o Inimigo quer um mundo repleto de seres unidos a Ele e ainda assim distintos.⁴⁸⁵

Esta noção de um vazio que busca consumir todas as coisas, privando-as de suas individualidades, é a maneira como Lewis compreende o Inferno, não só neste livro, mas também em seu *O grande abismo*⁴⁸⁶. Obviamente, existe espaço para o amadurecimento. Em *Perelandra*, Ransom chega a esta conclusão.

O que o Não Homem dizia era sempre quase verdadeiro. Decerto devia fazer parte do plano Divino que essa criatura feliz amadurecesse, que se tornasse cada vez mais uma criatura de livre-arbítrio, que se tornasse, em certo sentido, mais distinta de Deus e do marido para, assim, estar em harmonia com ele de modo mais rico. (...) Essa tentação atual, se superada, seria em si o passo seguinte e mais importante na mesma direção: uma obediência mais livre, mais ponderada, mais consciente do que tudo o que ela já conhecia, estava sendo posta ao seu alcance.⁴⁸⁷

Na Trilogia, Ransom percebe que as histórias de Malacandra e de *Perelandra* estavam intimamente relacionadas aos acontecimentos originários da história humana. Ao analisar algumas inscrições do passado de Malacandra, numa rocha, Ransom compreende mais acerca do seu mundo de origem:

As imagens eram muito estranhas. (...) Uma que o deixou especialmente intrigado mostrava na parte inferior um segmento de um círculo, por trás e acima do qual se

⁴⁸⁴ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 172

⁴⁸⁵ LEWIS, C. S., *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, p. 38. No livro, Inimigo refere-se a Deus.

⁴⁸⁶ “O Inferno é um estado de mente e você nunca disse algo tão verdadeiro. E todo estado da mente, quando deixado à própria sorte, todo isolamento da criatura na prisão de sua própria mente – é, afinal de contas, Inferno.” (cf. LEWIS, C. S., *O grande abismo*, p. 84)

⁴⁸⁷ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 176-177

erguiam três quartos de um disco dividido em anéis concêntricos. (...) No primeiro e menor desses havia uma pequena bola, na qual seguia uma figura alada, algo semelhante a Oyarsa, mas segurando o que parecia ser uma trombeta. No seguinte, uma bola semelhante portava outra das figuras chamejantes. Essa, em vez da sugestão de um rosto, apresentava duas protuberâncias, que, após longa inspeção, Ransom concluiu que deviam ser os úberes ou seios de uma fêmea de mamífero. A essa altura, ele já tinha certeza de que estava contemplando um desenho do Sistema Solar. (...) a bola seguinte que deveria representar a Terra. Quando a viu, teve a mente paralisada por um instante. A bola estava ali, mas no lugar em que deveria estar a figura semelhante a uma chama, uma reentrância profunda de formato irregular tinha sido aberta na pedra, como que para apagar a figura. “Um dia, portanto...” mas suas especulações tropeçaram e se calaram diante de uma série de incógnitas.⁴⁸⁸

As suspeitas de Ransom são confirmadas pelo Oyarsa de Malacandra. A Terra – Thulcandra, no idioma que Ransom aprendeu em Malacandra, que significa “planeta silencioso” – também possuía seu próprio Oyarsa, que era mais brilhante e superior que os outros. Porém, ele havia se corrompido e rebelado, permanecendo assim até ser aprisionado por Maleldil na atmosfera terrestre. Este Oyarsa Torto é, no livro, um símbolo para o mal que agiu, em tempos passados, trazendo a morte à superfície de Malacandra.

A descrição desse modo de ver e ser no mundo dos habitantes de Malacandra e Perelandra é usada, por Lewis, como pano-de-fundo para ressaltar a necessidade de redenção experimentada pela raça humana. É como um espelho invertido, no qual a vida plena em Maleldil (Deus) ressalta as incoerências, o egoísmo, o medo e a culpa do ser humano. A própria história do homem é apresentada na narrativa a partir da ótica alienígena: Thulcandra é um mundo silencioso pois seu Oyarsa, o “mais brilhante”⁴⁸⁹, rebelou-se contra Maleldil, e cada um de seus habitantes havia sido convocado a adotar igual postura. Num mundo de seres centrados exclusivamente em si mesmos, há espaço para o mal e o sofrimento.

Esta compreensão fica clara em *Além do planeta silencioso*. Questionado a respeito do estado de seu mundo (Thulcandra, a Terra), Ransom responde aos *sorns* dizendo-lhes que não há nenhum Oyarsa, nenhum servo de Maleldil como havia em Malacandra, e que a Terra era repleta de guerras, escravidão e prostituição. Ao ouvirem isso, seus ouvintes malacandrianos ficam “espantadíssimos” e sua conversa ilustra suas compreensões sobre o tema:

⁴⁸⁸ LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 151-152

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 164

- É porque eles não têm Oyarsa – disse um dos alunos.
- É porque cada um deles quer ser um pequeno Oyarsa – disse Augray.
- Eles não podem deixar de agir assim – disse o velho sorn – É preciso que haja governo. No entanto, como podem as criaturas se governar? Os animais devem ser governados por hnau; os hnau, por eldila; e os eldila, por Maleldil. Essas criaturas não tem eldila. São como quem tentasse se levantar puxando os próprios cabelos. Ou quem tentasse observar toda uma região estando no mesmo nível dela. Como uma fêmea tentando procriar sozinha.⁴⁹⁰

Mas Thulcandra também é um mundo redimido pois “Maleldil não o entregaria totalmente ao Torto, e existem entre nós histórias de que ele teria tomado decisões estranhas e ousado coisas terríveis, na luta com o Torto em Thulcandra.”⁴⁹¹. Nesse sentido, a narrativa de Lewis é evangelho (boa-nova); a luz de Maleldil, intensa sobre Malacandra e Perelandra, também vem ao mundo dos humanos, a “verdadeira luz que, vinda ao mundo, ilumina a todo homem.” (Jo 1.9). Assim, o mal em Thulcandra alcança sua profundidade e existência principalmente nas relações humanas, que, ao aderirem a ele, tornam-se desumanas, mas o mal não é a palavra final de Maleldil à sua criação.

Em *Perelandra*, o Não-Homem Weston apresenta à Dama a sugestão diabólica de afastar-se de Maleldil para tornar-se, ela mesma, um pequeno Maleldil⁴⁹² e, assim, ser capaz de provar a “Morte em abundância”⁴⁹³. A tentação que a Dama sofre, em Perelandra, causada pelas investidas filosóficas e até teológicas de um Weston possuído pelo mal, exigem de Ransom uma tomada de atitude. “Isso não pode continuar!”, reflete Ransom. O mal deve ser combatido⁴⁹⁴. Com profundidade singular e maestria narrativa, Lewis apresenta Ransom em diálogo com Maleldil a respeito desse tema⁴⁹⁵.

Mas o Não-Homem é derrotado por Ransom no final da narrativa. Ora, isto significa dizer que, para Lewis, a grande questão não é afirmar a inescapável realidade do mal ou refletir sobre sua origem, mas antes ousar colocar-se contra

⁴⁹⁰ Ibid., p. 139

⁴⁹¹ Ibid., p. 165

⁴⁹² LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 137. E esta não é a verdadeira tentação e origem do mal? Não o comer um fruto, mas antes acolher o desejo de ser como Deus, conhecedor do bem e do mal, conforme sugere a serpente no Éden (Gn 3.5)?

⁴⁹³ Ibid., p. 149

⁴⁹⁴ As implicações dessa frase constróem, na verdade, toda a *Trilogia Cósmica*. De fato, Ransom, no primeiro volume da série, é convocado pelo Oyarsa de Malacandra a combater as ideias e a mentalidade torta de homens como Weston e Devine. Em *Perelandra*, como veremos a seguir, esta noção assume ares de concreta realidade. E em *Uma força medonha*, Ransom se posiciona como servo de Maleldil na luta contra as forças do mal em Thulcandra.

⁴⁹⁵ Ver, a respeito: LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 185-199

ele, e ao lado de Maleldil, mesmo que, para isso, o sofrimento e a morte sejam uma possibilidade. A imagem que Lewis desenvolve em *Cristianismo puro e simples*, de um rei que desembarcou num mundo sitiado e nos convida à ações de sabotagem, vincula com toda clareza a redenção à vida de Jesus, ele mesmo um agente de sabotagens contra a falta de amor, de solidariedade e cuidado entre os homens. A redenção, para Lewis, vincula-se à vida de Cristo. E, em sua narrativa de ficção, tal redenção proporcionada por Cristo é assumida e encarnada também por seus servos.

Em *Perelandra*, Ransom percebe, não sem dificuldades e crises de fé, que Maleldil não estava ausente durante todo o processo de tentação que a Dama sofria diuturnamente. De fato, era ele mesmo o representante de Maleldil no combate com o Não Homem. A sua presença em *Perelandra*, justamente naquele momento tão crucial de sua história, quando o primeiro casal daquele mundo era convidado a amadurecer ao lado de Deus ou a afastar-se Dele, já era em si mesma um milagre. Nesse sentido, a fé em Deus não é um escape para um não envolvimento com o processo de redenção do mundo, mas sim um alicerce que sustenta as ações de luta contra o mal. Como Ransom percebe,

se a questão estava nas mãos de Maleldil, Ransom e a Dama eram essas mãos. O destino de um mundo dependia realmente de como eles se comportassem nas horas seguintes. O assunto era irredutivelmente, abertamente, real. Eles poderiam, se quisessem, recusar-se a salvar a inocência dessa nova espécie; e, caso se recusassem, sua inocência não se salvaria. Isso não dependia de nenhuma outra criatura em todo o tempo ou em todo o espaço. Isso Ransom viu com clareza.⁴⁹⁶

A história depende, portanto, das decisões humanas, tomadas a favor ou contrariamente à vontade de Deus. Para Ransom, isso significava um confronto real, sangrento e, possivelmente, mortal, com o Não Homem. Essa expectativa o encheu de terror e medo, mas aquilo era necessário ser feito, e tudo o que é “necessário sempre era possível”⁴⁹⁷. Postar-se contra o mal é o convite-exigência de Cristo a seus servos. “Quem quiser vir após mim”, afirma Jesus, “negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me.” (Mt 16.24). Esse seguimento do redentor Jesus implica na possibilidade de enfrentar a cruz e de perder a vida por causa de Cristo. A redenção conquistada por Jesus é vivida, agora, por seus discípulos, e

⁴⁹⁶ Ibid., p. 188

⁴⁹⁷ LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 104

revelada na escolha de caminhada de cada um. Esta é a conclusão a que chega Ransom:

O que aconteceu na Terra, quando Maleldil nasceu homem em Belém, tinha alterado o universo para sempre. O novo mundo de Perelandra não era uma mera repetição do velho mundo de Tellus. Maleldil nunca Se repetia. Como a Dama dissera, a mesma onde jamais vinha outra vez. Quando Eva pecou, Deus não era Homem. Ele ainda não tinha tornado os homens membros do Seu corpo. Desde então, era isso o que tinha feito, e através desses homens a partir daí Ele haveria de sofrer e salvar. (...) Aqui em Perelandra a tentação seria impedida por Ransom, ou não seria impedida de modo algum.⁴⁹⁸

Ransom era, neste sentido, um redentor tal qual Maleldil era em relação a Thulcandra. A voz de Maleldil deixa claro isso: “– Não é por nada que você se chama Ransom [resgate] – disse a Voz. (...) Meu nome também é Ransom”⁴⁹⁹. A compreensão deste fato gera em Ransom um misto de emoções: perplexidade, pedidos por misericórdia, questionamentos mas, por fim, a aceitação de seu papel. E em tudo isso, Ransom percebe com clareza:

Aquele, a Quem os outros mundos chamariam de Maleldil, era o redentor do mundo, seu próprio redentor, ele sabia muito bem disso. (...) Se ele [Ransom] fracassasse agora, também esse mundo seria redimido no futuro. Se ele não fosse o resgate, Outro o seria. No entanto, nada jamais se repetia. Não uma segunda crucificação: talvez – quem sabe – nem mesmo uma segunda Encarnação... mas algum ato de amor ainda mais estupefacente, alguma glória de humildade ainda mais profunda. Pois Ransom já tinha visto como o desenho cresce e como, a partir de cada mundo, ele se expande para o mundo seguinte através de alguma outra dimensão. O pequeno mal externo que Satã tinha provocado em Malacandra era apenas uma linha. O mal mais profundo que ele tinha causado na Terra era um quadrado. Se Vênus caísse, ali o mal seria um cubo – sua Redenção fora do alcance de nossa concepção. Contudo, redimida Vênus haveria de ser.⁵⁰⁰

Reside nessa última conclusão de Ransom a base da ideia da salvação cristã: sempre existe a possibilidade concreta e real de sua existência. Ou, nas palavras de Gesché, “as coisas podem ser retomadas, nada está perdido para sempre, definitivamente. Tudo pode ser retomado sempre, nada é inexorável (mentalidade grega); em resumo, tudo pode ser salvo”⁵⁰¹.

Na *Trilogia Cósmica*, isso se revela na certeza de que todo o Campo de Arbol (todo o Sistema Solar) é alcançado pela redenção. O que se iniciou com a encarnação, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus em Thulcandra, atingirá sua

⁴⁹⁸ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 191-192

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 195-196

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 196-197

⁵⁰¹ GESCHÉ, Adolphe, *O mal*, p. 105

plenitude em todo o universo, na Grande Dança descrita no final do livro *Perelandra*⁵⁰².

Há, nessa passagem, todo um processo de reconhecimento da criação como espaço da glória divina de forma bastante semelhante à experiência mística de unidade com o cosmos experimentada por diversos cristãos. Para Ernesto Cardenal, por exemplo, tudo no universo criado está unido pelo amor divino, “el ritmo del amor”⁵⁰³, que se une ao homem para cantar e celebrar a Deus. Tudo suspira por Deus, pois Ele é o centro de todas as coisas, e somente nele descansará o universo. Segundo Cardenal, há música e dança na criação: todos os seres participam também de um mesmo ritmo cósmico; todos em um mesmo ritmo, todos num canto entoado por todo o cosmos⁵⁰⁴.

O mesmo é vivenciado por Ransom, no final de *Perelandra*. Após o Rei e a Rainha daquele mundo receberem a criação como sua herança – pois em *Perelandra* o primeiro casal não havia desobedecido às ordens divinas, conforme Adão e Eva – Ransom questiona sobre as últimas coisas, isto é, a destruição de seu mundo, a Terra. Mas para o Oyarsa que dialoga com ele, isto não representa o fim, mas um novo começo onde todos seriam convidados a participar da Grande Dança, que “já começou desde antes de sempre”, de modo que nunca “houve um tempo em que não nos regozijássemos diante de Seu rosto, como agora”⁵⁰⁵.

No texto que se segue, Deus é o centro de sua criação, e todas as frases terminam com seu louvor: “Louvado seja Ele!”. Todas as coisas estão interligadas pelo amor de Deus, pois “Ele reside (todo Ele reside) no interior da semente da menor flor e não lhe falta espaço. A Imensidão dos Céus está dentro d’Ele, que está dentro da semente, e ela não O distende. Louvado seja Ele!”⁵⁰⁶

Na perspectiva do livro, reconhecer a Deus é perceber que todos os eventos relacionados à história humana – incluindo o mal – servem para a glorificação de Deus, e toda criatura que se liga a Ele permanece no centro de tudo, não por causa de si mesma, mas por causa Dele que é o centro do cosmos.

Tudo o que não é em si a Grande Dança foi feito para Ele poder descer e entrar. No Mundo Caído, Ele preparou para Si mesmo um corpo e se uniu ao Pó, conferindo-

⁵⁰² LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 290-298

⁵⁰³ CARDENAL, Ernesto, *Vida en el amor*, p. 24

⁵⁰⁴ Cf. CARDENAL, Ernesto, *Vida en el amor*, p. 187

⁵⁰⁵ LEWIS, C S, *Perelandra*, p. 291

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 291-292

lhe glória para sempre. Esse é o objetivo e a causa final de tudo ser criado, e o pecado pelo qual ele ocorreu é chamado de Afortunado, e o mundo onde isso se deu é o centro dos mundos. Louvado seja Ele! (...) Onde Maleldil está, lá é o centro. Ele está em todos os lugares. Não parte d'Ele em um lugar e parte em outro, mas em cada lugar Maleldil inteiro, até mesmo na menor pequenez fora do alcance do pensamento. Não há como sair do centro, a não ser entrando na Vontade Torta que se lança para o Lugar Nenhum. (...) Cada coisa foi feita para Ele. Ele é o centro. Como estamos com Ele, cada um de nós está no centro. (...) Quando Ele morreu no Mundo Ferido, Ele morreu não por mim, mas por cada homem. Se cada homem tivesse sido o único homem criado, ele não teria feito menos. Cada coisa, desde uma única partícula de Pó até o mais forte eldil, é o objetivo e causa final de toda a criação, e o espelho em que o raio de Seu brilho vem pousar e assim retorna a Ele. Louvado seja Ele!⁵⁰⁷

Tal reconhecimento da redenção Deus para sua criação conduz, necessariamente, à redenção do próximo e de si mesmo. Esta última perspectiva vincula-se, inclusive, à noção da própria finitude. Em *Além do planeta silencioso*, o tema da morte é abordado da perspectiva malacandriana, e não terrestre. Na lógica do livro, nenhum mundo e nenhuma raça é feita para durar para sempre⁵⁰⁸. Sob esta ótica, a morte é reencontro com Maleldil (Deus) e não abandono na escuridão ou perda de sentido. Não reconhecer isso é, para Lewis, resultado das influências do Oyarsa Torto que é capaz de tornar os seres humanos “sábios suficiente para ver a aproximação da morte da espécie, mas não sábios suficiente para suportá-la.”⁵⁰⁹. Ao abandonar essa posição, abandona-se também o medo, e, com ele, o assassinato e a rebelião. Como diz o Oyarsa de Malacandra:

O mais fraco do meu povo não teme a morte. É o Torto, o senhor do seu mundo, que desperdiça a vida de vocês e a conspurca com essa fuga do que vocês sabem que há de alcançá-los no final. Se vocês fossem súditos de Maleldil, teriam paz.⁵¹⁰

Em outra cena, Ransom vê um cortejo fúnebre de alguns dos *hrossa*. Porém, não há tristeza, lamento ou desespero. Pelo contrário, há canto e música numa cerimônia que une respeito e fé na posterior ressurreição com Maleldil.

Tudo é feito lentamente. Não se trata de um embarque comum, mas algum tipo de cerimônia. É com efeito um funeral de *hrossa*. Esses três de focinho grisalho que eles ajudaram a entrar no barco estão a caminho de Meldilorn para morrer. Pois nesse mundo, com exceção de alguns que o *hnakra* pega, ninguém morre antes da hora. Todos vivem o tempo total atribuído à sua espécie, e com eles uma morte é tão previsível quanto um nascimento é conosco. O povoado inteiro sabe que esses três morrerão nesse ano, nesse mês. Era um palpite fácil de acertar que eles morreriam naquela semana mesmo. E agora partiram; para receber as últimas

⁵⁰⁷ Ibid., p. 292, 294

⁵⁰⁸ LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 136

⁵⁰⁹ Ibid., p. 191

⁵¹⁰ Ibidem.

palavras de Oyarsa, morrer e serem “descorporificados” por ele. Os cadáveres, como cadáveres, existirão por não mais que alguns minutos. Não existem caixões em Malacandra, nem, coveiros, nem cemitérios, nem agentes funerários. O vale se mantém solene com sua partida, mas não vejo sinais de uma dor apaixonada. Eles não duvidam da imortalidade; e amigos da mesma geração não são separados à força. Você deixa o mundo como chegou a ele, com a “turma do seu ano”. A morte não é precedida pelo pavor, nem seguida pela decomposição.⁵¹¹

Aliás, Lewis apresentou esta abordagem em outra de suas obras. Numa de suas cartas, Lewis propõe que, em relação à morte e a expectativa quanto a ela, há apenas três atitudes possíveis: “desejá-la, temê-la ou ignorá-la. A terceira alternativa, que o mundo moderno chama de “saudável” é com certeza a mais inquietante e precária de todas.”⁵¹²

Na *Trilogia Cósmica*, a morte é compreendida como parte necessária da ressurreição e clímax da redenção. Morre-se por inteiro para então ressuscitar também por inteiro, como corpo espiritual, como Jesus. A morte é, portanto, precedida pela entrega a Deus e sucedida pela glória da ressurreição⁵¹³. Por isso, deve-se dissociar a consequência do pecado da morte em si mesma, mas antes de uma determinada experiência de morte.

*A consequência do pecado não é o simples fato da limitação temporal de nossa vida e que um dia haveremos de morrer, e, sim, o fato de experimentarmos a morte como hostil, como interrupção, como contrária à dinâmica da vida, colocando, desse modo, em dúvida o sentido de toda a vida. O homem “paradisiaco” poderia enfrentar a morte com alegria, como um desvanecer-se confiante, como amorosa entrega a Deus, como beatificante nascimento para uma nova vida. Pecado é, pelo contrário, falta de confiança e amor. Se é certo que o pecado envolve todo ser humano no mundo e o envenena de dentro (cf. Rm 5,12), então está clara a conexão entre pecado e experiência de morte: porque e na medida em que o ser humano não é capaz de confiar e amar, por isso e nessa medida não consegue realizar a morte como sua consumação. Esta morte, melhor, o fato de experimentar a morte desse modo é consequência do pecado.*⁵¹⁴

A redenção, para Lewis, é plena. Trata-se, como já foi proposto no capítulo anterior, de uma nova criação, uma humanidade mais gloriosa que “a humanidade decaída teria sido, mais glorioso que qualquer raça não-decaída seja agora (se neste momento o céu noturno oculta alguma)”⁵¹⁵. O mesmo desejo que acompanhou Lewis por toda sua vida – desejo pelo céu, como parte da nossa mais

⁵¹¹ Ibid., p. 218

⁵¹² LEWIS, C. S., **Cartas a uma senhora americana**, p. 103

⁵¹³ Cf. a respeito, BINGEMER, Maria Clara, **A argila e o espírito: ensaios sobre ética, mística e poética**, p. 91-93

⁵¹⁴ NOCKE, Franz-Josef, **Escatologia in: SCHNEIDER, Theodor (org.), Manual de dogmática, volume II**, p. 403. Grifo do autor.

⁵¹⁵ LEWIS, C. S., **Milagres: um estudo preliminar**, p. 115

íntima humanidade – transparece na *Trilogia Cósmica*. Este desejo é expresso por Lewis nos seguintes termos:

Todas as coisas que lhe dominaram profundamente a alma não foram senão indícios disso – vislumbres sedutores, promessas nunca de todo cumpridas, ecos que morreram tão logo lhe alcançaram os ouvidos. Se isso, contudo, realmente se tornasse manifesto; se alguma vez viesse um eco que não morresse, mas tomasse corpo no próprio som, você o saberia. Além de toda possibilidade de dúvida, você diria: “Eis enfim aquilo para o que fui feito”. (...) É a assinatura secreta de cada alma, o anseio incomunicável e insaciável, a coisa que almejamos antes de encontrar nossa mulher, de conhecer nossos amigos ou de escolher nosso trabalho, que iremos ainda desejar em nosso leito de morte, quando a mente não reconhecer mais nem esposa, nem amigo, nem trabalho. (...) Se perdermos isso, perdemos tudo.⁵¹⁶

Essa individualidade redimida respira na diversidade múltipla, na pluralidade de percepções de Deus. Em *Além do planeta silencioso*, o fato de termos apenas uma espécie de *hnau* na Terra causou grande espanto nos *sorns*. Isso, para eles, tinha “amplas consequências no estreitamento da nossa solidariedade e até mesmo no pensamento.”⁵¹⁷ Os malacandrianos percebem o valor da diversidade; a crítica deles aos humanos revela essa questão: “Seu pensamento deve estar à mercê do seu sangue – disse o velho sorn – Porque vocês não tem como compará-lo com o pensamento que corre num sangue diferente.”⁵¹⁸ A vontade de Maleldil é fazer nascer esta individualidade revestida de diversidade. Este tema também é abordado em outra das obras de Lewis:

O Inimigo também quer que os homens se afastem de si mesmos, mas de modo diferente. Lembre-se sempre que Ele realmente gosta desses vermezinhas, e que dá um valor absurdo para a individualidade de cada um deles. Quando Ele fala sobre o fato de eles perderem a si mesmos, Ele apenas se refere ao abandono da vontade própria; uma vez alcançado esse abandono, Ele lhes devolve toda a sua personalidade e gaba-se (desconfio que o faça sinceramente) do fato de que, quando eles pertencerem totalmente a Ele, serão mais eles mesmos do que nunca.⁵¹⁹

A forma humana da Dama Verde causa surpresa em Ransom, acostumado com as criaturas diferentes que havia encontrado em Malacandra. Essa forma é explicada pela encarnação, como afirma a Dama: “Maleldil assumiu Ele próprio essa forma, a forma de sua espécie e da minha. (...) Desde que nosso Amado se tornou homem, como a Razão poderia assumir outra forma em qualquer

⁵¹⁶ LEWIS, C S, *O problema do sofrimento*, p. 163-164

⁵¹⁷ LEWIS, C. S., *Além do planeta silencioso*, p. 139

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 140

⁵¹⁹ LEWIS, C S, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, p. 64

mundo?”⁵²⁰. As razões para a encarnação – a resposta à pergunta de Santo Anselmo, Por que Deus se fez homem? – não se restringem, na *Trilogia Cósmica*, a uma única proposta. Ransom questiona se a Dama sabe a razão da encarnação. Sua resposta é: “Sei por que razão. Mas não é a que você conhece. Houve mais de uma razão, e uma que eu sei não posso lhe contar; e outra que você sabe não pode me contar.”⁵²¹. Veremos, no tópico seguinte, como esse tema pode ser desenvolvido à luz da teologia.

Além destes elementos mais claramente vinculados à ideia da redenção cristã, existem outros importantes aspectos na trilogia que merecem ser abordados. No que diz respeito a uma visão mais integral do universo, percebe-se, em todos os livros da Trilogia, uma ausência de uma distinção dogmática entre história e mitologia; tal divisão talvez não tivesse sentido fora da Terra. De igual forma, em *Perelandra*, novamente a questão da relação entre a história e a mitologia terrestre é apresentada. Ransom percebe que todas as coisas que, na Terra, seriam consideradas mitologia, em outros mundos eram realidades palpáveis. Em suas palavras,

Nossa mitologia está baseada em uma realidade mais ólida do que sonhamos; mas ela também está a uma distância quase infinita daquela base. E, quando lhe disseram isso, Ransom finalmente compreendeu por que a mitologia era o que era: vislumbres de beleza e força celestes caindo em uma selva de imundície e imbecilidade.⁵²²

Estas centelhas de força e beleza celestiais são compartilhadas por diferentes mundos. Quando Ransom enxerga Vênus e Marte – respectivamente, os Oyarsas Perelandra e Malacandra – percebe neles aspectos que haviam se tornado familiares dos terrestres, graças à mitologia e à poesia. Ao questionar esse fato, Ransom recebe a seguinte resposta:

Existe um ambiente de mentes, assim como um de espaço. O universo é um: uma teia de aranha em que cada mente vive ao longo de cada fio, uma enorme galeria sussurrante em que (salvo pela ação direta de Maleldil), embora nenhuma notícia seja transmitida sem alteração, nenhum segredo consegue ser guardado com rigor. Na mente do Arconte caído sob cujo domínio nosso planeta geme ainda está viva a lembrança da Imensidão dos Céus e dos deuses com quem um dia ele conviveu.⁵²³

⁵²⁰ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 75-76

⁵²¹ *Ibid.*, p. 76

⁵²² LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 273

⁵²³ *Ibidem.*

Como foi proposto, o encontro com o incondicional não pode ser descrito em fôrmas cartesianamente limitadas. Antes, é preciso haver a linguagem mítica e simbólica para fazê-lo. Esta concepção também surge em diversos momentos da Trilogia. Em *Perelandra*, quando Ransom tenta explicar ao amigo e narrador Lewis sobre sua viagem à Vênus, esbarra na impossibilidade de fazê-lo apenas com o uso da linguagem racional:

Contudo, talvez a declaração mais misteriosa que ele fez sobre esse tema tenha sido a seguinte. Eu o estava questionando a esse respeito – o que ele não costuma permitir –, e tinha dito de modo imprudente: “É claro que me dou conta de que tudo isso é vago demais para você pôr em palavras”, quando ele me interrompeu com muita aspereza para alguém tão paciente, dizendo: “Pelo contrário, são as palavras que são vagas. A razão pela qual a coisa não pode ser expressa é que ela é *definida* demais para a linguagem.”⁵²⁴

O teor das experiências que Ransom passou em *Perelandra* foi marcadamente de uma qualidade espiritual⁵²⁵. Ele mesmo diz, em determinado ponto da narrativa, que experimentou uma estranha sensação de excessivo prazer que parecia penetrar nele através de todos os seus sentidos, de uma só vez, e que tal sensação era uma exuberância ou prodigalidade de prazer, cercando o mero fato da existência que nossa raça humana tem dificuldade em dissociar de atos extravagantes e proibidos. Estava vivendo num paraíso, num Éden de delícias e experiências sagradas que transformavam cada ato da existência – desde os mais simples como alimentar-se ou banhar-se – em verdadeiros contatos com o Sagrado.

Os cheiros na floresta estavam além de tudo o que ele jamais tinha imaginado. Dizer que o faziam sentir fome e sede seria enganoso. Eles quase criavam um novo tipo de fome e de sede, um anseio que parecia transbordar do corpo para a alma, e que era paradisíaco. Muitas vezes ele ficava parado, agarrando-se a algum galho para se firmar, e respirava tudo aquilo, como se a respiração tivesse se tornado um tipo de ritual. (...) Agora, ele chegava a uma parte do bosque, onde pendiam das árvores enormes frutos amarelos na forma de globos (...) Ele apanhou um e o revirou nas mãos muitas vezes. A casca era lisa e firme, com a aparência de ser impossível de abrir. E então por acaso um dos seus dedos a feriu e entrou em algo frio. Depois de um instante de hesitação, ele levou à boca o pequeno orifício. Era sua intenção extrair a menor amostra possível, para experimentar, mas a primeira prova lançou sua prudência aos quatro ventos. É claro que era um sabor, exatamente como sua sede e sua fome tinham sido sede e fome. Mas na realidade era tão diferente de qualquer outro sabor que parecia nada mais do que afetação

⁵²⁴ Ibid., p. 35-36

⁵²⁵ É interessante perceber que o último livro da série – *Uma força medonha* – faz um curioso paralelo entre as experiências de Ransom no Céu Profundo e a experiência do apóstolo Paulo, conforme descritas em II Co 12.1-6: ambos visitaram e regressaram do “terceiro Céu” (LEWIS, C. S., **Uma força medonha**, p. 534)

chamá-lo de sabor. Era como a descoberta de um gênero totalmente novo de prazeres, algo inaudito entre os homens, fora de qualquer cogitação, para além de qualquer convenção. (...) O sabor não tinha como ser classificado.⁵²⁶

Essa experiência se relaciona com o conceito de Lewis sobre redenção cristã. A natureza é também redimida e o cenário descrito em *Perelandra* demonstra uma realidade como essa. Sabores, cheiros, sons, sensações, tudo apontando para uma qualidade de vida superior a tudo o que enxergamos em nosso próprio mundo. Esta realidade, para Lewis, chegou até a Terra, mas ainda alcançará sua plena presença na *parousía* de Cristo.

Em *Uma força medonha*, isso se demonstra pela chegada dos deuses – os oyarsa, representantes de Maleldil (Deus), e governantes de mundos além da Terra – que produz alterações profundas. A realidade qualitativamente superior que adentra a residência onde estão Ransom e seus companheiros se faz sentir por cada um. Música, poesia infinita, alegria, risos contagiantes, apreensões, danças, temor e tremor, espanto mudo e palavreado sem fim; tudo ocorre como resultado do contato direto com o incondicional, com a realidade celestial que alcança os humanos. Em especial, a chegada do grande Oyarsa de Glund – Júpiter – o Rei dos Reis, “através de quem a alegria da criação percorre principalmente os campos de Arbol”⁵²⁷, gera algo difícil de ser descrito com palavras:

O repicar de sinos, o toque de trombetas, a exposição de estandartes, são meios usados na Terra para criar um leve símbolo da sua qualidade. Era como uma longa onda ensolarada, com a crista espumosa e o arco em esmeralda, que se aproxima a quase três metros de altura, com estrondo, terror e um riso irrefreável. Era como os primeiros acordes de música nos salões de algum rei tão excelso e em alguma festividade tão solene que um tremor semelhante ao medo percorre os corações jovens ao ouvi-los.⁵²⁸

É interessante perceber que, embora o incondicional que toca a realidade em *Uma força medonha* seja radicalmente distinto desta realidade, ainda existe, entre os humanos que experimentam esse contato, uma relativa familiaridade, como se fossem ecos de uma lembrança antiga, ou de um anseio caracteristicamente humano. Numa das cartas escritas por Fitafulso em *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, a mesma situação transparece: com o paciente cristão morto e tendo saído da dimensão do tempo e entrado na eternidade,

⁵²⁶ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 48-49

⁵²⁷ LEWIS, C. S., *Uma força medonha*, p. 471

⁵²⁸ *Ibidem*.

Ele [o cristão] também Os viu. Eu sei como foi. Você recuou, cego e atordoado, sentindo-se mais ferido por Eles do que ele jamais se sentira em relação às bombas. Ah, que humilhação tudo isso, o fato de essa coisa feita de pó e lodo poder ficar de pé, altivo e falar de igual para igual com espíritos perante os quais você, um espírito, apenas se encolheria de medo. Talvez você nutrisse a esperança de que toda a estranheza e assombro perante isso tudo acabaria por frustrar a alegria dele. Mas aí é que está a desgraça: os deuses são incomuns aos olhos mortais, mas ainda assim não são estranhos. Ele não tinha a menor idéia até aquele momento de como eles eram, e até mesmo duvidava de sua existência. Mas, quando os viu, soube que os conhecia desde sempre, e deu-se conta do papel que cada um teve em mais de um momento em sua vida, quando supunha estar sozinho – de tal modo que agora ele não diria a eles, um a um, “Quem são vocês?” e sim “Ah, então eram vocês o tempo todo”.⁵²⁹

A antropologia e o livre arbítrio humano também estão presentes na Trilogia. Mesmo numa situação paradisíaca – como o mundo de Perelandra – o ser humano guarda sua liberdade de escolha. A Dama Verde (a Eva daquele mundo) percebe que suas decisões em obedecer a Maleldil (Deus) provêm dela mesma, de sua própria vontade, e que tal obediência poderia ser negada.

- Eu achava que era transportada na vontade d’Aquele que amo, mas agora vejo que caminho com essa vontade. Achava que as coisas boas que Ele me enviava me atraíam para dentro delas como as ondas levantam as ilhas. Mas agora percebo que sou eu que mergulho nelas com minhas próprias pernas e braços, como quando vamos nadar. (...) É o pavor dentro do prazer! Que nosso próprio eu caminhe de um bem para outro, caminhando ao lado d’Ele como Ele próprio pode caminhar, nem mesmo de mãos dadas. Como ele me fez tão separada d’Ele? Como passou pela Sua mente conceber uma coisa dessas? O mundo é muito maior do que eu pensava. Eu achava que andávamos por caminhos, mas parece que não há caminhos. O próprio ato de andar é o caminho.⁵³⁰

Lewis também tratou deste ponto em outra de suas ficções, *O Grande Abismo*, quando o guia MacDonald afirma para o narrador:

Não se preocupe. Só há duas espécies de pessoas no final: os que dizem a Deus ‘Seja feita a Tua vontade’, e aqueles a quem Deus diz: A tua vontade seja feita. Todos os que estão no inferno foi porque o escolheram. Sem esta auto-escolha não haveria inferno. Alma alguma que desejar sincera e constantemente a alegria irá perdê-la. Os que buscam encontram. Para aqueles que batem a porta é aberta.⁵³¹

Por fim, vale a pena observar como Lewis sempre esteve distante de qualquer postura fundamentalista, incapaz de dialogar com percepções religiosas distintas. Pelo contrário, em seus textos sempre sobressai uma preocupação de encontrar elementos da verdade que fossem coerentes com o cristianismo em outras religiões. É interessante perceber que praticamente o mesmo princípio

⁵²⁹ LEWIS, C S, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, p. 164-165

⁵³⁰ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 86

⁵³¹ LEWIS, C. S., *O grande abismo*, p. 53

surge em *Uma força medonha*. O diálogo entre Ransom e Merlim indica a concepção de Lewis de que existem servos de Deus – que O adoram e reconhecem suas leis naturais – entre os pagãos.

Se toda essa região ocidental do mundo é apóstata, não seria lícito, nesta enorme necessidade, procurar mais longe... para além das fronteiras da cristandade? Não encontraríamos pessoas, mesmo entre os pagãos, que não sejam totalmente corruptas? No meu tempo havia relatos de pessoas desse tipo: homens que não conheciam os preceitos de nossa doutrina santíssima, mas que adoravam a Deus como podiam e reconheciam a Lei da Natureza.⁵³²

Esta passagem lembra dois momentos específicos das Escrituras: a parábola dos dois filhos (Mt 21.28-32), e as palavras finais de Jesus no Sermão do Monte (Mt 7.21-23), segundo as quais é a prática, e não apenas o discurso, que indica a realização da vontade de Deus na vida do ser humano. Também vale lembrar o quanto Jesus ficou admirado pela qualidade da fé que encontrou em um centurião romano (Mt 8.10) – um tipo de fé superior ao encontrado dentro do próprio Israel – e como seu discurso é inclusivo, abrindo as portas do Reino de Deus a muitos que virão do Oriente e do Ocidente que “tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus” (Mt 8.5-13).

4.4

A Trilogia Cósmica de C. S. Lewis e o conceito de redenção cristã

- Esses são os prisioneiros libertados (...) Perelandra está em toda a nossa volta, e o Homem já não se encontra isolado. Estamos agora como deveríamos estar... entre os anjos, que são nossos irmãos mais velhos, e os animais, que são nossos bobos da corte, nossos servos e nossos companheiros de folguedos.

C. S. Lewis

Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, jamais haverá memória delas.

Isaías 65.17

⁵³² LEWIS, C. S., *Uma força medonha*, p. 419

A redenção é um dos temas centrais na narrativa de ficção de C. S. Lewis, não apenas na *Trilogia Cósmica* mas também em outras de suas obras⁵³³. Mas como as narrativas ficcionais de Lewis afetam o conceito de redenção? Como ler a teologia da *Trilogia Cósmica*? Ou, dito de forma mais abrangente: a partir da Trilogia de Lewis, o que muda na forma de compreendermos a redenção quando acolhemos a literatura fantástica como lugar teológico?

Antes de tudo, muda-se a perspectiva metodológica para se fazer teologia. Isso porque a literatura fantástica recupera o caráter mistagógico da teologia cristã. Pois a experiência de Deus não se resume à experiência com um objeto ao qual damos o nome da divindade, e as sistematizações dessa experiência – isto é, os manuais de dogmática – não são capazes de expressá-la em sua totalidade. Deus não pode ser catalogado, definido, limitado às palavras de teólogos, ainda que suas teologias sistemáticas expressem o brilhantismo de suas capacidades intelectuais. Deus não pode ser encaixotado.

Por essa razão, o nome Deus (e tudo o que indicamos com esse nome) não é sinônimo do Ser de Deus; este permanece inacessível, sempre. E quando falamos sobre Deus, Ele não se esgota em nossas palavras. Estas serão sempre historicamente condicionadas. Daí a inescapável necessidade de repensar a fé à luz de novos horizontes culturais e históricos. Não realizar essa tarefa auto-examinadora poderia conduzir ao que Tillich denominou de aderir idolatricamente a seus próprios símbolos, construídos na temporalidade da história. É a ação do Espírito que leva a igreja a se auto-questionar.

Por isso, sempre que se faz sentir a Presença Espiritual, começa a autocrítica das igrejas em nome de seus próprios símbolos. Isto é possível porque em todo símbolo religioso autêntico há um elemento que julga o símbolo e aqueles que o usam. O símbolo não é simplesmente rejeitado, mas criticado e, com isso, transformado. Ao criticar seus próprios símbolos, a igreja expressa sua dependência da Comunidade Espiritual, seu caráter fragmentário e a contínua ameaça de incorrer nas ambiguidades da religião que deveria combater.⁵³⁴

À luz dessa necessidade de autocrítica, e a partir da *Trilogia Cósmica* de C. S. Lewis, é possível repensar teologicamente o tema da redenção. Pois, de fato, na

⁵³³ Dentre os seus textos de ficção mais conhecidos, aqueles que, de uma forma ou outra, tangenciam o tema da redenção, além da *Trilogia Cósmica*, são: *As crônicas de Nárnia*, *O grande abismo*, *O regresso do peregrino* e *Cartas de um diabo a seu aprendiz*.

⁵³⁴ TILLICH, Paul, **Teologia sistemática**, p. 653

narrativa de Lewis, a redenção é a substância que preenche a história e que fornece seu sentido.

O encontro de Ransom com os malacandrianos em *Além do planeta silencioso* revela um aspecto central da salvação cristã: a necessidade da alteridade, isto é, a percepção cristã de que não pode haver processo salvífico sem encontro com o outro. De fato, Ransom é transformado, paulatinamente, na relação com aqueles que são bem diferentes de si mesmo: os *hrossa*; os *sorns*; os *pfifltrigg*; os *oyarsas* de Malacandra e de Perelandra; Tor e Tinidril, o Rei e a Rainha de Vênus; e, no início e fim de tudo, com o próprio Maleldil que representa Deus no livro. Para a fé cristã, a experiência salvífica repousa no encontro transformador com o Deus que se revela em Jesus Cristo. Ora, esse encontro conduz necessariamente ao encontro com o próximo. No dizer evangélico, não é possível amar a um Deus invisível caso não se ame, concreta e praticamente, aqueles e aquelas que se encontram ao nosso redor (cf. 1ª Jo 4.7-21).

Vale lembrar, aliás, que a grande novidade (e, talvez, a mais revolucionária) da mensagem de Jesus e do seu reino é que a salvação nele presente não depende da adesão a uma fé em um corpo de doutrinas ou mesmo ao cumprimento litúrgico do culto. A salvação não se esgota doutrinariamente, mas é vivida existencialmente, no contato libertador com o próximo. Segundo o evangelho de Mateus, o juízo final será caracterizado pela pergunta pelos atos de compaixão e misericórdia expressos no cuidado para com o outro, sobretudo aos mais fracos e marginalizados (cf. Mt 25.31-46). Isso porque a fé oriunda do reino de Deus, bem como sua salvação, não são abstratas, mas concretas e evidentes no cotidiano: dar alimento a quem tem fome, água a quem tem sede, vestir os nus, visitar os presos, e acolher ao próximo, amando-o como a si mesmo. Nesse sentido, e seguindo o cristalino exemplo de Jesus, é possível unir, numa mesma prática de fé, mística e ética, espiritualidade e ação, oração e prática, evangelização e responsabilidade social.

O encontro com o Deus que salva também é abordado na *Trilogia Cósmica* a partir da experiência do protagonista. Em *Perelandra*, Ransom percebe, num processo que misturava alegria e sofrimento, a presença de Alguém plenamente perceptível. Tal presença revelava-se prazerosa, “uma espécie de esplendor, como

de ouro comestível, potável, respirável, que alimentava e carregava a pessoa, e não só se derramava, mas também transbordava dentro dela.”⁵³⁵. Mas, nos momentos em que Ransom afirmava sua completa independência, sua aversão às interferências externas, aquela presença revelava-se intolerável: “o próprio ar parecia pesado demais para respirar.”⁵³⁶. Na compreensão de Lewis, a presença de Deus requer do ser humano uma entrega, um abandonar-se, a fim de se vivenciar uma vida verdadeiramente plena, uma realidade que “fazia a vida terrestre parecer, em comparação, um vazio”⁵³⁷. Lewis parece reafirmar, na sua narrativa ficcional, aquilo que Santo Agostinho intuiu acertadamente acerca de Deus em suas *Confissões*: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”⁵³⁸.

Nesta relação salvífica com Deus, há a alternância relacionada aos prazeres: a salvação implica em fruir e abster-se; envolve o afirmar a vida com todas as suas implicações positivas, mas também requer o negar-se a si mesmo, tomar a cruz e seguir a Cristo. Em toda a narrativa da Trilogia, mas especialmente no segundo volume da série (*Perelandra*), Ransom é apresentado com prazeres até então desconhecidos por ele. Mas Ransom reconhece que abusar do prazer é o caminho para a ganância que busca o lucro a qualquer custo e que, por conseguinte, produz sofrimento. A suposta segurança que o dinheiro fornecia na Terra era vista, por Ransom, como uma forma torpe de não confiar, de não entregar-se à Providência⁵³⁹. Em outro ponto da narrativa, Lewis expressa, por meio da Dama, que ansiar pela Terra Fixa equivaleria a “rejeitar a onda... tirar minhas mãos das mãos de Maleldil, dizer a Ele: ‘Não assim, mas assim’, para pôr sob nosso próprio controle que tempos deveriam vir rolando em nossa direção.”. Isso implicaria numa “confiança muito frágil.”⁵⁴⁰.

Em *Perelandra*, Lewis aborda uma questão especialmente importante para a fé cristã: o fato de tudo ser uma dádiva de Maleldil (Deus). No final do livro, Lewis coloca esse discurso nos lábios do Homem-Rei Tor, dirigindo-se à Rainha:

⁵³⁵ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 90

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 89

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 90

⁵³⁸ AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, p. 15

⁵³⁹ LEWIS, C. S., *Perelandra*, p. 59

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 283

Ele [Ransom] está pensando que você sofreu e lutou, e que eu recebo um mundo como recompensa. – Ele então se voltou para Ransom e prosseguiu. – Você está certo. Agora eu sei o que dizem em seu mundo sobre a justiça. E talvez digam bem, pois naquele mundo as coisas sempre estão abaixo da justiça. Mas Maleldil sempre está acima dela. Tudo é dádiva. Sou Oyarsa não por dádiva apenas d’Ele, mas pela de nossa mãe de criação; não apenas pela dela, mas pela sua; não apenas pela sua, mas pela de minha mulher. Mais que isso, de certo modo, pela dádiva dos próprios animais e aves. Através de muitas mãos, enriquecida por muitos tipos diferentes de amor e trabalho, a dádiva chega a mim. É a Lei. Os melhores frutos são colhidos para cada um por alguma outra mão.⁵⁴¹

Num certo sentido, esta lógica está presente na teologia paulina da edificação da igreja e do anúncio do reino de Deus: somos cooperadores de Deus no mundo, reconciliadores como Ele mesmo se revelou a nós (cf. 2ª Co 5.18-6.1).

Além disso, esta compreensão enfatiza a qualidade do amor de Deus: gracioso e voluntário, não dependente das atitudes humanas para sua existência.

Lewis descreve esse tipo de amor divino ainda no final de *Perelandra*:

Ele [Deus] tem uso incomensurável para cada coisa que é feita, para que Seu amor e esplendor jorrem como um rio caudaloso que tem necessidade de um grande leito e preenche do mesmo modo os poços profundos e os pequenos cantos, que ficam igualmente cheios mas que se mantém desiguais. (...) Ele não tem absolutamente nenhuma necessidade de nada que foi criado. Um *eldil* não é mais necessário para Ele que um grão do Pó: um mundo habitado não é mais necessário que um mundo vazio. Mas todos são igualmente desnecessários. E o que todos Lhe acrescentam não é nada. Nós também não temos necessidade de nada que foi criado. Amem-me, meus irmãos, pois sou infinitamente supérfluo, e seu amor será como o d’Ele, nascido nem de sua necessidade nem de meu mérito, mas pura liberalidade. Louvado seja Ele!⁵⁴²

A imagem de Deus que surge da fé cristã é construída a partir da humildade e da promessa divinas, expressões do amor incondicional que constitui a essência de Deus. Porque ama, Deus se revela, e ao revelar-se, compromete-se com sua criação. Esta imagem revelada de Deus encontra sua plenitude em Jesus, em quem a *kénosis* assume carne, suor e sangue. Nesse sentido, Jesus revela um Deus vulnerável, sofredor, que, devido ao seu amor pela criação, se esvazia de sua condição de Deus todo-poderoso para se entregar ao universo. De igual modo, o Deus que se revela possibilita um futuro sempre novo.

Um mundo não redimido, como Thulcandra, é um mundo repleto de alegrias, belezas, boas experiências, mas também de dor, sofrimento e morte. As razões para isso são fornecidas pela literatura fantástica de Lewis, especialmente

⁵⁴¹ Ibid., p. 284-285

⁵⁴² Ibid., p. 295

sua *Trilogia Cósmica*. Ao viver uma existência centrada exclusivamente em si mesma, o ser humano expulsa o próximo, e, por isso, torna-se incapaz de cumprir o mandamento que forneceria a ele sentido para viver: amar a Deus e ao outro como a si mesmo. Estes tipos de amores são indissociáveis. Por isso, quando não se ama o próximo (isto é, quando se decide guardar a própria vida), perde-se tudo: o amor a si mesmo é desfigurado, o egoísmo assume o lugar da misericórdia, e o próprio Deus é afastado.

Lewis reconhece, seja em sua autobiografia, seja em seus escritos ficcionais, que encontrar Deus é ser conduzido ao espaço da vida cotidiana. O lugar da espiritualidade que surge desse encontro é a existência. A experiência pessoal de Lewis comprova isso: suas orações eram feitas aproveitando-se qualquer espaço disponível – do banco do trem ao banco de um parque – e não se circunscreviam ao espaço litúrgico dos templos religiosos. Aliás, como Lewis ressalta, “não há templo algum na nova Jerusalém”⁵⁴³. Lewis via com grande preocupação o ato de separar a vida em departamentos seculares ou sagrados pois estes tendiam a se tornar um fim em si mesmos, “um ídolo que oculta tanto Deus quanto o meu próximo.”⁵⁴⁴.

Por isso, para Lewis, o reconhecimento de Deus culmina necessariamente no reconhecimento do próximo, de suas crises e dores. Mas Lewis não defendia um registro teórico das situações complexas nas quais as pessoas ao seu redor se encontravam sem propor, juntamente, ações práticas que buscassem alterar esse quadro. Nesse sentido, Lewis encontra-se em sintonia com Paul Ricoeur, para quem o mundo já dado pela linguagem (figuração), compreendido pelo ser que dele participa (configuração), pode se tornar diferente (e melhor!) graças à atitudes éticas. Para Ricoeur, sem ética, não há espaço para o viver em comunidade. Estes mundos (realidades humanas construídas) podem ser mudados. Em suas palavras:

O interesse disso, em minha opinião, está em outro lugar: na capacidade de despertar, por meio da crítica, cada ator de um mundo para os valores de um outro mundo, admitindo-se a possibilidade de mudar o mundo. Revela-se assim uma nova dimensão da pessoa, a de compreender um outro mundo, diferente do seu

⁵⁴³ LEWIS, C. S., **Oração: cartas a Malcolm**, p. 41

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 42

próprio, capacidade que pode ser comparada à de aprender uma língua estrangeira a ponto de perceber a própria língua como outra entre as outras.⁵⁴⁵

Seguindo esta mesma linha, em praticamente toda a obra de ficção de Lewis há, também, esta possibilidade de reconhecer que a realidade não é imutável. No final de *Além do planeta silencioso*, o Oyarsa propõe a Ransom tarefas muito bem delineadas, incluindo vigiar os dois cientistas (Weston e Devine) quando retornassem a Thulcandra (Terra). A fala do Oyarsa revela a possibilidade e a esperança de mudanças:

Entretanto, eu também lhe imponho uma ordem: você deverá observar este Weston e este Devine em Thulcandra, se é que vocês vão chegar lá. Eles ainda podem causar muito mal no seu mundo e fora dele. Pelo que você me contou, começo a perceber que há eldila [anjos] que descem e entram no seu ar, na própria fortaleza do Torto. Seu mundo não é tão trancado quanto se pensava nestas regiões dos céus. Vigie aqueles dois tortos. Tenha coragem. Lute contra eles. E, quando tiver necessidade, alguns dos nossos o ajudarão. Maleldil há de mostrá-los a você.⁵⁴⁶

Sendo assim, combater o bom combate e guardar a fé, como afirma Paulo, são partes integrantes do plano salvífico de Deus para os seres humanos. Por isso, redenção exige uma tomada de posição contra o mal e a favor do reino de Deus. Isso significa compreender o ser humano como responsável diante de Deus e de sua criação, mas não como intrinsecamente mau. Ele ouviu e atendeu à voz da serpente no Éden, mas ele não pertence à mesma natureza que ela. “Se Deus não é a causa do mal”, afirma Gesché, “o homem também não o é. E ele não tem de suportar *todo* o seu peso.”⁵⁴⁷. Há lugar para a esperança, para o refúgio no Deus que tem uma pergunta – e não uma acusação! – ao ser humano: “Onde estás?” (cf. Gn 3.9). Deus escolhe não ressaltar o consentimento do homem ao mal, mas antes decide mostrar-se gracioso: faz vestes para cobrir o homem e a mulher (Gn 3.21) e, no decorrer de suas histórias, constantemente se interessa pelo seu bem-estar.

O pecado repele somente o “Deus dos filósofos”, esse Deus enamorado por si mesmo de maneira caprichosa e obsessiva e que, ofendido pela falta, como o deus de Prometeu, rompe definitivamente com o homem. O Deus dos cristãos não é esse deus pagão que nos mergulha no fracasso, à maneira de pais que, em lugar de se compadecerem pelo mal que a criança fez a si mesma ao cometer a falta, não vêem senão a ofensa que lhes foi feita. Deus não desaba sobre Adão (assim como o pai não humilha o filho pródigo).⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ RICOEUR, Paul, **Percursos do reconhecimento**, p. 223

⁵⁴⁶ LEWIS, C. S., **Além do planeta silencioso**, p. 195

⁵⁴⁷ GESCHÉ, Adolphe, **O mal**, p. 99

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 104

Se o conteúdo da mensagem evangélica é o próprio Deus que se revela ao ser humano, como salvador de toda a criação, e se a prática curadora de Jesus é sinal visível desta atuação salvífica e redentora, então a boa-nova (evangelho) deste reino de equidade e fraternidade já chegou. Portanto, não se trata de futuro utópico, mas de presente animado pelo poder do Espírito de Deus que repousa sobre Jesus e também sobre sua igreja.

Além disso, o reino salvífico de Deus extirpa toda força do mal, sob quaisquer formas que este se apresente. Para Jesus, o reino de Deus é o anúncio do juízo contra o príncipe deste mundo (Jo 16.11), e o início da destruição de suas obras.⁵⁴⁹ Nesse sentido, afirma Pagola:

Deus não vem destruir os romanos nem aniquilar os pecadores. Chega para libertar a todos do poder último do mal. Esta batalha entre Deus e as forças do mal para controlar o mundo não é um “combate místico”, mas um enfrentamento real e concreto que acontece constantemente na história humana. O reino de Deus abre caminho lá onde os enfermos são resgatados do sofrimento, os endemoninhados se vêem libertados de seu tormento e os pobres recuperam a dignidade. Deus é o “antimal”: procura “destruir” tudo o que causa dano ao ser humano.⁵⁵⁰

A ideia de redenção apresentada na Trilogia é plena. Não apenas Thulcandra será redimida, mas todo o universo receberá a vida de Deus por pura graça e iniciativa divinas. A Grande Dança, no final de *Perelandra*, expressa poeticamente essa compreensão: há um mistério de Deus que permeia a criação inteira, gerando vínculos de relação intersubjetiva entre os seres criados. Nesse sentido, toda a criação participa do mesmo mistério de Deus, não numa perspectiva panteísta (Deus não se dissolve na criação), mas sim numa leitura panenteísta, isto é, a presença de Deus ilumina desde dentro toda a realidade, sem se confundir com as coisas criadas. Isso confere uma dimensão mística à existência humana e ao cosmos. Trata-se do que Teilhard de Chardin denominou *noosfera*, isto é, a esfera da mente presente no universo: uma “camada de pensamento da história da terra, uma rede formada de pessoas, sociedades e

⁵⁴⁹ Lucas apresenta o anúncio do reino de Deus por parte dos discípulos como obediência à voz de Jesus. Essa missão cristã produz resultados de cura e libertação, a ponto de o próprio Jesus exclamar: “Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago.” (Lucas 10.18). Na comunidade cristã primitiva, esta também é a compreensão pois “para isto se manifestou o Filho de Deus: para destruir as obras do diabo.” (I João 3.8)

⁵⁵⁰ PAGOLA, José Antônio, **Jesus: aproximação histórica**, p. 125

criações culturais e tecnológicas.”⁵⁵¹. Segundo Teilhard, a noosfera é um dos mais interessantes desenvolvimentos da história do universo.

O empirismo mais lato de Teilhard, que restitui a dimensão do pensamento a seu domínio próprio na natureza, coloca em xeque a metafísica materialista do naturalismo científico subjacente ao moderno reconhecimento de que o universo carece de propósito. Ao mesmo tempo, a recusa de Teilhard a separar a subjetividade ou o pensamento da natureza como um todo, proporciona à teologia um meio de tornar inteligível a crença cristã, segundo a qual Deus atua na natureza de maneira muito íntima e efetiva, ainda que sempre misteriosa.⁵⁵²

Dessa forma, um reino de matéria desprovido de mente nunca existiu, já que a matéria já estava impregnada da mente e do espírito desde o início do universo. Assim, não mais se enxerga a vida pela lente dualista do corpo versus espírito, pois para Teilhard, matéria e espírito “são rótulos de duas tendências polares na evolução da natureza, não dois tipos isolados de substância. (...) Além disso, é o espírito, e não a matéria, que imprime solidez e consistência ao cosmo.”⁵⁵³.

Além da dimensão mística (fundamentalmente necessária para o fazer e o refletir teológico em nosso tempo), essa perspectiva resgata uma compreensão salvífica do cosmos. Nas palavras de Garcia Rubio, “a criação já é o começo da salvação. Na criação, encontramos já o movimento *kenótico* em Deus”⁵⁵⁴. O próprio ato da criação já é lido como ato de amor de Deus: Ele nos tirou do nada por pura graça amorosa.

Reafirma-se, portanto, a atuação relacional de Deus com sua criação, como resultado de sua *kênosis*, que o leva, em nome de seu amor, a dar espaço para que o outro seja, bem como a esperança cristã de que toda esta criação está conectada com o ser humano e será também integralmente redimida por Deus-Criador-Salvador (cf. Rm 8.19-23).

É nesse sentido que cabe tratar da entropia, a destinação do universo para sua destruição. A partir desta nova imagem de Deus e de sua redenção, do ser humano e do cosmos, não se compreende a entropia como palavra definitiva para o futuro o homem. Antes, pelo contrário: a morte de Cristo na cruz foi um momento entrópico – pois a entropia faz parte do universo em evolução – mas

⁵⁵¹ HAUGHT, John F., **Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza**, p. 113

⁵⁵² Ibid., p. 113-114

⁵⁵³ Ibid., p. 114

⁵⁵⁴ RUBIO, Alfonso Garcia, **A teologia da criação desafiada pela visão evolucionista da vida e do cosmo em: AMADO, Joel Portella & RUBIO, Alfonso Garcia (orgs.), Fé cristã e pensamento evolucionista**, p. 38

dela surge o novo. Nesse sentido, a ressurreição de Cristo anuncia o fim da entropia, cujo climax é a nova criação. Só quando se vê a ressurreição como anúncio do fim da entropia, pode-se pensar num tempo (eternidade) em que não haverá mais entropia, quando Deus “lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram” (Ap 21.4).

Dessa forma, quando Deus for tudo em todos (1ª Co 15.28) e “quando este corpo corruptível se revestir de incorruptibilidade, e o que é mortal se revestir de imortalidade, então se cumprirá a palavra que está escrita: tragada foi a morte pela vitória.” (1ª Co 15.54); então a morte (entropia) será vencida. Por isso, a entropia não tem a última palavra! Ela é necessária para o processo evolutivo, maneira que Deus escolheu conduzir sua criação, mas haverá o momento de seu fim.

O futuro é sempre melhor, pois é futuro do Criador. Todo pecado entrópico – isto é, toda destruição da alteridade do outro – será revertido na afirmação da individualidade de cada ser humano, reconhecida e valorizada por Deus, que dá a cada um “uma pedrinha branca e sobre ela um nome novo que somente quem o recebe conhece.” (Ap 2.17).

Nesse sentido, embora a redenção seja cósmica, ela também é individual. Cada pessoa experimenta sua relação com Deus de uma maneira particular. Em *Perelandra*, a Dama Verde afirma a Ransom que existe uma razão para a encarnação que apenas ela pode conhecer. Com isso, a Dama Verde sugere que cada relação salvífica com Deus é única, e, num certo sentido, irrepetível. Dito em outras palavras: ninguém substitui o outro na relação com Deus. É o climax da individualidade que não é, contudo, individualista, mas que se abre ao encontro do próximo. Na perspectiva lewisiana, há aspectos de Deus que serão percebidos de forma individual por cada pessoa redimida.

Também é interessante perceber a maneira que Lewis compreende a relação entre o ser humano e Deus. Apenas voltando-se para Maleldil, as criaturas tornam-se completas, inteiras e plenamente desenvolvidas. Para Lewis, ao ser humano é apresentada uma escolha definitiva entre amar a Deus ou rejeitá-lo. A escolha é de cada homem e cada mulher na história. Sendo assim, a parusia de Cristo marca, na visão lewisiana, o dia do Juízo. Como o próprio Lewis afirma,

É certo que Deus vai invadir. Mas não sei se as pessoas que pedem que Deus interfira aberta e diretamente em nosso mundo sabem exatamente o que estão pedindo. Quando ele fizer isso, será o fim do mundo. Quando o autor sobe ao palco, é porque a peça já terminou. (...) Dessa vez, Deus se apresentará sem disfarce, e virá com tamanho poder que causará em cada criatura um amor irresistível ou um irresistível horror. Será tarde demais, então, para escolher um dos lados. (...) Aquele não será o tempo das escolhas, mas sim da revelação do lado a que pertencíamos, tivéssos consciência disso ou não. Hoje, agora, neste momento, temos a oportunidade de escolher o lado correto. Deus tarda a aparecer para nos dar essa chance, que não durará para sempre. É pegar ou largar.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ LEWIS, C. S., **Cristianismo puro e simples**, p. 87-88

5 Conclusão

- Você me revelou mais coisas assombrosas do que é conhecido em todos os céus.

C. S. Lewis

O encontro e o diálogo entre teologia e literatura (especificamente, a literatura fantástica) revelam uma profunda rede de significados, ainda a ser explorada por muitos teólogos e teólogas. De fato, as inúmeras possibilidades epistemológicas e hermenêuticas que advêm dessa relação são ambientes grávidos de novas formas de ler o mundo. Fazer teologia a partir desse encontro significa abrir-se à possibilidade do múltiplo, do plural, da abertura ao existencialístico da experiência de fé. Não pode haver, aqui, harmonizações teológicas que se dêem às custas da negação do discurso alheio e nem imposições heterodoxas que neguem a particularidade do encontro com Deus, vivenciado por homens e mulheres concretos na história. Aliás, é a experiência com Cristo que garante a unidade da fé cristã, e não suas formulações teológicas posteriores.

Uma compreensão dessa natureza também depende de um repensar a teologia da revelação de Deus. Esta não é inaugurada pelo texto bíblico, mas o precede desde a criação. Como bem expressa Alessandro Rocha:

Do ponto de vista da teologia, tal porosidade pode ser construída na concepção de que aquilo que chamamos de revelação ocorre não por um princípio inaugurado nos limites escriturísticos da instituição religiosa, mas a partir de outro princípio que é da criação. Desta forma a revelação não é coisa estranha que chega na história e na cultura de forma arbitrária, mas é dimensão co-natural a tudo o que criado e, de forma mais específica a tudo o que humano e humanizado.⁵⁵⁶

Eis aí a base para se afirmar a literatura (incluindo-se a fantástica) como lugar da teologia: em toda criação divina e em toda subcriação humana repousam possibilidades hermenêuticas de perceber a presença de Deus no mundo.

Além disso, a literatura fantástica também expressa a importância e a essencialidade da imaginação para a vida humana. Para Lewis, a imaginação era o “órgão do significado”⁵⁵⁷ e o meio pelo qual seria possível criar sentidos novos para o mundo, no lugar de apenas reafirmar, literal e insípidamente, verdades

⁵⁵⁶ ROCHA, Alessandro, **Por que teologias e literaturas? A trajetória do singular ao plural desde a retórica à epistemologia**, in: YUNES, Eliana; ROCHA, Alessandro; CARVALHO, Gilda (orgs.). **Teologias e literaturas: considerações metodológicas**, p. 45

⁵⁵⁷ DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 262

dogmáticas de quaisquer naturezas, inclusive teológicas. Na verdade, não há abertura a dualismos entre o real e a realidade. Ambas as dimensões fazem parte do ser humano, embora sejam vislumbradas por perspectivas distintas. Mesmo o conhecimento científico depende intensamente da capacidade imaginativa, do uso da criatividade, do mergulhar-se na fantasia de uma outra realidade que, embora ainda não fisicamente presente, funciona como horizonte que anima o trabalho do cientista e o preenche de esperança. A imaginação é lugar do conhecimento humano, alimenta-se dele ao mesmo tempo que fornece a ele um novo fôlego. Como bem expressa Rubem Alves, “o conhecimento depende de nossa capacidade para encher os espaços vazios deixados por fragmentos de informações. Sem a imaginação ficaríamos nos fragmentos, no particular. Nunca daríamos o voo universal da ciência”⁵⁵⁸.

“A Fantasia”, diz Tolkien, “é uma atividade humana natural. Certamente ela não destrói, muito menos insulta, a Razão; e não abranda o apetite pela verdade científica nem obscurece a percepção dela.”⁵⁵⁹. Esta noção, compartilhada por Lewis, tornou-se o nascedouro de seus afluentes de imaginação literária. No dizer de Duriez, “Tolkien e Lewis concordavam em que imaginar bem era tão vital quanto pensar bem, e que cada uma dessas coisas ficava empobrecida sem a outra.”⁵⁶⁰.

Se isto é assim, então por que romper relações entre a prática teológica e a fantasia criadora? Por que erguer barreiras entre a imaginação e a reflexão proveniente da fé? Ou ainda, (e o que é mais grave!) por que separar dogma e vida? Certamente, um dualismo dessa natureza será prejudicial tanto ao(a) teólogo(a) como aos demais integrantes de nossas comunidades de fé.

Nesse sentido, compreender a literatura fantástica como lugar teológico é um meio possível de recuperar uma unidade, experimentada na diversidade, entre dimensões humanas necessárias à produção de sentido, algo desconsiderado pela ótica racionalista que permeia o conhecimento ocidental desde o século XIX. Vale reconsiderar Deus como o grande contador de histórias, como Aquele que imaginou o universo e que, por isso, o fez ser “muito bom!”, e como Aquele que

⁵⁵⁸ ALVES, Rubem, **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**, p. 152. Grifo do autor.

⁵⁵⁹ TOLKIEN, J. R. R., **Sobre histórias de fadas**, p. 62

⁵⁶⁰ DURIEZ, Colin, **O dom da amizade**, p. 263

convida os seres humanos a, juntamente com Ele, criar histórias sobre sua criação. Ou não é exatamente isso que Adão faz ao nomear os animais no Éden (Gn 2.19-20)?

A teologia respira nessa percepção inescapável de que a linguagem não cobre todos os vazios do discurso e de que a imagem precede a letra o que salienta a necessidade da imaginação. Nietzsche estava certo: “contra o positivismo, que pára e diz: ‘Há apenas fatos’, eu digo: ‘Ao contrário, fatos é o que não há; há apenas interpretações’”⁵⁶¹. É assim que a literatura rompe com uma determinada visão de mundo instituída, pois o imaginário nela presente, ao mesmo tempo fonte e corrente do pensamento humano, impulsiona a quebrar dogmatizações rígidas e improdutivas além de conduzir à pluralidade hermenêutica.

Existe, ainda, uma significativa função social na literatura fantástica. Certamente, deve-se perceber que denominar de funcional um gênero literário traz embutido um grave risco: o de instrumentalizá-lo e, como consequência, desfigurá-lo. Porém, não se trata disso, mas sim de perceber que há, na literatura fantástica, toda uma visão de mundo oculta, porém perceptível, nas entrelinhas de sua narrativa. De fato,

(...) o texto fantástico subverte as relações entre o real e o simbólico, tornando fluidas as relações entre essas áreas, sugerindo, ou projetando a dissolução do simbolismo através de uma alteração súbita, ou pela rejeição do processo de formação do sujeito.⁵⁶²

O protagonista das narrativas é um espelho no qual os(as) leitores(as) se enxergam e se (re)constróem à medida que se inserem nas histórias contadas. Isso ocorre por haver, na literatura fantástica, vários níveis de leitura. Este gênero literário constitui-se de narrativas polissêmicas, abertas à interpretações múltiplas de perspectivas diferentes, sejam elas sociológicas, políticas, econômicas, literárias ou teológicas. No processo de leitura, o(a) leitor(a) associa suas próprias lembranças ao texto, tanto as conscientes como as inconscientes. E isso tudo gera sentido de si e do mundo, um sentido que possibilita a crítica ao próprio meio no qual se experiencia a vida. Por essa razão, a literatura fantástica pode ser reconhecida como “veículo utilizado pelos escritores para exprimir suas

⁵⁶¹ Citado por: ALVES, Rubem, **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**, p. 127

⁵⁶² PENTEADO, J. Roberto Whitaker, **Os Filhos de Lobato: o imaginário infantil na ideologia do adulto**, p. 117

insatisfações com a sociedade, com a natureza humana ou para estabelecer uma ‘ponte’ entre os mundos visível e invisível.”⁵⁶³.

Do ponto de vista específico da teologia, há muitos benefícios desse encontro com a literatura e, em especial, com a literatura fantástica. Como vimos, esta relação devolve à teologia uma possibilidade hermenêutica menos rígida e mais vinculada ao senso de Mistério, isto é, uma teologia mistagógica que percebe Deus nem tanto nas palavras ditas a seu respeito, mas no silêncio que escuta e que tira as sandálias dos pés por saber que se está caminhando por terra santa. Além disso, a literatura fantástica é capaz de desenvolver temas centrais à fé cristã de uma forma mais expressiva do que manuais de teologia sistemática.

A redenção é tema central à fé no Deus experimentado pelo povo de Israel e plenificado em Jesus de Nazaré. Portanto, abordar essa temática não significa refletir sobre um tema periférico do cristianismo, mas sim de repensar a fonte mesma de todas as teologias oriundas dessa experiência com Deus. A redenção é o cerne do evangelho que, antes e acima de tudo, é uma boa notícia: Deus não está irado com sua criação, nem deseja a sua destruição.

A partir de tudo isso, é possível repensar a redenção cristã tendo como horizonte o caráter de Deus revelado em Jesus de Nazaré. Isso significa refletir sobre este tema mantendo, como ponto de partida e bússola orientadora, a experiência de Jesus com Deus. É, enfim, compreendê-lo como uma chave hermenêutica para ler o texto bíblico, seja o Antigo como o Novo Testamento.

Pois, Jesus mostrou que Deus não está irado com sua criação; o Pai não abandona o filho que saiu de casa, e nem o Pastor deixa a ovelha perdida ao

⁵⁶³ Ibid., p. 120. Apenas para citar um exemplo, poderíamos apresentar aqui a obra-prima de ficção científica de Isaac Asimov: *Fundação*. Nesta trilogia, Asimov une magistralmente conhecimento científico (notadamente a Física, sua área de especialização) com imaginação narrativa, ao apresentar a psico-história de Hari Seldon e suas implicações no desenvolvimento da história humana no universo. Segundo o livro, a psico-história é um tipo de sociologia expressa em fórmulas e equações matemáticas, capaz de prever o rumo das grandes massas populacionais da humanidade. Seldon a emprega na análise que faz do Império Galáctico, que reúne milhões de seres humanos espalhados em diferentes planetas e sistemas solares, e chega a uma conclusão: o Império chegará ao fim e será substituído por um período de trinta mil anos de caos, destruição e morte. Para lutar contra esse estado de coisas, Seldon cria duas Fundações de cientistas, cada uma com sua especificidade. Com seu texto, Asimov critica a estagnação do conhecimento, a burocracia crescente e paralisadora, a falta de iniciativa, o congelamento e divisão de castas, a excomunhão da curiosidade, e um racionalismo científico infrutífero e limitador, todos elementos que, segundo o autor, impedem o desenvolvimento pleno da vida humana. (cf. ASIMOV, Isaac. **Fundação: trilogia. Fundação, Fundação e Império, Segunda Fundação**. São Paulo: Hemus, 1978).

relento (cf. Lc 15). Antes, ao contrário: é de Deus que parte a iniciativa em salvar e redimir suas criaturas. “De fato”, diz Jesus no evangelho joanino, “a vontade de meu Pai é que todo homem que vir o Filho e nele crer tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia.” (Jo 6.40). Ou ainda, num dos textos mais queridos do Novo Testamento: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.” (Jo 3.16).

Esta doação – assumida tanto pelo Pai que envia, como pelo Filho que se esvazia e pelo Espírito que o unge – é o cerne da redenção cristã. E o fundamento de toda teologia sadia deveria ser a conjugação divina do verbo amar: Deus amou, Deus ama, Deus é amor (cf. 1ª Jo 4.8). Assim, viver para o Pai, como Jesus o faz; alimentar-se do Filho e de suas palavras de salvação e vida eterna (cf. Jo 6.68); e ser acolhido pelo Espírito Santo já representa, aqui e agora, a participação na vida eterna que se plenificará na parusía de Cristo.

Sendo assim, que paródia triste e trágica da fé se torna uma compreensão de redenção que culpabiliza no lugar de verdadeiramente redimir. Que imagem mesquinha de Deus desenvolvem aqueles e aquelas que o enxergam com os olhos de uma teologia moral de causa e efeito, uma teologia retributiva que invalida a graça de Deus e põe em xeque seu amor para com sua criação. “Num mundo onde, ao lado das alegrias e das coisas boas, reinam o sofrimento e a desgraça”, afirma Gesché, “Deus quer trazer a sua salvação.”⁵⁶⁴. Tal querer divino liga-se à práxis de todos os que já foram alcançados por essa vontade salvífica do Pai. Deus *quer* salvar. Por que, então, é tão difícil para nós aceitar essa realidade boa e agradável, esse evangelho no mais concreto de seu significado? Talvez porque aceitar este fato nos implicaria nas suas consequências profundas em toda a vida. E talvez porque não enxergamos Deus com os olhos de Seu Filho.

É preciso perguntar, como faz Gesché, se faremos de Deus uma boa notícia de salvação para o ser humano⁵⁶⁵. É preciso também questionar se a influência da metafísica grega, inevitavelmente presente nas formulações dogmáticas dos séculos passados, continuará a ditar as regras no que diz respeito ao conhecimento de Deus. Em outros termos, questionamos: a qual Deus servimos? Ao impassível,

⁵⁶⁴ GESCHÉ, Adolphe, **A destinação**, p. 138

⁵⁶⁵ Ibid., p. 146

imutável, e helenisticamente construído “todo-poderoso”, ou ao Abbá de Jesus, amoroso, misericordioso, que faz seu sol e sua chuva vir sobre bons e maus? Reafirmamos: a uma ideia correta de redenção antecede uma imagem correta de Deus, e esta só é lida corretamente a partir da Palavra que se fez carne entre os seres humanos. Como bem expressa Garcia Rúbio:

A diferença entre o Deus revelado por Jesus de Nazaré, especialmente nas parábolas da misericórdia (cf. Lc 15), e o Deus justiceiro e vingativo que só se reconcilia com o homem pecador mediante a morte do inocente (Jesus Cristo), é extremamente gritante. A atual revisão da antropologia teológica é, certamente, inseparável da revisão cristológica.⁵⁶⁶

A desumanização, fruto do pecado, é a antítese da redenção de Deus. Inversamente, um ser humano redimido é alguém integralmente humano, tal qual Jesus de Nazaré o foi. Reside aí, em sua plena humanização, o alvo da redenção cristã.

Esgotar um tema como esse – redenção – a partir da *Trilogia Cósmica* de C. S. Lewis não é tarefa possível a esta pesquisa. O que se propôs foi apenas apresentar uma chave de leitura – de tantas possíveis – para os textos de Lewis que os vinculassem, ainda de forma mais clara, à teologia cristã.

Lewis não foi um teólogo – sua formação era em Literatura e Filosofia – mas certamente foi um cristão piedoso, para quem as experiências com o Deus de Jesus, o Deus que redime inteiramente, forneciam-lhe sentido para a vida.

David Downing relata um acontecimento na vida de C. S. Lewis registrado pelo seu secretário, Walter Hooper, que vale ser citado neste momento. Após ter sofrido um ataque cardíaco e ter sido internado numa casa de saúde em Oxford, Lewis acordou de um cochilo e pediu a Hooper um copo d’água.

Quando este foi até a garrafa ao lado da cama, Lewis de repente recostou-se e fitou o olhar atento no lado oposto do quarto. Hooper não viu nada, mas percebeu que Jack devia ter visto algo ou alguém “muito grande e belo” ali perto, pois havia em seu rosto uma expressão extática diferente de tudo o que Hooper jamais vira. Jack continuou fitando e repetiu várias vezes para si mesmo: “Ah, eu nunca imaginei, eu nunca imaginei”. A expressão de júbilo permanecia em seu semblante quando ele tornou a repousar a cabeça no travesseiro e adormeceu. Mais tarde, nada lembrava desse episódio, mas dizia que até refletir sobre isso com Hooper lhe proporcionava um “descanso do espírito”.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ RUBIO, Alfonso Garcia, **A caminho da maturidade na experiência de Deus**, p. 217

⁵⁶⁷ DOWNING, David, **C S Lewis: o mais relutante dos convertidos**, p. 174

Talvez, no fim de sua vida, Lewis tenha tido um vislumbre da plenitude da redenção que há de ser revelada, numa verdadeira experiência mística. E, como ocorre com esse tipo de experiência, foi-lhe impossível expressar em palavras exatas o que se passou. Restou-lhe a certeza de que o bem está sempre chegando.

6

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 17ª edição. São Paulo: Paulus, 2004.
- ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**. 12ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- AMADO, Joel Portella; RUBIO, Alfonso Garcia (orgs.). **Fé cristã e pensamento evolucionista: aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ANSELMO, Santo. **Por que Deus se fez homem?**. São Paulo: Novo Século, 2003.
- AQUINO, Marcelo Fernandes (org.). **Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança**. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- ASIMOV, Isaac. **Fundação: trilogia. Fundação, Fundação e Império, Segunda Fundação**. São Paulo: Hemus, 1978.
- BABUT, Étienne. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001.
- BARCELLOS, José Carlos, **Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo** in Numem: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 23
- BELL, James Stuart; DAWSON, Anthony P. (orgs.). **A biblioteca de C. S. Lewis: seleção de autores que influenciaram sua jornada espiritual**. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.
- BETTENSON, H.. **Documentos da igreja cristã**. 4ª edição. São Paulo: Aste, 2001.
- BINGEMER, Maria Clara. **A argila e o Espírito: ensaios sobre ética, mística e poética**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- BOFF, Leonardo, **Espiritualidade: uma caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- _____. **Igreja: carisma e poder**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etimológico: volume I, A – I**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOSCH, David J.. **Missão transformadora: mudanças de paradigma da teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro (org.). **O evangelho da Terra-Média: leituras teológico-literárias da obra de J. R. R. Tolkien**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2011.
- CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da cultura: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- _____. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, Umesp, 1998.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2003.

- CARDENAL, Ernesto. **Vida en el amor**. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972.
- CASTILLO, José M^a. **Deus e nossa felicidade**. São Paulo: Loyola, 2006.
- CASTRO, Alexandre de Carvalho. **A sedução da imaginação terminal: uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano**. Rio de Janeiro: IERSAL, Horizontal, 2003.
- CESERANI, Remo. **O fantástico**. Curitiba: UFPR, 2006.
- CHESTERTON, G. K.. **O homem eterno**. Porto Alegre: Edições Globo, 1934.
- _____. **Ortodoxia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. **Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura**. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.
- CULLMANN, Oscar. **A formação do Novo Testamento**. 3^a edição. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- _____. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Custom, 2002.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Volume 1**. São Paulo: EDUSC, 2003.
- _____. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Volume 2**. São Paulo: EDUSC, 2003.
- _____. **À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã**. São Paulo: Loyola, 2007.
- DOWNING, David. **C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos**. São Paulo: Vida, 2006.
- DURIEZ, Colin. **Tolkien e C. S. Lewis: o dom da amizade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. **Manual prático de Nárnia**. São Paulo: Novo Século, 2005.
- FRANZ, Marie-Louise von. **A sombra e o mal nos contos de fada**. 2^a edição. São Paulo: Paulinas, 1985.
- FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. 14^a edição. São Paulo: Loyola, 2006.
- GASPARI, Silvana, **Tecendo comparações entre literatura e teologia** (disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>, acessado dia 3/12/2012 às 10:05h)
- GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- GESCHÉ, Adolphe. **O mal**. Coleção Deus para pensar: volume 1. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. **A destinação**. Coleção Deus para pensar: volume 5. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. **O Cristo**. Coleção Deus para pensar: volume 6. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. **O sentido**. Coleção Deus para pensar: volume 7. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

GONZALEZ, Justo L.. **A era dos gigantes**. Coleção uma história ilustrada do cristianismo. Volume 2. São Paulo: Vida Nova, 1995.

_____. **A era dos altos ideais**. Coleção uma história ilustrada do cristianismo. Volume 4. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova, 2001.

GREGGERSEN, Gabriele. **Antropologia Filosófica de C. S. Lewis**. São Paulo: Mackenzie, 2001.

_____. **Pedagogia cristã na obra de C. S. Lewis**. São Paulo: Editora Vida, 2006.

_____. **O Senhor dos Anéis: da fantasia à ética**. Viçosa: Ultimato, 2003.

GREGGERSEN, Gabriele (org.). **O evangelho de Nárnia: ensaios para decifrar C. S. Lewis**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. **Jesus Cristo, nosso redentor. Iniciação à cristologia como soteriologia**. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

HAUGHT, John F.. **Cristianismo e ciência: por uma teologia da natureza**. São Paulo: Paulinas, 2009.

ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João**. 4ª edição. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEWIS, C. S.. **Surpreendido pela alegria**. 2ª edição. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

_____. **Além do planeta silencioso**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Perelandra**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Uma força medonha**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Além do planeta silencioso**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1958.

_____. **Perelandra**. Minas Gerais: Betânia, 1978.

_____. **Aquela força medonha**. Volume 1. Portugal: Europa-América, 1991.

_____. **Aquela força medonha**. Volume 2. Portugal: Europa-América, 1991.

_____. **Um experimento na crítica literária**. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. **Mero cristianismo**. São Paulo: Quadrante, 1997.

_____. **O grande abismo**. São Paulo: Vida, 2006.

_____. **Oração: cartas a Malcolm. Reflexões sobre o diálogo íntimo entre homem e Deus**. São Paulo: Vida, 2009.

_____. **A anatomia de uma dor: um luto em observação**. São Paulo: Vida, 2006.

_____. **O regresso do peregrino**. Rio de Janeiro: Ichtus Editorial, 2011.

_____. **Cartas de um diabo a seu aprendiz**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- ____. **Os quatro amores**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ____. **A abolição do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ____. **As crônicas de Nárnia: volume único**. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ____. **Cartas a uma senhora americana**. São Paulo: Vida, 2006.
- ____. **O problema do sofrimento**. São Paulo: Vida, 2006.
- ____. **Milagres: um estudo preliminar**. São Paulo: Mundo Cristão, 1984.
- ____. **Peso de glória: mensagens para o homem moderno**. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- ____. **Of other worlds: essays and stories**. USA: Harvest Book, 1975.
- ____. **The Collected Works of C. S. Lewis: The pilgrim's regress , Christian reflections, God in the dock**. New York: Inspirational Press, 1996.
- ____. **The inspirational writings of C. S. Lewis: Surprised by joy; Reflections on the psalms; The four loves; The business of heaven**. New York: Inspirational Press, 1987.
- MACDONALD, George. **Phantastes: a faerie romance for men and women**. New York: Greville MacDonald, 2008.
- MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MAGALHÃES FILHO, Glauco. **O imaginário em As crônicas de Nárnia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Loyola, 1994.
- MARGUERAT, Daniel & BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MAZZAROLO, Isidoro. **Carta de Paulo aos romanos: educar para a maturidade e o amor**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2006.
- MESTERS, Carlos. **Paraíso terrestre: saudade ou esperança?**. 16ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MIRANDA, Mario de França. **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2004.
- ____. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001'.
- MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da vida: uma pneumatologia integral**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MORAIS, Régis (org.). **As razões do mito**. São Paulo: Papirus, 1988.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- NICHOLI JR., Armand M.. **Deus em questão: C. S. Lewis e Freud debatem Deus, amor, sexo e o sentido da vida**. Viçosa: Ultimato, 2005.
- O'CONNOR, Jerome Murphy. **Jesus e Paulo: vidas paralelas**. São Paulo: Paulinas, 2008.

- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PAGOLA, José Antônio. **Jesus: aproximação histórica**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia sistemática: volume 2**. Santo André; São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2009.
- PENTEADO, J. Roberto Whitaker. **Os Filhos de Lobato: o imaginário infantil na ideologia do adulto**. Rio de Janeiro: Qualitymark/Dunya Ed., 1997.
- QUEIRUGA, Andrés T.. **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. **Recuperar a criação: por uma religião humanizadora**. São Paulo: Paulus, 1999.
- REBLIN, Iuri Andréas. **Para o alto e avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis**. Porto Alegre: Asterisco, 2008.
- REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. **Tempos de graça: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia**. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal, CEBI, Paulus, 1999.
- RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROCHA, Alessandro. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica**. São Paulo: Vida, 2007.
- _____. **Uma introdução à Filosofia da Religião**. São Paulo: Vida, 2010.
- RUBIO, Alfonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**. 10ª edição. São Paulo: Paulinas, 2005.
- _____. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. 4ª edição. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SANTOS, João Lemos dos. **Atravessando o grande abismo: ensaio sobre a vida além da vida na obra de C. S. Lewis**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- SESBOÛÉ, Bernard (org.). **O homem e sua salvação (séculos V – XVII). Tomo 2**. São Paulo: Loyola, 2003.
- SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de dogmática. Volume I**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **Manual de dogmática. Volume II**. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SICRE, José Luis. **Introdução ao Antigo Testamento**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Profetismo em Israel**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.
- TAVARES, Sinivaldo S. (org.). **Inculturação da fé**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (orgs.). **A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

- TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- _____. **Dinâmica da fé**. 7ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- _____. **Textos selecionados**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- _____. **História do pensamento cristão**. 3ª edição. São Paulo: Aste, 2004.
- _____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. 2ª edição. São Paulo: Aste, 1999.
- _____. **Teologia sistemática**. 5ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- TOLKIEN, J. R. R.. **Sobre histórias de fadas**. São Paulo: Conrad do Brasil, 2006.
- _____. **As cartas de J. R. R. Tolkien**. Curitiba: Arte e Letra Editora, 2006.
- _____. **O Senhos dos anéis. Volume I: a irmandade do anel**. 4ª edição. Portugal: Europa-América, 1987.
- _____. **O Silmarillion**. Portugal: Europa-América, 1988.
- VARONE, François. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. São Paulo: Editora Santuário, 2001.
- VEITH, Gene. **A alma de O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa**. Rio de Janeiro: Habacuc, 2006.
- WALKER, W.. **História da igreja cristã**. 2ª edição. Rio de Janeiro; São Paulo: JUERP, Aste, 1980.
- YUNES, Eliana; ROCHA, Alessandro; CARVALHO, Gilda (orgs.). **Teologias e literaturas: considerações metodológicas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- YUNES, Eliana (org.). **Pensar a leitura: complexidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

Sites:

- <http://www.valinor.com.br/artigos/tirith-aeear/mythopoeia> (acesso dia 03 de junho de 2013 às 00:35h).
- <http://www.gutenberg.org/files/325/325-h/325-h.htm> (acesso dia 10 de outubro de 2013 às 16:32h).
- <http://www.eng.uc.edu/~dwschae/temporum.html> (acesso dia 13 de outubro de 2013 às 16:35h).
- <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> (acesso dia 3 de dezembro de 2012 às 10:05h).
- www.books.google.com.br/books/about/The_Cosmographia_of_Bernardus_Silvestris.html?id=b3aqqkBDh4C&redir_esc=y (acesso dia 15 de dezembro de 2013 às 3:07h).