



Religio cordis brasiliensis e espaço público: entre a rejeição, a dinamização e a indiferença diante de um projeto de cristianismo cidadão

*Religio cordis brasiliensis and public space: among rejection,
dynamics, and indifference of a project of Christian citizenship*

Helmut Renders*

Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

A religião *cordis* é uma expressão transconfessional da fé cristã que marcou o Brasil desde a época colonial até a fase ultramontanista e que ganhou adeptos protestantes, especialmente evangélicos (reprodução do livro emblemático do autor católico Johannes Evangelista Gossner por presbiterianos, metodistas, batistas, luteranos e pentecostais; uso do coração em logotipos da Igreja Metodista Wesleyana e da Igreja Universal do Reino de Deus). Todos esses movimentos eram, em território brasileiro, ou defensores da escravidão, ou inimigos da República, ou ficaram longe das lutas sociais, senão até colaboraram com a ditadura. Essa constatação me levou à afirmação

* HR: Doutor em Ciências da Religião, e-mail: helmut.renders@metodista.br

de que a *religio cordis brasiliensis* poderia ser chamada de religião cordial, a religião do “homem cordial”, segundo o uso de S. Buarque de Holanda; em outras palavras: uma religiosidade antirrepublicana. Por outro lado, há uma linha da *religio cordis* pouco explorada no Brasil. Nos séculos XII e XIII, surgiu uma forma feminina da *religio cordis* na base das cantigas dos trovadores, cujas proponentes se tornaram pessoas públicas; na Reforma, criou-se uma vertente não misticista da *religio cordis*. Isso começa com os brasões de Lutero e de Calvino e evidencia-se especialmente pelos livros emblemáticos da calvinista Georgette de Montenay e do luterano Daniel Cramer, bem como, no século XVIII, pela forma como John Wesley reconecta afetividade e presença profética, por exemplo, em sua luta contra a escravidão. Finalmente, houve, no século XX, tentativas protestantes e católicas sérias de reler a *religio cordis* como modelo para um engajamento cristão não tecnocrata nem burocrata, mas solidário.

Palavras-chave: *Religio cordis*. Espiritualidade. Esfera pública. Cidadania.

Abstract

Cordis religion is a transconfessional expression of Christian faith who scored Brazil since colonial times to ultramontanista phase and won his Protestant supporters and especially evangelicals (reproduction of the iconic author Johann Evangelist Catholic Gossner by Presbyterians, Methodists, Baptists, Lutherans and Pentecostals; use of heart logos Wesleyan Methodist Church and the Universal Church of the Kingdom of God). All these movements were in Brazil advocates of slavery, enemies of the Republic or were kept themselves far from the social struggles, if not collaborated with the dictatorship. All this conclusion led me to claim that the religio cordis brasiliensis could be called “cordial religion”, the religion of the “cordial man”, as proposed by S. Buarque de Holanda, with other words, an antidemocratic religiosity. On the other hand, there is an expression of the religio cordis little explored in Brazil. In the 12th and 13th centuries, there is a feminine form of the religio cordis, based on the songs of the troubadours, who became public figures; the reformation created a non mysticistic not shed form of the religio cordis. It begins with the coats of Luther and Calvin and became ver evident by the emblem books of the Calvinist Georgette Montenay and the Lutheran Daniel Cramer, as in the 18th century by the way how John Wesley reconnects affection and prophetic presence, for example, in the fight against slavery. Finally, there were in the 20th century in Brazil serious Protestant and

Catholic attempts to reinterpret the religio cordis as a model for Christian engagement not technocrat or bureaucrat, but supportive.

Keywords: Religio cordis. Spirituality. Public sphere. Citizenship.

Introdução

O primeiro impulso para discutir a relação entre *religio cordis* e espaço público vem da obra *Raízes do Brasil* (1937), de Sérgio Buarque de Holanda. Segundo sua tipologia, o “homem cordial” é o antítipo de um cidadão moderno, um sujeito que funde o privado com o público e que reproduz uma cosmovisão dicotômica.

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade — daremos ao mundo o “homem cordial”. [...] Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante (HOLANDA, 2008 [1937], p. 146-147).

Holanda (2008 [1937], p. 149) fala de religião, mas, apesar de até mencionar a carmelita Teresa de Lisieux, não explora a *religio cordis*. Holanda propõe e analisa esse tipo sociológico a partir de seu interesse em entender as chances de que o modelo do estado moderno seja aceito em solo brasileiro. O “homem cordial” é, para ele, um sujeito cheio de paixão e pouco preparado para os novos tempos:

Nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem e regulam diversamente as atividades dos homens. Esses dois princípios encarnam-se nos tipos do aventureiro e do trabalhador. Já nas sociedades rudimentares manifestam-se eles [...] na distinção [...] entre os povos caçadores ou coletores e os povos lavradores. Para uns [...] [o] ideal será colher fruto sem plantar a Árvore.

Esse tipo humano ignora as fronteiras. No mundo tudo se apresenta a ele em generosa amplitude e, onde quer que se erija um obstáculo a seus

propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim. Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes. O trabalhador, ao contrário, é aquele que enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar. O esforço lento, pouco compensador e persistente, que, no entanto, mede todas as possibilidades de desperdício e sabe tirar o máximo proveito do insignificante, tem sentido bem nítido para ele (HOLANDA, 2008 [1937], p. 44).

Transferimos agora essa distinção do campo da política para o campo da religião. Em termos religiosos, o “tipo humano [que] ignora as fronteiras” e que “[v]ive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes” seria certamente o místico. Assim o metodista Guaracy Silveira (1943, p. 219) entende Loyola: “Loyola enveredou pela estrada dos cavaleiros andantes, do romance, da lenda e do misticismo”. Em vez desse cavaleiro aventureiro, Guaracy Silveira favorece o modelo de Lutero, que se aproxima dos traços que Holanda reserva para o trabalhador: “realidades e fatos”. “Na mesma encruzilhada de Loyola, o monge de Wittenberg não se deixou levar pelas fantasias. Enveredou pela estrada mais positiva, e mais de acordo com a realidade dos fatos” (SILVEIRA, 1943, p. 221). Assim, fica evidente que uma parte do protestantismo clássico não aderiu a um discurso misticista¹. Entre aqueles(as) que vivem sua profissão no mundo e aqueles(as) que vivem de experiências misticistas existe uma diferença, até um abismo, que se reflete em cosmovisões, percepções e formas de se relacionar com o mundo distintas e pouco aceitas pelo grupo oposto. Isso já Holanda observou:

Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura. Assim, o indivíduo do tipo trabalhador só atribuirá valor moral positivo às ações

¹ Ver também o metodista Buyers (1945, p. 9) e sua distinção entre mística e misticismo: para ele, “[...] o misticismo ensina uma doutrina de união com Deus que priva o homem da sua personalidade”, bem como a declaração, feita no Concílio Geral dos Metodistas de 1934, de que “[o] misticismo isolado da Sociedade indiferente aos sofrimentos do homem não serve para o mundo moderno. O Evangelho que nós pregamos é uma força social transformadora” (IGREJA METODISTA DO BRASIL, 1934, p. 96). Assim, aplicam esses autores metodistas a distinção alemã entre *Mystik* e *Mystizismus*, “reservando, para a primeira palavra, a possibilidade de síntese *de jure* com a religião e teologia cristãs, e identificando a segunda, nível metafísico, com o panteísmo acósmico, para o qual, a rigor, o mundo e o eu nada são, postulando-se uma síntese ou ‘confusão de substâncias’ onde o divino devora o mundo e o eu humano” (DREHER, 2004, p. 205).

que sente ânimo de praticar e, inversamente, terá por imorais e detestáveis as qualidades próprias do aventureiro — audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem — tudo, enfim, quanto se relacione com a concepção *espaçosa* do mundo, característica desse tipo. Por outro lado, as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; as energias que visam à estabilidade, à paz, à segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário, por viciosos e desprezíveis para eles. Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador (HOLANDA, 2008 [1937], p. 44).

Destacamos que a ênfase na “recompensa imediata”, segundo Holanda, tem raízes antigas, baseadas nas estratégias das conquistas: “[n]a obra da conquista e colonização dos novos mundos coube ao ‘trabalhador’, no sentido aqui compreendido, papel muito limitado, quase nulo. A época predispunha aos gestos e façanhas audaciosos, galardoando bem os homens de grandes vôos” (HOLANDA, 2008 [1937], p. 45).

E como poderíamos descrever melhor os(as) místicos(as) senão como mulheres e “[...] homens de grandes vôos”?

Concordamos com Holanda que tudo isso não seja uma base sólida para um estado laico moderno, sua razão maior ao fazer toda essa sua reflexão:

Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela [religiosidade], fora do culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade. Não admira pois, que a nossa República tenha sido feita pelos positivistas, ou agnósticos, e nossa Independência fosse obra de maçons (HOLANDA, 2008 [1937], p. 150).

Perguntamos o que a observação de Holanda significa para a proposta do desenvolvimento de igrejas na qualidade de instituições modernas. Certamente seria também muito difícil criar administrações eclesásticas transparentes na base do mero apelo “[...] para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade”. O que Holanda, entretanto, não aprofunda é que entre esses positivistas e maçons, e além deles, houve católicos, gaélicos ou liberais e protestantes, e que esses religiosos e religiosas não eram agnósticos(as). Ou seja, Holanda não enxerga

o possível papel da religião na construção de um estado moderno. De fato, sua esperança de que isso acontecesse parte da ideia weberiana do “desencantamento” e conta como uma crescente tendência de secularização. Um pouco mais adiante, porém, Holanda descreve a “[...] exaltação dos valores cordiais” à luz do “[...] catolicismo tridentino [...]” como “[...] exigência do esforço da reconquista espiritual”, ou seja, ele descreve o tipo do “homem cordial” como resultado específico do projeto do catolicismo tridentino:

A exaltação dos valores cordiais e das formas concretas e sensíveis da religião, que no catolicismo tridentino parecem representar uma exigência do esforço de reconquista espiritual e da propaganda da fé perante a ofensiva da Reforma, encontraram entre nós um terreno de eleição e acomodaram-se bem a outros aspectos típicos de nosso comportamento social (HOLANDA, 2008 [1937], p. 151).

O que em Holanda parece quase descrever um encontro feliz entre a perspectiva católica e uma tal “disposição geral” de “brasileiros” e “brasileiras” era, segundo a perspectiva protestante da época, um projeto questionado: “[...] Loyola via na Igreja tudo quanto era puro, tudo quanto era santo, tudo quanto era nobre, e se entregou de corpo e alma a defendê-la, como era, e sem qualquer pretensão de reformá-la ou modificá-la” (SILVEIRA, 1943, p. 219-220). Finalmente, concluiu Holanda (2008 [1937], p. 151) que o futuro do protestantismo dependeria de sua capacidade de se inculturar e assumir uma atitude menos austera e mais fervorosa. Com essa previsão, Holanda antecipou uma tendência nas clássicas igrejas protestantes brasileiras que começaria somente a aparecer na década de 50 do século passado.

Em nossa discussão sobre a relação entre a religião do coração de fato desenvolvida e o tipo “homem cordial”, chamam-nos atenção as seguintes características do “homem cordial”:

- combinação de um forte aspecto emotivo, juntamente com uma perspectiva dicotômica do mundo, com pouca disposição para favorecer a alteridade;
- pouca disposição para construir um mundo, inclusive um mundo religioso, passo a passo, por diálogo e segundo o ideal da unidade na diferença.

Dessa forma, resta ao “homem cordial” ou um conformismo com o mundo real ou a luta, que normalmente acontece quando a própria família está em perigo. Religiosamente, isso corresponde, de fato, a um misticismo que espera ou milagres na história ou recompensa na eternidade.

Em seguida, exploraremos as articulações da relação entre religião e espaço público em uma das linguagens da religião, a *religio cordis*. Essa é uma linguagem que transcende as confissões, que se expressa metafórica e imagetivamente, uma linguagem cristã no Brasil desde a chegada dos Jesuítas até a romanização, ou fase ultramontanista. E, quando o catolicismo, pelo menos aparentemente, tinha encerrado sua contínua releitura do tema, o protestantismo e o pentecostalismo brasileiro deram continuidade a ela. A *religio cordis* é culturalmente tão enraizada que não chama mais muita atenção como fenômeno, o que, por sua vez, favorece sua apropriação pelo protestantismo ou pelos(as) evangélicos(as) brasileiros(as).

Nosso texto foca três aspectos da construção da relação entre religião e espaço público: o sujeito religioso, a visão do mundo e o grupo social. Na primeira seção, apresentaremos como a *religio cordis* descreve o sujeito religioso em relação a Deus e o mundo; na segunda seção, exploraremos sua cosmovisão; na terceira seção focaremos os grupos sociais “privilegiados” pela *religio cordis*; e na quarta seção, as orientações explícitas quanto à construção da relação entre o sujeito religioso e a sociedade.

Entre a promoção e a aniquilação do sujeito religioso: a diferença entre textos e imagens de representantes da *religio cordis*

A relação entre religião e espaço público é sentida e construída por sujeitos religiosos. Isso fica muito evidente quando estudamos a relação entre sujeito religioso e espaço público a partir da *religio cordis*. A investigação dessa relação enfrenta, porém, logo obstáculos severos: ou um saudosismo acrítico de experiências religiosas místicas ou sua rejeição como genericamente perigosas e entusiastas. Conceitualmente, ajudaria nessa questão, em parte, uma distinção mais rigorosa entre mística e misticismo. Tecnicamente, precisa-se diferenciar mais claramente experiências e ideias originais expostas em textos de suas representações imagéticas.

Citamos, em seguida, como exemplos, as contribuições de Matilde e Gertrudes de Helfta e suas releituras imagéticas oficiais.

Sob influência de Gregório, São Bernardo de Clairvaux e Hildegard de Bingen, Matilde de Magdeburgo produziu o texto místico mais antigo preservado em língua alemã: *A luz fluente da divindade*. Oriundo de uma família da corte de cavaleiros, teve sua primeira experiência mística com doze anos (cf. VOLLMANN-PROFE, 1990, p. 581-582). Viveu 30 anos segundo as regras dos dominicanos em Magdeburgo e morreu no mosteiro cisterciense de Hefta, para onde se retirou por causa do impacto de sua obra.

Sell e Brüseke (2006, p. 50) contextualizam a entrada dessa mulher culta numa ordem religiosa da seguinte forma:

[...] Na segunda metade do século XIII, muitas viúvas e órfãs entraram nas ordens cristãs, especialmente na ordem dos dominicanos, uma consequência da grande perda de cavaleiros nas cruzadas. Estas mulheres cultas e oriundas das camadas altas eram um chão fértil para a teologia mística que correspondia, em muitos casos, a uma disposição para uma emocionalidade excêntrica. Esta emocionalidade ainda não tinha sofrido sua domesticação pelo crescente processo de controle dos afetos, resultado da racionalização que acompanha o processo civilizatório na Europa [...].

Assim, não surpreende que encontremos dois acentos-chaves nos textos místicos de Matilde: as ênfases na sabedoria e no amor apaixonado. Desse modo, por um lado, relaciona amor com sabedoria, fato lido como expressão libertadora dessa nova mística: “[a] sabedoria sempre acompanha o amor, / ela é a mestre de todas as virgens (sentidos) / Ela guarda o que o amor contribui, / e transforma aquilo que o ser humano lê ou ensina em algo útil” (MECHTHILD VON MAGDEBURG, 1995 [1260], v. 7, p. 48, tradução nossa)². Por outro lado, a mística de Matilde vincula a linguagem de amor — parcialmente inspirada pelo livro bíblico dos Cânticos dos cânticos — com o ideário da união mística:

Ó tu montanha em chamas, / Ó tu sol escolhido, / Ó tu lua cheia, / Ó tu poço sem fundo, / Ó tu altura inatingível, / Ó tu clareza ilimitada, / Ó sabedoria sem fim, / Ó misericórdia sem impedimento, / Ó poder irresistível, /

² “Die Weisheit ist immer bei der Liebe, / ist Meisterin aller Jungfrauen (Sinne). / Sie behält, was immer die Liebe gewährt, / macht nützlich, was der Mensch liest oder lehrt”.

Ó coroa de toda a honra, / Tu és louvado pelo menor já criado por ti. // Eu estou em você e você em mim, / Não podemos estar mais próximos, / pois somos dois confluídos / e postos num só molde, / e assim devemos permanecer incólumes para sempre. // Quando meu Senhor vier, / eu saio de mim mesmo, / Ele me traz um som tão doce das cordas, / Que me liberta da inconstância da minha carne, / E seu toque de cordas é tão repleto de doçura, que ele me liberta de todas as tristezas do coração³.

Em outros textos, o coração divino em que a mística está se “encostando” é descrito como “abrasado” (*glühend*) (WEISS, 2004, p. 2005-2006). Segundo Schneider (2007, p. 184-185), Matilde refere-se da seguinte forma ao coração de Jesus:

Em primeiro lugar ela se refere a um amor íntimo para com o Senhor, que se dirige mais e mais ao seu coração e deságua na troca dos corações. O coração de Jesus mostra-se a ela em uma de suas visões como em chamas e ferido [...]. Ela quer participar em todas as suas dores e todos os seus sofrimentos, e dessa forma responder ao seu amor.

Em termos formais — “Ele me traz um som tão doce das cordas” — Matilde apropria-se religiosamente do *Minnesang*⁴ (KEUL, 1998, p. 97-111), expressão clássica medieval da canção do amado para sua amada, também entendido como um gênero protorromântico e altamente prestigiado pelo romantismo europeu nos meados do século XIX⁵. Além disso, Matilde integra ao *Minnesang* a mística da noiva, motivo conhecido já desde a patrística. Facilmente percebe-se a proximidade desse gênero com textos de Teresa de Ávila e da mística da noiva moraviana (FEIL, 2007, p. 185-187).

³ Texto original, *Mechthild von Magdeburg* (2001, p. 75): “O du brennender Berg, / O du auserwählte Sonne, / o du voller Mond, / o du grundloser Brunnen, / o du unerreichbare Höhe, / o du maßlose Klarheit, / o Weisheit ohne Boden, / o Barmherzigkeit ohne Hinderung, / o Stärke ohne Widerstand, / o Krone aller Ehren dich lobt der Geringste, den je du schufest. // Ich bin in dir und du bist in mir, / wir können uns näher nicht sein, / denn wir zwei sind in eins geflossen / und sind in eine Form gegossen, / und so sollen wir ewig bleiben unverdrossen. // Wenn mein Herr kommt, / dann komme ich aus mir selbst, / er bringt mir so manchen süßen Saitenklang, / der mich befreit von dem Wankelmut meines Fleisches, / und sein Saitenspiel ist so voller Süßigkeit, / so dass er mich befreit von allem Herzeleid”.

⁴ Literalmente, “Canto de *Minne*”. Equivalente germânico das cantigas de amor da tradição trovadoresca galego-portuguesa.

⁵ Confira, por exemplo, a “restauração histórica” da sala dos cantores na Wartburg, castelo alemão conhecido pela presença de Lutero. A restauração histórica é obra do século XIX e representa uma releitura romântica da época do *Minnesang* e das competições entre cantores.

Segundo Matilde, o coração de Jesus bate diferente dos corações humanos. Seus batimentos cardíacos são compostos por quatro momentos:

Como o seu coração bate tão fortemente desde o início, ele quebra na cruz com rapidez. O Primeiro batimento vem de seu amor todo-poderoso com o qual ele tem carregado todo sofrimento pacientemente. O segundo batimento se origina no seu amor sábio, por meio do qual ele dirige e organiza tudo de forma maravilhosa. O terceiro tem origem no seu doce amor, através do qual ele transcende até a amargura em algo amigável. O quarto batimento é cheio de ternura e representa a bondade humana do Senhor, por meio da qual se torna tão amigável para nós (WEISS apud SCHNEIDER, 2007, p. 186).

Assim, a religião do coração carrega, desde seu início, o imaginário da proximidade e intimidade entre Cristo e o fiel e dá até a ideia de união mística entre ambos. Ela parte de modelos de relacionamento não por obrigação, mas marcados pelo caráter amoroso, pela paixão e pela escolha livre. Por causa disso, encontramos, com frequência, imagens e discursos que considerariamos, no cotidiano, como discursos eróticos.

Gertrudes contribuiu para o gênero e imaginário da transverberação do coração, que transforma em imagem a experiência da inscrição das feridas de Jesus no coração humano:

O lado aberto de Jesus — porta de acesso ao segredo interior do Coração — era uma imagem muito presente às beneditinas de Helfta, como testemunham Matilde de Magdeburgo e Matilde de Hackeborn, do mesmo mosteiro. Gertrudes se insere neste contexto e bebe desta percepção mística que, por sua vez, remonta à antiga tradição patrística. Os elementos que a distinguem são: 1 a intensidade psico-afetiva da experiência; 2. sua explicitação como processo pessoal de união e conformação com o Coração de Jesus; [...] Logo depois, Gertrudes manifesta um desejo particular, que merece nossa atenção de leitores: Ó Senhor misericordioso, inscreve tuas feridas no meu coração! (MAÇANEIRO, 2002).

Trata-se, portanto, de uma variação do motivo da recepção de estigmas, que exerceu influências diretas nos séculos XVI (Teresa de Ávila) e XVII/XVIII (João Eudes, Margarida Maria Alacocque). Como veremos, prevalece até Teresa de Ávila um discurso em prosa e em poesia. A transformação das experiências religiosas de aparições de Cristo articuladas

como *religio cordis* em imagens ocorre não antes do início do século XV. Schneider (2007, p. 187) comenta que Gertrude, bem como Matilde, “não adoraram Jesus Cristo tanto como homem de dores, mas como rei, de acordo com a imagem litúrgica de Cristo”. Essa ênfase no Cristo rei iremos ainda encontrar muito entre os místicos e as místicas do coração.

As vidas de Matilde e Gertrudes abrangeram as épocas da quinta (1217–1221) até a sétima cruzada (1270). Esse ciclo encerrou-se com a perda da última fortaleza em Akkon, no ano 1291, e, por acaso ou não, com ele terminou também essa primeira ênfase numa mística da união por meio das metáforas e das imagens da religião do coração de origem alemã mediante textos. A italiana Catarina de Siena (1347–1380) e, quase 200 anos depois, a espanhola Teresa de Ávila (1515–1582) retomariam esse imaginário. Porém, justamente no intervalo entre a morte de Catarina de Siena e o retorno do tema em Teresa de Ávila, aconteceu uma ampla difusão da mística do coração, e isso por dois movimentos distintos. Cronologicamente falando, o primeiro articulou o tema como *Herzensanliegen*⁶ do discípulo amado de Jesus, João. O outro movimento dedicou-se à popularização das obras das místicas de Helfta por meio da arte sacra — esculturas e pinturas. É possível comparar suas contribuições para o discurso da religião do coração e os discursos imagéticos em três gravuras ou pinturas de Matilde (Figuras 1) e de Gertrudes (Figuras 2 e 3).

As representações iconográficas dessas duas pioneiras da *religio cordis* não destacam suas contribuições específicas ou originárias. Elas forma, nos séculos XVIII e XIX, integradas a dois outros discursos: o da troca do coração (Figura 1) e o do ter Cristo em seu coração (Figura 2). No período Barroco (Figura 3), prevalece o retrato de Gertrude com um coração em chamas.

Fica claro que as imagens reproduzem somente um aspecto dos discursos dessas duas carmelitas: a radicalidade da experiência mística, representada pelo motivo da troca completa (do coração) ou pelo coração em chamas.

⁶ A palavra alemã significa, literalmente, “encostado no coração” e, em segundo plano, “algo que alguém deseja no fundo do seu coração”.

Dessa forma, desaparece a riqueza dos discursos desses dois sujeitos religiosos e, com isso também, seus significados distintos para seus respectivos cotidianos. No mesmo momento em que elas começaram anotar suas visões, entraram em choque com as autoridades religiosas. Especialmente Matilde, também chamada de Magdeburgo, que saiu do castelo onde foi criada e viveu como *Begine*, isto é, como uma freira que não mora em um monastério. Sua autonomia e suas visões culminaram em um debate público com o bispo de Magdeburgo e uma luta para restringir o espaço desses grupos de mulheres, que pela sua ênfase radical no amor de Deus se relacionam de uma forma diferente com o mundo.



S. Mæchtildis Ord. S. Bona. Com. Cyteri in Elpode Sanctim.:
carnis foras, Spiritu filia Gertrudis magna. Sapientia incarnata
delicium, sensus permutato corde cum la. frivolis. cor unum et a.
nima una: stupenda Maxiani ad Infantiam amoris alumna, cuius
dum pædori iurificia revelationum præstatur, et Secretorum Ca-
listum, infipia Avos cognovit in terris, spiritum adparen,
ni sibi debitum pœc fata sociant in Cæli.

Figura 1 - Matilde de Helfta, século XVIII

Fonte: Acervo do autor.



Figura 2 - Gertrudes de Helfta, século XVIII, Peru
Fonte: GERTRUDE, [17--].



Figura 3 - Gertrudes de Helfta com o coração em chamas [esquerda, abaixo] e Matilde de Helfta [direita abaixo], 1722, Alemanha
Fonte: WARÄTHI, 1722.

Entre o desaparecimento da realidade e a insistência no mundo: os livros emblemáticos de Aton Wierix, Georgette de Montenay e Daniel Cramer

Compararemos, em seguida, como o mundo aparece em três livros emblemáticos da *religio cordis*: o mais antigo, com o título *Emblèmes ou devises chrestiennes* (1571)⁷, é da calvinista Georgette de Montenay (1540–1581). A ele seguem as obras *Cor Iesv amanti sacrvm* (1586/7), do jesuíta Anton Wierix (1555–1604), e *Emblemata Sacra* (1624), escrito pelo luterano Daniel Cramer (1568–1637).

O gênero dos livros emblemáticos surge na renascença com o italiano Andre Alciati (1492–1550). Tais livros misturam as linguagens de texto e imagem pela combinação de *inscriptio*, *pictura* e *suscriptio* e inspiraram-se nos hieróglifos, envolvendo o(a) leitor(a) no próprio jogo de interpretação. A francesa Georgette de Montenay (cf. MATHEWS-GRIECO, 1994, p. 283–370) foi a primeira a usar esse gênero na propagação da fé cristã e segundo o formato da *religio cordis*⁸. Terminado aproximadamente em 1561, porém lançado somente depois da paz cedida pelo Edito de Saint-Germain, em 1570 (ADAMS, 2003, p. 10) —, e um ano antes da noite de São Bartolomeu, o massacre de protestantes em Paris, em 1572 —, a obra de Montenay tornou-se popular em toda a Europa. A Figura 4 reproduz o emblema 5 desse livro, com a *inscriptio*, ou lema, *non tuis vireus* (não [pela] sua força).

A *pictura* é composta por: um ímã — que ocupa o centro —; um coração maciço; uma paisagem com montanhas, campos e árvores; e partes de uma cidade. Segundo a autora, o protestante move-se nesse mundo pela graça de Deus e pela mesma graça o transforma. O *suscriptio* afirma essa interpretação: “O ferro é atraído pela força do ímã, e o ser humano, através da compaixão de Deus, é atraído a Cristo. Então você não deve esperar viver por sua própria força, mas aprender que a vida foi sendo concedida a você através do dom de Deus”. É possível observar a representação do ser humano como coração e do divino como ímã, ou seja, como força atraente, a que corresponde o evangelho. Na linguagem iconográfica da

⁷ O livro foi escrito em 1567, mas publicado somente em 1571, depois da paz de Orléans.

⁸ Ela tinha acesso aos textos de Matilde e Gertrudes. A importância da *religio cordis* no protestantismo pode também ser constatada pelos brasões de Calvino Lutero, que contiveram corações.

autora, o coração sempre é maciço e representa o ser humano como um todo, movido por Deus no mundo. Em todo o livro, o diabo aparece somente uma vez. Na cosmovisão da autora, Deus e o ser humano dominam a terra. E mais, Montenay foi dama de honra de Jeanne d'Albret, a Rainha de Navarra. Ela apresentou para os círculos humanistas e aristocratas da época as doutrinas calvinistas protestantes no momento em que a sociedade francesa estava discutindo seu futuro religioso. Ela foi uma mulher moderna, assumiu seu papel na história, dominou novas técnicas de comunicação e foi clara em seu discurso e em sua posição teológica.



Figura 4 - Emblema “Non tuis viribus” (Não a sua força)

Fonte: MONTENAY, 1570.

Anton Wierix, com seus três irmãos, tornou-se um dos gravuristas mais importantes da promoção da fé jesuíta e da Reforma Católica, com imenso impacto na América Latina. Em sua obra, Wierix citou aspectos iconográficos desenvolvidos no século XV, mas aperfeiçoou e popularizou uma das linguagens da *religio cordis* mais significativas e relidas, inclusive, pelo protestantismo⁹.

Wierix focou o aspecto interior da vida humana e cristã, onde ocorreria o que realmente importa. Em suas gravuras, Cristo bate na porta do coração, limpa-o, ilumina-o, nele toma morada, reino e ensina as boas novas (Figura 5). O mundo não é tema de suas gravuras, não cita a natureza, nem a cultura. Em suas imagens, o diabo aparece como oponente de Deus que briga pelo coração humano, mas nunca dentro do coração.

No texto de Cramer, os emblemas não são mais enigmas e não pretendem crescer sentido, eles somente ilustram a palavra. “Cramer baseia-se menos na tradição emblemática, e considera mais a metafórica bíblica” (WARNKE, 2008, p. 122). Com isso, Cramer representa a prevalência da palavra sobre a imagem. Em outras palavras, a imagem conduz ao texto bíblico e fica incompreensível sem o conhecimento dele (Figuras 6 e 7).

Também na forma como retrata o coração, encontramos em Cramer uma linguagem emblemática bem distinta da linguagem de Wierix e mais próxima da linguagem de Montenay. O emblema do coração nunca é oco, é sempre maciço, como representação do ser humano em sua totalidade, que responde a Deus sem ser tirado do mundo. Como em Lutero, o coração representa o ser humano vivo em sua totalidade e jamais seria identificado com o coração de Jesus Cristo. Novamente, o diabo é uma figura parcial, que aparece, num total de 50 emblemas, somente duas vezes, nos emblemas 3 e 46. Daniel Cramer não somente contemplou o mundo em sua arte. Em duas obras, *Areteugenia*, de 1592, e *Plagium*, de 1593, ele denunciou os maus-tratos aos camponeses e a vida difícil dos carvoeiros.

⁹ Isso vale tanto no sentido literal — há obras luteranas que simplesmente copiam Wierix — como no sentido indireto (GOSSNER, 1812).



Figura 5 - *Cor Iesu amanti sacrum*

Fonte: WIERIX, 1585/86.

Assim, podemos identificar posições diferentes quanto à integração do mundo no discurso da *religio cordis*. O que nos leva à conclusão de que não há uma interpretação consensual desse discurso, entretanto, somente uma investigação detalhada poderá fazer justiça quanto à relação entre a *religio cordis* e o espaço público.

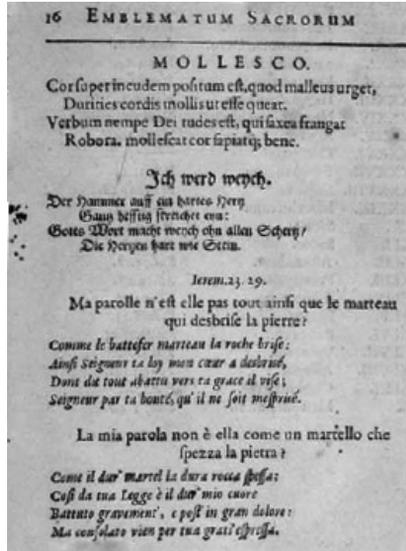


Figura 6 - Emblemata Sacra

Fonte: CRAMER, 1624, p. 16.



Figura 7 - Emblemata Sacra

Fonte: CRAMER, 1624, p. 17.

Entre a defesa do povo e a defesa do rei: a religião do coração, a vida de John Wesley e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus

Nesta terceira abordagem focamos um grupo social especificamente favorecido, ou promovido, pela *religião cordis*. Apresentamos para isso a relação entre a *religião cordis* e a opção política dos jesuítas franceses no fim do século XVIII e, no mesmo século, sua relação com a opção do anglicano inglês John Wesley pelo povo.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus não recebeu meramente pleno apoio dos Jesuítas, eles também a politizaram. No decorrer de cem anos, transformaram essa devoção em devoção ao rei, ou seja, uma devoção em defesa de uma monarquia absolutista de tipo católico. Edmunds (2006, p. 550-577) comenta a reafirmação da proximidade entre a corte e os jesuítas a partir da construção da capela do Sagrado Coração de Jesus em Versailles, em 1765, ano também “de uma manifestação papal benévola em relação à nova devoção” (GIUMBELLI, 2008, p. 86). Isso significou a universalização da devoção em toda a Igreja Católica pelo papa Clemente III¹⁰. Consequentemente, o emblema do Sagrado Coração de Jesus, na época da Revolução Francesa, tornou-se o emblema daqueles que defenderam a monarquia (Figura 8).

Wesley não ensinou que a felicidade fosse alcançada, principalmente, por meio do contentamento ou da obediência aos priores das ordens religiosas, mas como uma atitude aberta ao outro e em contato com o mundo, na base da liberdade da consciência; ele anotou em seu diário no dia 18 de maio de 1788:

Não há nenhuma outra sociedade religiosa no mundo abaixo do céu que nada requeira do ser humano para fazer a sua admissão, a não ser o desejo de salvar as suas almas. Olhe ao seu redor: você não será admitido na Igreja [da Inglaterra] ou numa sociedade de presbiterianos, anabatistas ou Quakers, ou qualquer outra, se você não compartilha das mesmas opiniões e preferências em relação à forma do culto. Somente os metodistas

¹⁰ Schneider (2007, p. 198) comenta: “Não deve ser subestimado que a Companhia de Jesus, que tentou hibernar durante os anos de sua proibição, entre 1773-1814, na sociedade do Sagrado Coração, atribuiu a sua restauração à graça do coração de Jesus. Em gratidão, consagrou-se, então, em 1872, a ordem inteira ao sagrado coração de Jesus”. Essa consagração aconteceu no ano em que a França perdeu a guerra contra a Prússia.

não insistem em ter essa ou aquela opinião, mas eles pensam e deixam pensar. Nem eles impõem uma forma particular de culto, diferente, você pode continuar a celebrar o culto na forma anterior, qualquer que seja. Então, eu não conheci nenhuma sociedade religiosa, seja na antiguidade ou na modernidade, onde esta liberdade de consciência é permitida ou tenha sido permitida, desde a época dos Apóstolos. Aquilo é nossa glória, uma glória particularmente nossa. Que sociedade a compartilha conosco? (WESLEY, 1952, p. 456).



Figura 8 - Dieu le Roi (Deus rei), França, século XVIII

Fonte: DIEU..., [17--].

Segundo Wesley (1777b, § 6), Deus, “pelo seu próprio bom prazer, criou uma criatura como o ser humano, um espírito incorporado, e, como consequência da sua natureza espiritual, foram providenciadas compreensão, vontade e liberdade”. Em outras palavras, “liberdade, vontade e compreensão” fazem, segundo Wesley, parte do prazer divino pela humanidade e de sua “natureza espiritual”.

Um raro exemplo de emblema da religião do coração wesleyana está na capa de um panfleto publicado por Wesley em 1748 (Figura 9). Nele,

há uma águia pousada acima de um coração, retratada ou no momento da partida ou no momento da chegada.

Com clareza, podemos identificar as chamas acima do coração (Figura 10), dois elementos, às vezes, encontrados juntos em emblemas puritanos (por exemplo, no brasão da cidade de Plymouth, de 1629), porém, com menor frequência que em emblemas jesuítas. Interessante é que se trata, de fato, de um emblema no sentido mais clássico, cujo significado somente se revela a quem conhece o texto bíblico. A combinação de uma águia com um coração remete a textos como Ex 19,4 e Is 40,31, que se referem à misericórdia de Deus, a qual dá ao povo judeu a força para se reestabelecer. Se for essa a ideia, o emblema sinaliza bem o objetivo do panfleto a que pertence, por este direcionar-se a pessoas em crise em função do abuso de álcool, chamadas a reagir em resposta à graça universal de Deus, sua misericórdia e seu amor¹¹.

Certamente, a maioria dos(as) metodistas brasileiros(as) relaciona a religião do coração e John Wesley a partir da descrição de uma experiência religiosa ocorrida no dia 24 de maio de 1738. Ela foi, posteriormente, compartilhada por Wesley em seu diário, publicado pela primeira vez em 1741.

À noite fui sem grande vontade a uma reunião na Rua Aldersgate, onde alguém lia o prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. Cerca de um quarto para as nove, enquanto ele descrevia a mudança que Deus realiza no coração pela fé em Cristo, senti meu coração estranhamente aquecido. Senti que confiava em Cristo, somente em Cristo, para a salvação; e uma segurança foi-me dada, de que Ele havia perdoado os meus pecados, sim os meus pecados, e salvou-me do pecado e da morte (WESLEY, 1740).

Antes de interpretar o texto, discutiremos sua divulgação. Com cada reimpressão do diário, o relato de Aldersgate também foi novamente divulgado e reafirmado como momento importante da vida espiritual de John Wesley. Entretanto, somos confrontados pelo surpreendente fato

¹¹ Assim, modificamos nossa primeira impressão, de que o emblema se tratasse de um aspecto meramente ilustrativo, ou, melhor ainda, estético, talvez mais segundo o costume da gráfica que imprimiu o texto do que resultado de uma ação consciente do autor. Apesar da singularidade do fenômeno, entendemos que John Wesley aplica as regras clássicas renascentistas da construção de emblemas, porém com uma transposição da cultura clássica grega para o mundo “clássico” bíblico.

de que Wesley, quando falava da história do metodismo e seus momentos marcantes, nunca mencionou novamente essa experiência pessoal (HAMPSON, 1791; WESLEY, 1777a). Interpretamos esse duplo resultado da seguinte forma: Wesley nunca negou a importância dessa experiência para ele, porém, jamais a entendeu como modelo único ou padrão para o movimento metodista em geral (cf. HEITZENRATER, 1990, p. 91)¹².

O próximo elemento da retórica do coração em John Wesley tem outra ressonância cultural, ainda não mencionada. Em uma discussão sobre a parte final dos *Pensamentos sobre a escravidão*, refere-se Carey (2003, p. 269-284) à “retórica sentimental” de Wesley e sua

[...] [i]déia da simpatia. Quase todas as argumentações genuinamente sentimentais nos textos do século XVIII giram ao redor do relacionamento central entre a sensibilidade, a capacidade de sentir e a simpatia — capacidade de imaginar os sentimentos de outro como se fossem seus. De fato, uma definição importante da palavra “simpatia” — no dicionário de Samuel Johnson (1755) — a descreve como “sensibilidade mútua” (CAREY, 2003, p. 284).



Figura 9 - Uma palavra para um bêbado [capa]

Fonte: WESLEY, 1748.

¹² Isso quer dizer que a ênfase do metodismo brasileiro no “coração aquecido”, como experiência religiosa do “tipo” Aldersgate não tem muito respaldo do ponto de vista do próprio Wesley.



Figura 10 - Uma palavra para um bêbado [capa — detalhe]
 Fonte: WESLEY, 1748.

Entendemos que essa sensibilidade mútua era tão importante para as sociedades metodistas em si (chamadas por Wesley de “religião social”) quanto para sua relação com o mundo a seu redor (considerado por Wesley como espaço da “santidade social”). Veja-se, por exemplo, a passagem de um conhecido sermão chamado originalmente de *Catholic Spirit*, que pode ser traduzido por “Espírito católico”, “Espírito ecumênico” ou até, num sentido menos literal, “Espírito amplo” ou “Espírito aberto”:

Mas, embora a diferença de opiniões ou de formas de culto possa obstar a completa união orgânica, deve tal diferença impedir *nossa unidade de sentimentos*? Embora nós não possamos pensar do mesmo modo, não podemos amar a maneira igual? *Não podemos ter um só coração, ainda que não tenhamos uma opinião só?* Sem dúvida alguma que o podemos. Nisto todos os filhos de Deus podem unir-se, não obstante aquelas diferenças secundárias. Permaneçam estas como estão, e ainda os crentes podem-se acompanhar uns aos outros no amor e nas boas obras. (WESLEY, 1985, p. 254 [§5], grifos do original).

Nessa passagem, “ter coração” significa saber se relacionar com pessoas diferentes. A expressão “unidade de sentimentos”, porém, requer um comentário: Wesley fala, literalmente, da *union in affection* — tal formulação significa que uma pessoa está aberta para outra pessoa, é capaz de reagir às suas alegações de forma respeitosa e sob uma intenção positiva¹³, ou de forma solidária e profética:

¹³ Quanto à compreensão de afetos em Wesley, ver especialmente Randy Maddox (2001, p. 3-31)

V. 3. Você é um homem? Então você deve ter um coração humano. Mas você tem realmente? De que é feito o seu coração? Será que não se encontra nele um princípio como o da compaixão? Você nunca sente a dor do outro? Você não tem simpatia com ninguém? Nenhuma percepção da dor humana? Nenhuma pena para com o miserável? [...] Quando você apertou as criaturas agonizantes para entrar nos fundos do navio, ou quando você jogou seus pobres restos destroçados no mar, você não se compadeceu? Não houve uma só gota de lágrima em seu olho, não escapou nenhum suspiro do seu peito? (WESLEY, 1774, 46-47 apud MAIA; RENDERS, 2013, p. 175).

Aqui, “ter um coração” significa desenvolver uma afetividade que supera injustiças, mesmo que elas sejam a base de sua própria existência econômica. A “religião do coração e da vida” representa, então, o exercício de uma “[e]spiritualidade comprometida” que relaciona “[...] santidade interior e exterior, santidade de coração e santidade de vida, vida cristã pessoal e reciprocidade cristã comunitária, santidade pessoal e santidade social” (JOSGRILBERG, 2010, p. 52).

O mundo entre um lugar a ser construído por seres humanos e um que destrói seres humanos: os temas da sedução, ou perseguição pelo mundo, e da caridade em Huby e Gossner e o ideal do compromisso de coração em uma publicação de Miguez-Bonino

Nesta última seção, procuramos evidências ainda mais diretas da omissão ou do estabelecimento do compromisso cidadão por meio de livros emblemáticos, logotipos etc. investigados. Para isso, comparamos a linguagem emblemática de Johannes Evangelista Gossner (1773–1858) com a arte da capa de um livro metodista.

A iconografia de Wierix foi traduzida pelo dominicano Michel Nobletz (1577–1652) e pelo jesuíta Vincent Huby (1608–1693) em pinturas e usada pelos dois franceses na missão de classes populares na Bretanha, França (cf. RENAUD, 1954). Huby acresceu acima do coração uma face, que serviria como “espelho da alma”, ou do interior, representado pelo coração. Mediante de uma versão impressa de doze emblemas, criada no fim da sua vida, e que foi traduzida, no fim do século XVIII, para o alemão, os emblemas de Huby

foram reeditados, em 1812, por Johannes Evangelista Gossner, em seu *Livrinho do coração*. No Brasil, a versão de Huby foi provavelmente propagada durante o século XVIII, e a versão de Gossner o é do século XX até hoje, em edições presbiterianas, luteranas, metodistas, pentecostais e batistas.

No emblema¹⁴ reproduzido nas Figuras 11 e 12, a relação entre o cristão e o mundo é descrita de três modos. Nele, o mundo é representado por dois homens: um segura um copo de vinho, representando a sedução pelo mundo, e outro segura uma faca, que sinaliza a perseguição pelo mundo. Segundo esse conceito, o mundo representa um lugar de perigo total. A sacola com dinheiro refere-se à caridade, elemento importante já na espiritualidade medieval. Nessa versão da religião do coração, não há espaço para promover a transformação do mundo.

Finalmente, gostaria de compartilhar, mais uma vez, um discurso alternativo ao anterior, tanto de Huby como de Gossner. Trata-se da capa de um livro que mistura a linguagem da religião do coração com uma citação da pintura da criação, da Capela Sistina (Figura 13).



Figura 11 - O homem no estado da perseverança
Fonte: HUBY, [18--?].

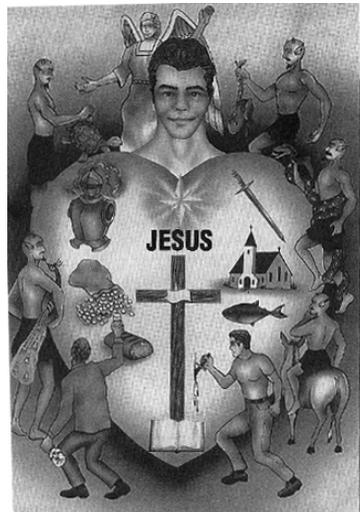


Figura 12 - O coração do homem
Fonte: GOSSNER, 2007, p. 40.

¹⁴ As versões do jesuíta Huby e do luterano Gossner são basicamente idênticas.



Figura 13 - Ama e fazes o que quiseres

Fonte: MIGUEZ BONINO, 1982, capa.

Na Figura 13, é o encontro entre a mão de Deus e a de Adão que constrói “amor”. Definitivamente, esse discurso não representa um misticismo encurvado sobre si mesmo ou um teocentrismo que mina a responsabilidade humana. A capa reproduzida lembra do discurso do Evangelho social usado, por exemplo, por Edwards (cf. RENDERS, 2009, p. 43-65). Para esse autor, a “religião do coração ardente/abrasado (*burning*)” representa um dos sete elementos da religião, todos vistos como aspectos complementares da vida cristã. De um modo bem diferente do que no *Livrinho do coração*, Edwards (1919, p. 47, 49-50) descreve “a religião do coração abrasado” como

[...] [o]brigação social: a experiência cristã é, ao mesmo tempo, individual e social, ela pertence a nós, mas pertence também aos outros. [...] Pouco percebemos como os nossos caprichos são constantemente corrigidos pela saudável atmosfera da comunhão cristã. O misticismo seria transformado em mero vapor, excentricidades seriam insuportáveis [...]. Nossa experiência, portanto, pertence aos outros, para o bem comum. Em seu último livro, antes de sua morte prematura, o professor Rauschenbusch exprime tal pensamento com estas palavras: “Qualquer experiência ou pensamento religiosos em que nossos companheiros não têm parte não parece ser uma experiência especificamente cristã”.

Note-se que o autor relaciona a religião do coração ardente com uma experiência religiosa declaradamente distinta do misticismo e obrigatoriamente comprometida com o “bem comum”, o que reforça com uma citação direta de um livro de Walter Rauschenbusch, *Teologia do evangelho social* (1917).

Considerações finais

A relação entre religião, ou melhor, sujeito religioso e espaço público é manifestada por diversas linguagens religiosas, entre elas, a linguagem da *religio cordis*. Já desde o aparecimento dessa linguagem desenvolvem-se linguagens alternativas para focar o interior do ser humano, valorizar, mas também controlar, suas emoções. Não encontramos somente um tipo ou um só posicionamento de linguagem, seja ela uma ponte para o exterior ou um selo da interioridade. Mesmo assim, podemos concluir que sistemas católicos e protestantes têm abordagens distintas e preferenciais, especialmente entre a Reforma Católica e o Vaticano II.

Quanto à presença pública das pessoas apresentadas neste artigo, destacam-se certamente Matilde de Helfta (ou de Magdeburgo), Georgette de Montenay e John Wesley. Todos enfatizaram o amor de Deus, assumiram seu papel na história e na vida pública. Montenay, eventualmente, mais restrita a seus círculos, porém não com menos destaque e impacto.

A relação desses sujeitos com o mundo parece estar diretamente relacionada com a compreensão de sua relação de Deus. Todos(as) enfatizaram o amor de Deus. Isso os(as) coloca no mundo de uma forma que não permite tolerar as restrições sociais da época. Eles(as) dedicaram-se com afeto aos excluídos de seus tempos.

Porém, não todas as formas de *religio cordis* tinham essa pretensão e esse efeito. Existem formas da *religio cordis* que reduzem o êxtase religioso ao nível da experiência privada e individualista, de acordo com os padrões estabelecidos pela igreja oficial e, no caso do Brasil colonial, de acordo com a lógica de uma sociedade escravagista. Não é por acaso que a ordem de Teresa de Ávila no Brasil — as carmelitas descalçadas — unia a elite da sociedade colonial e propagava uma mística do coração transverberado em sintonia com o sistema colonial.

Quanto à relação entre religião e vida pública no Brasil, a *religio cordis* requer maior diferenciação e merece mais interesse, pela sua importância histórica como parte do projeto religioso colonial e pela sua capacidade única de trazer para essa relação o impacto da afetividade — ou alienadora, ou libertadora.

Referências

ADAMS, A. *Webs of Allusion: French protestant emblem books of the Sixteenth Century*. Geneva: Droz, 2003.

BUYERS, P. E. *História do metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

CAREY, B. John Wesley's Thoughts upon Slavery and the language of the heart. *The Bulletin of the John Rylands University Library*, v. 85, n. 2-3, p. 269-284, 2003.

CRAMER, D. *Emblemata Sacra*. Franckfurt am Mayn: Jennis, 1624. Disponível em: <<http://diglib.hab.de/drucke/th-470/start.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2014.

DIEUleRoi[Deusrei].[Paris],[17--].Emblema.Disponívelem:<http://1.bp.blogspot.com/-Neh2GYTw8vY/Th-x1T2JQRI/AAAAAAAAADZA/42UPDxtiDg8/s1600/Dieu-leroi_Vendee.jpg>. Acesso em: 20 fev. 2014.

DREHER, L. H. A mística protestante em sua expressão alemã. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 205-228.

EDMUNDS, M. M. Gabriel's altar for the palace chapel at Versailles: sacred heart and royal court in eighteenth-century France. *Journal of the Society of Architectural Historians*, v. 65, n. 4, p. 550-577, Sept./Dec. 2006.

EDWARDS, L. M. *The spectrum of Religion*. New York: The Methodist Book Concern, 1919.

FEIL, E. *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

GERTRUDE de Helfta. [Lima], [17--]. Disponível em: <<http://communio.stblogs.org/St%20Gertrude%20the%20Great.jpg>>. Acesso em: 20 fev. 2014

GIUMBELLI, E. A Modernidade do Cristo Redentor. *Revista de Ciências Sociais*, v. 51, n. 1, p. 75-105. 2008.

GOSSNER, J. E. *Das Herz des Menschen: ein Tempel Gottes oder eine Werkstatt des Satans*. Augsburg: [s.n.], 1812.

HAMPSON, J. *Memories of the late Rev. John Wesley, A. M.: with a review of his life and writings, and a history of Methodism from its commencement in 1729, to the present time*. Sunderland: printed for the Author, by James Graham, 1791. 3 v.

HEITZENRATER, R. P. Great expectations: Aldersgate and the evidences of genuine Christianity. In: MADDOX, R. L. (Ed.). *Aldersgate reconsidered*. Nashville: Kingswood Books, 1990.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

HUBY, V. *The state of a man in perseverance*. [18--?]. Óleo sobre tela. Daniel Liebsohn Collection, Mexico City. Disponível em: <<http://colonialart.org/archives/locations/mexico/distrito-federal-ciudad-de-mexico/daniel-liebsohn-collection#c1799a-1799b>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

IGREJA METHODISTA DO BRASIL. A atitude da Igreja Metodista do Brasil diante o mundo e a nação. In: CONCÍLIO GERAL, 2., 1934, Porto Alegre. *Atas...* São Paulo: Imprensa Metodista, 1934. p. 96-97.

JOSGRILBERG, R. S. Espiritualidade comprometida. *Revista Caminhando*, v. 4, n. 1[6], p. 33-37, 2010 [2. ed. on-line; 1. ed. 1993].

KEUL, H. Das Hohelied der Minne: Eine Entfesselung des weiblichen Begehrens. In: BANGERT, M.; KEUL, H. *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht: die Mystik der Frauen von Helfta*. Leipzig: Benno Verlag, 1998. s. 97-111.

MAÇANEIRO, M. O desvelamento do coração: dez fragmentos sobre santa Gertrudes de Helfta (Alemanha, 1256-1302). *Dehoniana*, v. 2, n. 3, 2002. Disponível em: <http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/dehoniana/2002/3-2002-04-typ.htm>. Acesso em: 12 jan. 2014.

MECHTHILD VON MAGDEBURG. *Das fließende Licht der Gottheit*. Tradução, introdução e comentário de Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1995.

MECHTHILD VON MAGDEBURG. “*Ich tanze, wenn du mich führst*”: ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgew, übers und eingeleitet von Margot Schmidt. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 2001.

MADDOX, R. L. A change of affections: the development, dynamics, and dethronement of John Wesley’s “Heart Religion”. In: STEELE, R. (Ed.). “*Heart Religion*” in the Methodist tradition and related movements. Lanham: Scarecrow Press, 2001. p. 3-31.

MAIA, F.; RENDERS, H. Os “Pensamentos sobre a Escravidão” (1774) de John Wesley: introdução e tradução para o português brasileiro. *Caminhando*, v. 18, n. 1, p. 153-181, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/view/3779/3579>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

MATHEWS-GRIECO, S. F. Georgette de Montenay: A Different Voice in Sixteenth Century Emblematology. *Renaissance Quarterly*, v. 47, n. 4, p. 793-871, 1994.

MIGUEZ BONINO, J. *Ama e faze o que quiseres*: uma ética para o novo homem. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.

MIGUEZ BONINO, J. *Ama e faze o que quiseres*: uma ética para o novo homem. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.

MONTENAY, G. *Non tuis vireus*. 1570. Emblema. Disponível em: <<http://ia600300.us.archive.org/28/items/georgiaemontanea00mont/georgiaemontanea00mont.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

RENAUD, F. *Michel Le Nobletz et les missions bretonnes*. Paris: Ed. du Cèdre, 1954.

RENDERS, H. 75 anos do Credo Social brasileiro: uma investigação da interação entre igreja e esfera pública. *Simpósio*, v. 11[1], ano 40, n. 49, p. 43-65, nov. 2009. Disponível em: <http://www.academia.edu/3190528/RENDERS_Helmut._75_anos_do_Credo_Social_brasileiro_uma_investigacao_da_interacao_entre_igreja_e_esfera_publica._In_Simpósio_vol._11_1_ano_XL_n._49_nov._2009_p._43-65>. Acesso em: 8 maio 2013.

SCHNEIDER, W. *Die Herzenswunde Gottes: die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage*. 2007. Inaugural-Dissertation (Doktorwürde) — Universität Passau, Passau, 2007.

SELL, C. E.; BRÜSEKE, F. J. *Mística e sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVEIRA, G. *Lutero, Loiola e o totalitarismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1943.

VOLLMANN-PROFE, G. Mechthild von Magdeburg. In: HISTORISCHEN KOMMISSION BEI DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. *Neue Deutsche Biographie (NDB)*. Berlin: Duncker & Humblot, 1990. v. 16. p. 581-582.

WARÄTHI, I. A. *A transverberação de Mechthild e Gertrude de Hefta*. 1722. Afresco do teto da biblioteca do monastério Metten. Disponível em: <http://images.fem-bio.net/gvh_4.jpg>. Acesso em: 20 ago. 2010.

WARNKE, C.-P. *Symbol, Emblem, Allegorie: die zweite Sprache der Bilder*. Köln: Deubner Verlag für Kunst, Theorie und Praxis, 2005.

WEISS, B. *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild: das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie*. Paderborn: Schöningh, 2004. t. 3.

WESLEY, J. *A word to a drunkard*. [Bristol]: [s.n.], 1748. Disponível em: <<http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=capes&tabID=T001&docId=CW122096846&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>> Acesso em: 12 jan. 2014.

WESLEY, J. *An Extract of the Rev. Mr. John Wesley's journal: feb. 1st 1738, to his return from Germany*. London: [s.n.], 1740.

WESLEY, J. *A short history of the people called Methodists*. London: [s.n.], 1777a.

WESLEY, J. *Thoughts upon God's sovereignty*. London: [s.n.], 1777b.

WESLEY, J. *The journal of John Wesley*. Edited by J. Curnock. London: Epworth Press, 1952. v. 8. Publicado originalmente em 1938.

WESLEY, J. *Sermões*. Notas introdutórias, esboços e perguntas rev. William P. Harrison. 3. ed. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. 2 v.

WIERIX, A. *Cor Iesv amanti sacrvm*. [Antverpia]: [s.n.], 1585/86.

Recebido: 09/06/2014

Received: 06/09/2014

Aprovado: 14/10/2014

Approved: 10/14/2014