

Evangelização e práticas mágicas nos Atos dos Apóstolos

Alberto Casalegno

O mundo mediterrâneo, onde se realizou a ação missionária da Igreja primitiva, estava profundamente marcado pela cultura helenística¹. No âmbito propriamente religioso, assiste-se a uma queda do interesse pelo culto oficial dos deuses da *pólis* e pelas manifestações de fé tradicional. Ao mesmo tempo, porém, cresce o interesse pelas forças do destino e da fortuna que, irredutíveis à razão humana, determinam a vida dos homens. Manifesta-se uma procura maior de fenômenos maravilhosos, junto com uma atenção particular pelos operadores de prodígios e de milagres, cuja fama se expande rapidamente. A consciência de que a existência depende de entidades que a superam e de que existe no universo uma ordem regular de fenômenos leva o cidadão da *oikouménē* a discernir, interpretar e, mesmo, influenciar em seu favor as forças misteriosas que o rodeiam. Consequência disto é a especial importância dada, em todas as camadas sociais, à astrologia, aos horóscopos, à mântica e, em geral, às práticas supersticiosas². Como bem foi dito, o homem helenista se afasta do sereno equilíbrio próprio da época clássica, fruto da influência da razão, para dar sempre mais espaço ao mundo do irracional³.

O livro dos Atos dos Apóstolos, descrevendo a caminhada do Evangelho, de Jerusalém até os confins do mundo (1,8), apresenta, de quando em vez,

¹ Também Israel não faz exceção. M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart, 1976, 174, afirma que nos últimos dois séculos antes de Cristo propriamente só se pode falar de um judaísmo helenizado, tanto na diáspora, como em Jerusalém e na Judéia.

² J. GIBLET, "Le monde hellénistique et l'empire romain", em A. GEORGE - P. GRELOT (ed.), *Introduction critique au Nouveau Testament I*, Paris, 1976, 17-53 (35-40). E. LOHSE, *Le milieu du Nouveau Testament*, Paris, 1973, 291.

³ GIBLET, "Le monde", 38.

aspectos particulares da "religiosidade" do mundo antigo (17,22). Frisa a devoção dos atenienses que, nas praças e encruzilhadas do centro espiritual do helenismo pagão, eleva "monumentos sagrados" e "altares" aos "ídolos" (17,23.16); descreve a veneração e o orgulho dos moradores de Éfeso pelo santuário, conhecido em toda a Ásia, da grande deusa Ártemis, cuja estátua se acreditava ter caído do céu (19,27.35); menciona o culto prestado pelos licaônios a Zeus e Hermes (14,12); indica a falsa interpretação da pregação de Paulo, relativa "a Jesus e à ressurreição", por parte dos habitantes de Atenas, que consideram *anástasis* (= ressurreição) uma deusa, parceira do próprio Jesus (17,18b). Além disso, o livro dos Atos faz referência aos oráculos da jovem escrava de Filipos, representante do mundo da adivinhação (16,16-18), assim como às práticas mágicas (8,9-25; 13,6-12; 19,13-17). Com perspicácia, o redator atesta também a atitude do paganismo helenista que confere com facilidade honras divinas a homens que realizam coisas fora do comum. Se é a bajulação que leva os habitantes de Cesaréia a dar o título de "deus" a Herodes Agripa I (12,22), é a admiração sincera do povo que atribui o mesmo título a Paulo e a Barnabé em Listra, depois da cura de um aleijado (14,11). O mesmo acontece em Malta, quando o apóstolo sobrevive à picada da víbora venenosa, que deveria tê-lo matado (28,6). O próprio centurião romano Cornélio, já temente a Deus, prostrando-se ao encontrar-se com Pedro, no qual reconhece uma pessoa divina (10,26), mostra o profundo enraizamento desta mentalidade pagã no povo⁴. No relato, não falta também a pincelada folclórica que apresenta o povo de Listra levando em procissão "touroz ornados com guirlandas" (14,13).

O presente estudo propõe-se analisar os relatos dos Atos que mencionam as práticas mágicas do mundo judeu-helenístico no seu embate com a evangelização da Igreja primitiva. Essas são mencionadas explicitamente no episódio de Simão, o mago, na Samaria (8,9-25), e de Elimas, em Chipre (13,6-12); Lucas, porém, inclui também nessa categoria a atuação dos exorcistas de Éfeso (19,13-17). Espontaneamente surgem algumas perguntas: Como o Evangelista julga as artes mágicas do seu tempo? São difundidas? Como os cristãos da Igreja primitiva se posicionam perante estas práticas? A cosmovisão dos fiéis facilita sua aceitação? O que implica, para quem é comprometido com essas artes, a conversão cristã? Acontecem fenômenos de sincretismo?

1. Os relatos

Em At 8,9-25, dois termos qualificam o personagem Simão: praticante da magia (*mageúon*, v. 9) e fascinador do povo com os seus encantos (*mageiai*, v. 11). A mesma coisa acontece em 13,6-12 para Elimas, apelidado o mago (*ho*

⁴ B. TRÉMEL, "Voie du salut et religion populaire. Paul et Luc face au risque de paganisation", *LumVie* 153-154 (1981) 87-108; cf. B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Eléments pour une théologie de la mission*, Génève, 1987.

mágos, v. 6.8) de Chipre, que se defronta com a pregação de Paulo, querendo impedir a conversão do procônsul romano Sérgio Paulo. O texto de 19,13-17 aponta também para as práticas mágicas, entendidas num sentido amplo, embora os filhos de Sceva sejam qualificados simplesmente de "exorcistas". Na realidade, porém, através de fórmulas de adjuração, eles fazem uso mágico do nome de Jesus, ao qual atribuem uma força toda particular. No v. 19, que segue imediatamente e relata a fogueira espetacular feita em Éfeso com os livros dos que se haviam dado a "coisas curiosas", o termo grego *perierga* indica claramente que Lucas, através desse eufemismo, se está referindo, à magia, confirmando assim que também o episódio dos filhos de Sceva tem de ser compreendido com este parâmetro.

A posição ocupada por esses relatos no conjunto dos Atos indica a importância que Lucas lhes atribui. Simão é o primeiro personagem que a missão apostólica encontra, logo ao sair de Jerusalém, no território samaritano, onde o judaísmo heterodoxo se mistura com elementos de paganismo; Elimas é o primeiro que obstaculiza o anúncio evangélico de Paulo na sua primeira viagem; os exorcistas de Éfeso, pelo contrário, encontram-se no fim da atuação do Apóstolo: em 19,21 aparece o tema do plano divino (*deîn*) que destina Paulo para chegar até Roma, e o trecho 19,21 — 21,14 tem o caráter de despedida do Apóstolo das suas comunidades. Os episódios parecem, portanto, ser dispostos em momentos-chave da missão da Igreja, abrangendo toda a atividade apostólica fora de Jerusalém.

Além desses textos, o NT faz poucas referências à magia, para a qual, seguindo a versão dos LXX, nunca se utilizam os termos de *mágos*, *mageia*, mas os mais específicos de *pharmakós*, *pharmakía*, mesmo que não haja grande diferença de sentido. Em Gl 5,20; Ap 9,21; 18,23 menciona-se só de passagem a feitiçaria e em Ap 21,8; 22,15, os feitiçeiros. Os textos lucanos têm, pois, um realce particular no NT e são os mais significativos para estudar o tema.

O relato do mago de Chipre não tem muitos elementos concretos para indicar sua atuação. Trata-se do representante do sincretismo oriental de origem judaica; seu nome original, de fato, é claramente hebreu, Bar-Jesus (13,6), que significa Filho de Jesus, Josué⁵. Elimas, na explicação de Lucas (v. 8), parece ser o cognome que qualifica a sua profissão⁶. Como tal, explicita melhor a realidade do homem que, de um ponto de vista cristão, não merece ser chamado com o nome de Jesus. A simples menção a estes dois nomes faz do mago um personagem no limite entre judaísmo e paganismo⁷, mantendo uma vinculação puramente nominal com as suas raízes religiosas. Se Lucas não explica em que consiste a atuação do mago, sua qualificação como "pseudoprofeta" (v. 6) deixa

⁵ O nome de Jesus, atribuído ao mago, é, com toda probabilidade, autêntico e não redacional.

⁶ O nome poderia derivar do árabe *alym* = sábio; do aramaico *haloma* = visionário; do hebraico *halema* = intérprete de sonhos. Poderia indicar também a cidade persa de proveniência (1Mc 6,1). Cf. L. TOSCO, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1-11 e 13,4-12, Bologna, 1989, 46.

⁷ G. STAEHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia, 1973, 313.

supor a capacidade de conhecer o futuro, procurando talvez quebrar as determinações do destino⁸. Porém, tal atitude, no pensamento do Evangelista é perversa, porque se opõe, como a de todos os pseudoprofetis, ao plano de Deus (Lc 6,26; Mt 7,15; 24,11.24). Elimas, de fato, corrompe os caminhos da verdade (v. 10). Se habita na moradia do procônsul, trata-se sem dúvida de um homem influente, talvez uma espécie de astrólogo e adivinho, pertencente ao grupo de filósofos, médicos e literatos de que as autoridades romanas gostavam de rodear-se.

Maiores elementos para qualificar a atitude mágica encontram-se no relato de Simão, o mago, no qual se ilustra a atividade missionária dos cristãos de cultura helenista, dispersos depois da morte de Estêvão (8,3). A menção das artes de feitiçaria de Simão está ligada à afirmação da "fascinação" que ele exerce sobre o povo da Samaria (vv. 9.11). A influência é notável, a ponto de produzir um movimento religioso consistente. As palavras de Lucas são ponderadas: desde "muito tempo", "homens e mulheres" (v. 12), a começar do "menor até o maior", dão ouvidos ao mago (v. 10a). Na redação lucana, a declaração de Simão de ser "algo de grande" (v. 9) corresponde à aclamação por parte do povo que o define de "a potência de Deus chamada grande" (v. 10). Nessa última expressão, o particípio indica que o Evangelista está consciente de que o adjetivo "grande" pertence ao título dado a Simão. Se a especificação "de Deus" pode considerar-se acréscimo redacional, próprio de Lucas (Lc 9,20; 22,69; 23,35), é possível pensar que o cognome que Simão originariamente se atribuiu, seja: "eu sou a grande potência". A expressão tem sentido forte: Simão não se considera só uma potência divina, mas a mesma manifestação ou emanção⁹ da divindade. Na sua pretensão, portanto, aproxima-se a algum dos vários deuses helenistas. Sabe-se que a Patrística considera Simão como o primeiro gnóstico e o pai de todas as heresias¹⁰. O livro dos Atos não oferece, porém, elementos para esta afirmação; na realidade¹¹, ele parece ter sido simplesmente um mago¹², sem pensar que Lucas, com tal qualificação, tenha degradado o personagem de um nível mais elevado¹³.

⁸ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1971, 398.

⁹ Vários autores lembram que o Targum de Gn 17,1, conhecido no ambiente samaritano, traduz "Deus" (E) como "potência"; que o termo grego "grande" (*megále*) pode referir-se à palavra samaritana *megali* que significa "revelador". Cf. HAENCHEN, *Acts*, 303; R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma, 1977, 254.

¹⁰ Cf. IRINEU, *Ad. Haer.* III Praef. Cf. R. McL. WILSON, "Simon and Gnostic Origins", em J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres*. Traditions, Rédaction, Théologie, Leuven, 1979, 485-491.

¹¹ A localização clara de onde Simão atua, uma cidade de Samaria, talvez Gita, segundo Justino (*Apol.* I, 26) e Eusébio (*H.E.* II, 13,3), apóia a realidade histórica do personagem; o movimento da missão de Filipe, que tem algo de incongruente, adapta-se a essa localização tradicional. Cf. C.K. BARRETT, "Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8,4-25)", em KREMER (ed.), *Actes*, 281-295.

¹² Cf. McL. WILSON, "Simon", 498. Ele afirma que só posteriormente as doutrinas heréticas foram relacionadas à figura de Simão.

¹³ G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* I, Freiburg - Basel - Wien, 1980, 486; McL. WILSON, "Simon", 490-491; cf. FABRIS, *Atti*, 254.

O relato dos Atos fala da conversão do samaritano diante da pregação de Filipe. No entanto, Simão continua atuando com a mesma mentalidade mágica que o orientava antes de abraçar a fé cristã. Sua conversão, sobre a qual o evangelista não se pronuncia, parece, de fato, ser consequência só da admiração (*theorôn*, v. 13) pelos "sinais e grandes milagres" operados por Filipe: é, portanto, a dimensão do maravilhoso que o atrai. Testemunha (*idôn*, v. 18) do dom do Espírito, conferido por Pedro, que se manifesta, em forma sensível, no dom das línguas (2,4), Simão fica impressionado. Procura, através de dinheiro, comprar, não o Espírito, mas o poder (*exousía*, v. 19) de conferi-lo¹⁴. Simão, portanto, interpreta os acontecimentos milagrosos operados pelos apóstolos e as manifestações carismáticas como fruto da arte mágica; a própria imposição das mãos deve-lhe aparecer nessa perspectiva. Também a súplica feita aos apóstolos para rezar por ele, depois da repreensão e maldição de Pedro (vv. 20-24), pode ser interpretada segundo os parâmetros da magia: Simão provavelmente reconhece nos apóstolos um poder superior ao seu, do qual procura ajuda¹⁵. Ele, portanto, mesmo depois de sua adesão ao movimento cristão, continua sendo o homem da magia, um samaritano desviado e muito próximo do paganismo.

A perícope dos exorcistas judeus de Éfeso apresenta outro aspecto da atuação mágica. Trata-se da utilização do nome de Jesus para libertar os possuídos pelo espírito maligno, feita pelos sete filhos do sumo sacerdote Sceva¹⁶. A fórmula empregada por eles, em forma direta — "Conjuro-vos por Jesus a quem Paulo prega" (19,13b) —, é semelhante à usada por Paulo para a moça de Filipos: "Ordeno-te em nome de Jesus Cristo: sai desta mulher" (16,18b), mas o contexto é totalmente diferente: os exorcistas apelam para Jesus fora do âmbito da fé; quando é só na adesão ao mistério salvífico de Deus que o nome santo pode ser invocado para obter milagres e curas (3,6,16; 4,10,30; 16,18). A invocação do nome secreto de um espírito ou de uma potência transcendente, a que Jesus é comparado, junto com uma fórmula de adjuração, constitui, de fato, o grau máximo da sabedoria dos magos e é um dos meios mais eficazes para se obterem os efeitos desejados. O nome, com efeito, representa a realidade de seu portador, contém sua força. É através do nome, que tem de ser conhecido, que se torna possível a comunicação com os poderes invisíveis que podem influenciar os acontecimentos humanos¹⁷. Isso não implica necessariamente que os magos tenham uma relação pessoal com o poder invocado¹⁸, como parece acontecer neste episódio dos Atos (v. 13b). O fracasso da tentativa de exorcismo e a má sorte dos que procuraram libertar o possesso, mostra como Lucas, que aceita a possibilidade de verdadeiros exorcistas também fora dos limites da Igreja (9,49; cf. Mc 9,38), toma distância desta atuação.

¹⁴ HAENCHEN, *Acts*, 308.

¹⁵ SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 495. FABRIS, *Atti*, 256.

¹⁶ Historicamente a afirmação parece bastante improvável. O código D fala simplesmente de "sacerdote".

¹⁷ J.M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, London, 1974, 71, menciona esta fórmula: "Adjuro-te pelo deus dos hebreus, Jesus". A adjuração pertence à coletânea dos papíros mágicos de Paris, do séc. IV.

¹⁸ HAENCHEN, *Acts*, 564.

2. O sentido do termo

Esses três relatos dos Atos, que descrevem o encontro da missão eclesial com o mundo antigo da magia, ajudam só limitadamente a compreender em que consiste esta realidade. O uso lucano dos termos *mágos*, *mageia* é genérico e parece incluir uma variedade de fenômenos. De fato, Lucas não está interessado em apresentar nos pormenores as atuações dos magos, mas em mostrar como progride a evangelização da comunidade primitiva. Apesar disso, o texto dos Atos indica suficientemente que o elemento fundamental característico da arte mágica é o desejo de controlar para o próprio serviço, obtendo efeitos que superam as possibilidades pessoais, as forças misteriosas que atuam no mundo e na natureza, e procedem de agentes espirituais que dominam determinados âmbitos da realidade¹⁹. Tal é a atitude de Simão, o mago, e dos filhos de Sceva. Numa cosmovisão dinâmica da realidade, segundo a qual o mundo consiste numa série de eventos fatalmente invariáveis, determinados por energias divinas superiores, é convicção, ou melhor pretensão, daqueles que se dedicam à feitiçaria que ninguém (nem os deuses) se pode subtrair à coerção exercida através de determinados ritos particulares, cuja eficácia é consagrada pela tradição.

No relato, o Evangelista frisa também o apreço e o gosto que a magia tem pelos fenômenos extraordinários que despertam a curiosidade e a admiração do povo, como se isso fosse o elemento mais importante no relacionamento do homem com o mundo invisível que o rodeia. Ao mesmo tempo, Lucas refere a opinião, própria dos feitiçeiros, de que o poder de dominar as forças ocultas que influem na vida dos homens é transmissível e, mesmo, adquirível por dinheiro. Esta afirmação desmascara o desejo egocêntrico de poder e de afirmação daqueles que buscam tais práticas, e denuncia a ligação existente entre os serviços pseudo-religiosos oferecidos e o interesse pessoal dos curandeiros e dos magos da época. Esta relação parece ser característica do mundo religioso espiritual dos pagãos, porque o Evangelista também a destaca nos episódios da jovem adivinha da Macedônia (16,19) e dos ourives de Éfeso (19,25). Lucas também mostra como as práticas de feitiçaria levam a um sincretismo fácil, sendo plenamente justificada, na lógica da magia, a atitude de utilizar, sem escrúpulo algum, elementos religiosos de origem diversa, na cobiça de aumentar sempre mais o próprio poder.

A magia é fruto, portanto, da mentalidade popular, baseada numa forma primitiva de concepção do mundo. É, porém, difícil fazer-lhe uma avaliação correta, porque na Antiguidade a magia tinha vínculos mais estreitos do que hoje com a religião, a medicina, a filosofia e as ciências naturais, e a diferença entre estes âmbitos não é sempre claramente estabelecida. Vidal, de um ponto de vista psicanalítico, realça que a magia baseia-se no pensamento projetivo do

¹⁹ Cf. L. GARDETTE, "Magie", *DThC* IX (1927), 1510-1550 (1513). J. VIDAL, "Magie", *Cath.* VIII (1979), 145.154-155.

homem ainda imaturo, realiza uma satisfação simbólica dos seus desejos, indica basicamente uma dificuldade de adaptar-se ao real; é, pois, lógica, mas não racional²⁰. O mago, que encontramos nos Atos não é, portanto, o sacerdote filósofo e o sábio astrólogo do Oriente (*mágoi* no plural, cf. Mt 2,1), mas o homem misterioso do imaginário e do fantástico, no limite do mundo visível, talvez perigoso, que opera com intenções nem sempre aceitáveis²¹, várias vezes interditado de exercer a própria arte, porque considerado charlatão e enganador por parte das camadas sociais mais esclarecidas²².

Nos Atos dos Apóstolos o evangelista não expressa um juízo sobre a realidade e a origem dos poderes mágicos. Não parece, porém, pôr duvidar de sua eficácia. O texto não considera as artes mágicas de Simão como ilusão ou mentira, mesmo perante a defecção daqueles que aceitam o batismo de Filipe; tampouco a atenção que o povo da Samaria tributa ao mago é apresentada como fruto de credulidade ingênua. No episódio, porém, Lucas, através do uso cuidadoso do verbo *existánai*, empregado na forma transitiva para o mago ("fascinava-os", vv. 9.11), na forma intransitiva para Filipe ("estava admirado", v. 13), indica a coação que a magia exerce sobre seus adeptos em oposição à liberdade que deixa o anúncio do Evangelho.

Os filhos de Sceva gozam também de indiscutível poder, assim como todos os exorcistas cristãos. O mesmo vale de Elimas, cuja qualificação de "filho do diabo, cheio de todo engano e de toda fraudulência" (13,10), não diz nada sobre o valor dos seus artifícios, nem sobre a possível influência satânica no exercício da magia²³, mas indica simplesmente que sua atuação é contra o desígnio de Deus. Também a moça adivinha de Filipos, para Lucas, não é mentirosa, mas, segundo a concepção popular, possuída por parte do "espírito de píton" (16,16).

3. A magia e o mundo judaico

As práticas mágicas apresentadas nos Atos são exercidas por personagens que pertencem todos ao mundo judaico. Isso pode parecer estranho para quem conhece as proibições do AT quanto a feiticeiros, necromantes, bruxos, adivinhos, astrólogos. De fato, a fé monoteísta na onipotência divina de YHWH tira todo poder às potências ocultas de que se ocupam as artes da feitiçaria. A tentativa de o homem tornar-se dono absoluto de seu destino, através do domínio dos eventos, já não tem, portanto, espaço, perante a soberania de Deus. Além disso, a Bíblia afirma, desde suas primeiras páginas, o caráter secular dos

²⁰ *Ib.*, 145.

²¹ G. DELLING, "mágos, mageia, mageúo", *ThWNT*, IV (1942), 360-363. BARRETT, "Light", 286.

²² Sabe-se que a magia branca, enquanto pode libertar de efeitos nefastos, é aceita em várias âmbitos do mundo antigo. BARRETT, "Light", 289, indica alguns autores que proibem o exercício da magia.

²³ L. TOSCO, *Pietro e Paolo*, 173. Satanás para Lucas é fundamentalmente o opositor da missão cristã (cf. 4,1-13; 22,3.31.53); o Evangelista está, porém, longe de pensar num domínio satânico sobre os que não acreditam.

fenômenos humanos e cósmicos, desmitologizando tanto a realidade da criação, como a da sexualidade, da realeza, da morte, afastando assim a idéia de potências numinosas, que podem entrar em competição com o domínio de YHWH²⁴. Esta clara perspectiva bíblica liberta, portanto, o homem do medo de qualquer entidade negativa superior. É por isso que em Israel a magia recebe constantemente uma condenação, tanto através da legislação jurídica (Ex 22,17; Lv 19,31; 20,6,27; Dt 18,10-11), que impõe a morte do culpado e sua drástica separação do povo, como através da pregação profética (Is 44,25; 47,9,12-13; Jr 27,9; Os 4,12; Ml 3,5).

Apesar das enérgicas providências tomadas, as práticas mágicas, de fato, constituem uma contínua tentação para Israel²⁵, pelo seu constante contato com os pagãos, inicialmente com os povos cananeus²⁶, depois com as nações²⁷. Tais práticas, que a reforma de Josias procura eliminar (2 Rs 23,4), vigoram no tempo de Jezabel (9,22), de Acab (16,3-4), de Manassés (21,6) e se manifestam ao longo de toda a história bíblica (Os 4,2; Mq 5,11; Is 8,19; Ez 13,18-19; Ml 3,5). Os hagiógrafos limitam-se a mencioná-las, sem fazer uma análise mais aprofundada. Pode-se, porém, destacar que no AT estas práticas são consideradas pelo povo um apoio e uma segurança (Is 3,1-3); a mulher parece particularmente envolvida nesse gênero de assuntos (Ex 22,17; 2 Rs 9,22; Na 3,4; Ez 13,17-23)²⁸; a mais famosa é, sem dúvida, a necromante de Endor (1 Sm 28,3-25). É interessante notar que o texto sagrado apresenta também algumas técnicas concretas, utilizadas no exercício da magia, sobre as quais o livro dos Atos se cala. O trecho de Ez 13,18-20, embora textualmente obscuro, fala de fitas para os pulsos e mantilhas para cobrir a cabeça, para capturar as pessoas como aves na rede ou provocar danos através de nós simbólicos²⁹. Embora as indicações sejam mínimas, fazem provavelmente parte dos rituais as palavras misteriosas pronunciadas em voz baixa (Ecl 10,11)³⁰, assim como o uso de um bastão (Ex 7,10,12).

Como os Atos, também o AT não parece negar a realidade da magia. O poder dos magos egípcios da corte do Faraó (Ex 7,22; 8,3; cf. 8,14-15) ou de Balaão (Nm 22-24) não é considerado com ceticismo. Mas o AT desconhece igualmente uma ligação entre as atuações mágicas e o demônio. Destacando

²⁴ G. VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, II, São Paulo, 1974, 348.

²⁵ Não é, pois, aceitável a teoria da escola evolucionista da religião que pensa que, em Israel, antes do exílio, era permitida a prática da magia branca. Cf. A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia. Teologia dell'Antico Testamento*, Torino, 1981, 153.

²⁶ A. LEFEVRE, "La Bible et la Magie", *DBS V* (1957), 732-739, pensa que a proibição em Israel de "cozinhar o cabrito no leite de sua mãe" (Ex 23,19b; 34,26b; Dt 14,21), assim como vários interditos relativos ao sacrifício das crianças (1 Rs 16,34; Sb 12,3-5) e ao sangue (Gn 9,4; Lv 3,17), dependam de ligação com um rito mágico.

²⁷ Vários trechos do AT mencionam as práticas de feitiçaria exercidas no Egito, berço da magia (Gn 41,8; Ex 7,11,22; 8,3,14; 9,11; Is 19,3), em Ninive (Na 3,4), na Babilônia (Is 44,25; 47,12-13; Dn 2,10; 5,11).

²⁸ H. VAN DER LOSS, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965, 139.

²⁹ LEFEVRE, "Magie", 734.

³⁰ No versículo fala-se do "senhor da língua" em relação a quem encanta as serpentes com palavras desconhecidas aos demais. Cf. LEFEVRE, "Magie", 734.

que os magos aparecem, às vezes, entre as pessoas que possuem sabedoria (Is 47,10; Dn 1,20; 2,2.12) e tendo em conta que tanto os egípcios como os babilônios nunca atuam em nome de um deus, Y. Kaufmann conclui que o AT considera a magia como um aspecto misterioso da sabedoria humana. Esta, porém, como ciência do oculto, é ímpia e irreligiosa. De fato, prende o homem à própria auto-suficiência orgulhosa, dá-lhe a ilusão de operar prodígios sem recorrer a Deus, provocando assim uma rebeldia efetiva contra o poder soberano do Altíssimo³¹. Nesse sentido, como afirma Dt 18,12, toda sorte de feitiçaria constitui uma “abominação”, algo detestável e execrável aos olhos de Deus. Por isso, o AT não poupa os relatos que ironizam os magos e destaca constantemente a superioridade da sabedoria de Israel (Gn 41,8; Ex 7,11-13; Dn 2,1-13)³². Deus torna loucos e confunde a doutrina dos magos (Is 44,25), que só cochicham e resmungam (Is 8,19). É, pois, condenação divina ater-se aos encantamentos e bruxarias (Is 47,11), que Sb 12,4 qualifica como ritos sacrílegos.

As proibições do AT relativas às práticas mágicas não impedem que, em grupos marginais que não podem mais ser considerados como ligados à fé javista, floresça uma feitiçaria de cunho judaico que encontra acolhida no âmbito profano e influencia a própria magia pagã. A tradição esotérica judaica, que mistura elementos históricos com elucubrações da fantasia, conhece vários magos. Os principais são, sem dúvida, Balaão, que não é só profeta, como em Nm 22—24, mas pratica a magia negra; Janes e Jambres, mencionados em 2 Tm 3,8, dos quais tradições diferentes celebram numerosas façanhas³³. A estes se acrescentam vários outros³⁴. O processo é favorecido, além das influências exteriores do mundo helenista que potenciam a dimensão pagã do espírito humano, também pela cosmovisão judaica dos últimos séculos antes da nossa era. Esta, para preencher a distância entre Deus e o homem, multiplica os seres intermédios, povoando os céus de anjos e demônios. Pode-se acrescentar que também a mentalidade alegorizante grega, que se afirma em Israel, tem seu papel nesse processo, pois tira à Lei o sentido literário, estimulando sua interpretação esotérica³⁵ e impulsionando assim a superstição popular.

³¹ Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel*, Chicago, 1960, 78-80.

³² No caso da adivinhação, KAUFMANN, 87-92, nota que Israel recusa os métodos dos pagãos como a hidromancia, a astrologia, a observação das vísceras de animais, indicados em Gn 44,5; Is 47,13; Jr 10,2; Ez 21,26; reconhece, porém, como legítimo o uso dos Urim e Tumim (Nm 27,21), o sorteio (26,55; At 1,26), o sonho (1 Sm 28,6). Estes métodos tradicionais, pouco sofisticados, que não implicam um ritual fixo, deixam espaço a Deus, que pode manifestar sua vontade. Cf., porém, Eclo 34,1-8.

³³ “Magie”, EJR, 247. J. RIAUD, “Jannès et Jambres”, DEB, 640-641. M. Mc NAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, 1966, 70-96.

³⁴ Josefo lembra Eleazar que no Egito, na presença do imperador Vespasiano, cura, com um anel de Salomão, os possessos (Ant. 8,2.5); o tratado do Talmud *Sanh.* 106b atribui a Rabi Hanina e Rabi Oshaiah o poder de criar, todos os sábados, um bezerro de três anos através do estudo e da aplicação do místico “livro da criação”, mesmo que isso seja uma abominação: cf. EJR, 247. O artigo frisa que, na Idade Média, o movimento judaico da *kabbalah* estimula a mentalidade mágica.

³⁵ FILO, *Conf. ling.* 2-3; *Migr. Abr.* 89-90. Cf. M. HENGEL, *Judaism und Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, London, 1981, 308.

Estas artes mágicas, proibidas em Israel, relacionam-se com Salomão e pretendem ser uma expressão legítima de sua sabedoria (1 Rs 5,12; Sb 7,17). Juntamente com Moisés, o rei sábio se torna o iniciador da ciência do oculto³⁶. A ele são atribuídos tratados de alquimia, de astrologia, de mântica, assim como a indicação de amuletos, pedras e plantas mágicas³⁷, metais úteis em ações rituais, filtros amorosos, ungüentos milagrosos. Sua influência é muito grande no mundo cultural greco-romano, comparável, como frisa Hengel, à do mágico persa Zoroastro e do deus egípcio Thoth³⁸. Prova da influência da magia judaica são palavras como "Amém", o nome de Deus Sabaoth, de determinados anjos, do próprio Salomão, utilizados na feitiçaria pagã³⁹, especialmente em ambientes em que o contato entre os dois mundos religiosos é mais fácil⁴⁰. Tudo isso indica indiretamente o prestígio e talvez a superioridade de que gozava a religião de Israel no mundo pagão. A falta absoluta de receio em utilizar, nos textos conhecidos da feitiçaria antiga, o nome de Deus, ainda que este nome não seja oculto e não precise de propiciação, confirma que a magia, nos seus multiformes aspectos, atua com uma perspectiva eminentemente sincretista e eclética, ofendendo profundamente o mandamento bíblico da santificação responsável do nome de Deus (Ex 20,7; Dt 5,11)⁴¹. A Lei, que é baluarte firme contra possíveis desvios do povo e princípio de unidade religiosa e nacional de Israel, não pode impedir essas manifestações, embora periféricas.

A presença do fenômeno da magia nos setores marginais do mundo judaico clarifica, portanto, a narração dos Atos. Lucas, localizando o episódio do exorcismo dos filhos de Sceva em Éfeso, famosa pelos papiros e pergaminhos mágicos, conhecidos como *ephesia grammata*, está consciente de que a cidade é um dos centros da feitiçaria da Antiguidade. Indicando como lugares onde floresce este fenômeno também a Samaria, influenciada longamente pelo helenismo, e Chipre, ponto de encontro do mundo cultural judaico, grego e egípcio, Lucas transmite-nos uma notícia certa.

³⁶ H. STRACK - P. BILLERBECK, "Zur altjüdischen Dämonologie", *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV.1, München, 1965, 501-535 (527-535). Cf. K. THRAEDE, "Exorcismus", *RAC* (1969), 57. BOUDOU, *Atti*, 169, nota que o decreto *Gelasianum* do séc. VII d.C. ("De libris recipiendis et non recipiendis") proíbe o apócrifo *Interdictio Salomonis*. Isto indica sua influência ainda naquele tempo.

³⁷ M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 130. Cf. JOSEFO, *Guerra* 7,6.3, menciona a raiz "Baaras" que cresce perto de Maqueronte e expulsa os demônios. Cf. G. HAUF, "Religiosidad helenística popular", em J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN (ed.), *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1973, 75-109 (85-87).

³⁸ JOSEFO, *Contra Ap.* 1,22, dá a notícia — falsa, porém significativa — de que, segundo Clearco, discípulo de Aristóteles, o grande filósofo, na segunda metade do séc. IV, aprende as práticas mágicas na Ásia Menor, tendo a um judeu por seu mestre (citado por HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 257).

³⁹ Cf. *Papyri Graecae magicae*. Die griechischen Zauberpapyri, I-II, ed. e trad. K. Preisendanz, Leipzig-Berlin, 1928-1931.

⁴⁰ HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 308, para documentar um culto misto judeu-pagão, traz o testemunho de inscrições da Ásia Menor, de época pré-cristã, que mencionam a adoração do deus *Sabbatistês* e do deus *Hypsistos*. Cf. Ap 2,9; Cl 2,8.16.23.

⁴¹ G. VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, I, São Paulo, 1973, 186-192 evidencia que o nome de Deus é relativo à experiência histórica de Israel e é conhecido por todos.

4. O Evangelho e as práticas mágicas

Se o livro dos Atos não desconhece a eficácia das artes mágicas, de acordo com o AT, emite em relação a elas um juízo negativo. De Simão não se condena a prática da feitiçaria antes de ter abraçado a fé, mas persistir na sua mentalidade mágica, apesar da aparente conversão. Em particular é altamente reprovada por Lucas sua pretensão de se apoderar com dinheiro do poder de conferir o Espírito Santo. Esta atitude merece a perdição (*apóleia*, v. 20): indica, de fato, que o coração está desviado das vias retas do Senhor (v. 21). A expressão “não ter parte e sorte nesta Palavra” explicita a condenação, indicando que Simão, de fato, não participa mais do Evangelho⁴² e é excluído do movimento cristão (1,17; 26,18). A afirmação de que este se encontra no “fel da amargura” (Dt 29,17), preso nos “laços da maldade” (Is 58,6), não qualifica as artes mágicas como veneno diabólico e instrumento de satanás, mas indica simplesmente a gravidade do pecado de Simão, embora não se exclua a possibilidade de perdão (v. 22). O objetivo do relato, no conjunto, parece, portanto, alertar contra o perigo de degeneração da fé, depois de se ter assumido responsabilmente o compromisso cristão (cf. 5,1-11).

Também é condenada a atuação do mago Elimas, que põe obstáculos à pregação do Evangelho. A condenação é indicada primeiramente através dos epítetos que qualificam o mago como “homem de todo engano e toda falácia”, “pseudoprofeta” e opositor das decisões divinas. A série de oposições do texto contribui, por sua vez, para enfocar em luz ainda mais negativa este personagem. O procônsul “chama” os missionários Barnabé e Paulo e “procura escutar” a Palavra de Deus (v. 7), o mago “opõe-se a eles” e “procura afastar da fé” (v. 8). Paulo é “cheio do Espírito Santo” (v. 9), Elimas é “cheio de toda falsidade e toda malícia” (v. 10). Ele, de fato, não é filho de Jesus, segundo o sentido do seu primeiro nome, mas filho do diabo (v. 10)⁴³. Opondo este à figura do procônsul, que, pelo contrário é qualificado de homem inteligente e desejoso de compreender, Lucas parece confiar a magia ao âmbito das manifestações que a reta razão, uma vez iluminada pela fé, não pode mais aceitar. O juízo negativo é expresso também através da punição da cegueira de quem tem a pretensão de ser conselheiro iluminado. Não pode passar despercebida a ligação simbólica que o texto estabelece entre erro, trevas e a cegueira embora temporária (cf. 9,8) que atinge o mago, operada instantaneamente pela poderosa mão do Senhor que dirige os acontecimentos (4,30; 11,21). Aquele que parece seguro das próprias posições e pretende indicar o caminho certo, procura agora a mão de alguém que possa dirigi-lo (v. 11).

A mesma reprovação aparece no relato dos filhos de Sceva, em que o humor e a ironia do redator se manifestam com fineza. O espírito maligno reconhece o poder de Jesus e de Paulo, confunde, porém, os exorcistas atrevidos, desmasca-

⁴² Nesse sentido é usado em At 8,4.14.25 o termo *lógos*.

⁴³ L. TOSCO, *Pietro e Paolo*, 45.

rando a perversidade de sua tentativa interesseira, maltratando-os e obrigando-os, nus e cobertos de feridas, a fugir da casa onde estão atuando (v. 16).

O Evangelista frisando, nos três relatos, a punição dos magos e a continuação da missão da comunidade primitiva (8,25; 13,12; 19,17), oferece sem dúvida uma leitura cristã dos acontecimentos, da qual não estão ausentes motivos parenéticos. Nesta leitura projetam-se, talvez, as esperanças do cristianismo primitivo. A realidade do encontro-choque do cristianismo com o mundo da magia talvez não tenha tido uma solução tão simples. Sem dúvida, através da redação desses relatos, Lucas persegue um objetivo teológico, querendo mostrar que existe uma distinção clara entre cristianismo e magia; ao mesmo tempo, ele frisa a grandeza, a força espiritual e a superioridade da fé da Igreja em relação às obscuras e ambíguas práticas dos magos. Além disso, na perícopes relativas a Simão, o mago, o Evangelista indica que uma das características do verdadeiro apóstolo é não atuar por interesses econômicos pessoais, mostrando que o desempenho do ministério apostólico exige abnegação e desprendimento. A mesma perícopes afirma que o cristão genuíno é aquele que sabe reconhecer, nas manifestações extraordinárias e espetaculares da vida de fé, o dom gratuito de Deus que não pode ser manipulado mas, sim, recebido com humildade e agradecimento.

Parece, porém, alheio aos Atos apresentar o "triunfo" ou a "vitória" da fé cristã sobre as práticas mágicas e, com elas, sobre qualquer outra forma de religiosidade pagã. Na dinâmica do livro, que apresenta a progressiva expansão da Igreja de Jerusalém até Roma (1,8), os três relatos analisados afirmam que a magia, assim como a perseguição (4,1-31; 5,17-33), a dureza do coração (9,1-19) ou os limites de uma cultura (10,10-16), não podem obstaculizar a marcha irrefreável da Palavra, que é realidade divina e não humana (5,38-39). Em At 8,4.12.25, a menção ao anúncio do Evangelho (*euaggelizesthai*), que na Samaria atinge eficazmente cidades e aldeias (vv. 9.25), constitui o pano de fundo do episódio de Simão, o mago; em particular o v. 25, através de dois participios "dando testemunho" e "anunciando a Palavra" junto com o verbo principal "evangelizar", indica que a difusão da Boa Nova é um processo dinâmico que não pode ser contido. Também em At 13,9 a oposição de Elimas não impede a conversão do procônsul, que perante a atuação de Paulo fica "impressionado pela doutrina do Senhor" (v. 12). Como na perícopes de Simão, também nesse texto frisa-se a proclamação cristã, mencionando-se, nos vv. 5.7b, o anúncio da Palavra (*lógos*) e, no v. 12b, o ensino do Senhor (*didaké*). Além disso, em At 19,17, a punição dos falsos exorcistas não tem outro efeito senão o de despertar o temor dos demais e a glorificação do nome de Jesus. Os três relatos não têm, portanto, como objetivo primário, uma polêmica contra a magia em si, mesmo que esta não seja aprovada. De fato, para Lucas, o fenômeno das artes mágicas encontra o seu lugar nos "tempos da ignorância" que precedem a revelação cristã e sobre os quais Deus manifesta sua indulgência, beneficiando igualmente todos os homens (14,17) e fechando os olhos sobre suas faltas (17,30). A magia representa um dos "caminhos" das nações (14,16), que, apesar de seus desvios, constitui a maneira concreta com a qual muitos, na época de Lucas, se aproximam do mundo religioso. O juízo, considerando a ótica da história da salvação, é, pois, só parcialmente negativo.

Com toda a probabilidade, o Evangelista quer polemizar contra uma apropriação fácil de elementos cristãos por parte do mundo ambiente, criticando uma interpretação pagã da missão cristã. Ao mesmo tempo, quer tomar posição em relação a certo sincretismo que atinge os próprios cristãos que se convertem do paganismo⁴⁴. A este problema interno à Igreja faz referência no episódio de Simão, o mago, e em particular no relato relativo à fogueira dos livros de magia (19,17-20), depois da punição dos ímpios exorcistas judeus de Éfeso. Posto no final da atividade apostólica de Paulo, num ponto culminante, representa a condenação mais clara feita pelo Evangelista das práticas mágicas. Perante a humilhação dos filhos de Sceva, os cristãos recém-convertidos "confessam e publicamente manifestam" ter continuado, mesmo depois da conversão, a ser coniventes com as práticas de feitiçaria, com que estavam comprometidos anteriormente. Lucas frisa que estes são "muitos" (v. 18); acrescenta que é "um grande número" dentre eles os que amontoam os seus livros e os queimam na presença de "todos" (v. 19), dando a entender que existem cristãos que se recusam a fazer esse gesto. Isso indica provavelmente que na comunidade primitiva existe certa tolerância em relação ao abandono de algumas práticas inconciliáveis em si com o reto entendimento do cristianismo, porém difíceis de desenraizar, porque profundamente ligadas à mentalidade do povo e fruto de uma cultura particular. O valor do material queimado, que inclui rolos, pergaminhos, lâminas de ouro e de prata, amuletos e talismãs, é estimado por Lucas em cinqüenta mil peças de prata: um valor enorme, talvez exagerado, se se considera que a paga diária de um trabalhador, na época, é uma peça de prata⁴⁵. Este ato consciente indica a decisão clara de conversão desses cristãos ainda atraídos pelas práticas pagãs. É assim que a Palavra de Deus cresce e recebe uma válida confirmação (v. 20).

O perigo de sincretismo, que se manifesta na comunidade primitiva, é sem dúvida favorecido pela cosmovisão da época.

Em Lc 5,17; 6,19; 8,46, o Evangelista aceita a concepção popular de milagre, imaginando que as curas operadas por Jesus dependem de uma emanção de força que sai dele e que pode ser percebida por parte de quem tem a saúde restabelecida. Isto se realiza quando a hemorroíssa do evangelho toca com confiança a orla do manto de Jesus (8,44; cf. Mc 6,56). O próprio Jesus elogia tal atitude, valorizando a dimensão de fé presente nesse gesto (8,48). Segundo uma mentalidade bastante primitiva, um outro trecho do evangelho parece entender o milagre como um conflito de forças, no qual as que se originam em Jesus têm mais poder do que as do espírito do mal que guarda preso o doente (11,21).

Em At 5,15, os cristãos de Jerusalém estão convencidos de que a própria sombra de Pedro que passa, é capaz de restituir a saúde aos doentes por ela atingidos. Ao relatar este pormenor, o Evangelista provavelmente refere a opi-

⁴⁴ ID., ib., 160,182; G. KLEIN, "Der Syncretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik", ZTK 64 (1967) 40-82.

não de que a sombra seja a cópia do homem e, como tal, participe da sua vida e poder⁴⁵. Mesmo que não haja muita diferença entre uma cura realizada através da saliva (Mc 7,33; 8,23), da mão (At 9,17.41; cf. Mc 1,41), da palavra (At 9,34) ou da sombra, o relato, como sustenta Haenchen⁴⁷, é bastante empolado, tanto que se torna fantástico e beira o limite da verossimilhança, arriscando confundir a figura do apóstolo com a do taumaturgo pagão ("homem divino, *theiós anér*").

A mesma cosmovisão se encontra em At 19,11-12 em relação a Paulo. Nesse texto se atribui uma eficácia milagrosa aos lenços e aventais que estiveram em contato com o seu corpo. A atitude, à diferença de 3,12; 10,25; 14,14, não é criticada, mesmo que não se precise quem são os que aplicam nos doentes essas peças do vestuário do Apóstolo. Aceita-se, portanto, como legítima a convicção do povo que acredita que uma força sanadora é inerente aos objetos que tocam o corpo do taumaturgo e é indiretamente transmissível através destes. Como vários autores notam⁴⁸, esta apresentação lucana de Paulo, muito impregnada de traços populares, está à beira do legendário. De fato, para qualificar o Apóstolo, utilizam-se sinais muito diferentes do que os que se encontram em 1Cor 4,9-13; 9,1-27; 2Cor 11,23-29. Nestes trechos, o Apóstolo se distingue pelo desejo incansável do anúncio da Palavra, a constância em todas as provações, o enfrentamento corajoso dos perigos; não por uma atividade taumatúrgica que satisfaz os desejos populares. Não é, porém, correto sobrevalorizar esses poucos dados dos Atos, sem considerar a figura de Paulo no conjunto do livro todo. Além disso, é importante evidenciar que Lucas refere a Deus as curas operadas pelas mãos do Apóstolo (19,11a): esses sóbrios elementos lucanos estão, pois, bem longe de situar Paulo no mesmo nível dos curandeiros da época, que operam coisas maravilhosas⁴⁹.

Nesses trechos limitados⁵⁰, Lucas, longe de fazer concessões à moda que vigora nos ambientes pagãos, apresenta realisticamente a atuação de Jesus e da comunidade primitiva, moldada pela mentalidade e os hábitos do tempo e esboça uma fé, que, valorizando em determinados momentos o ver e o tocar, conforma-se com as exigências mais imediatas do povo. Se tal é a cosmovisão da época que se reflete nesses relatos, é evidente que os magos podem interpretar o cristianismo, pelo menos em algumas de suas manifestações, como

⁴⁵ BOUDOU, *Atti*, 433, lembra o trecho de Suetônio, *Vita Augusti* 31, que menciona a fogueira de 2.000 livros latinos e gregos com fórmulas de adivinhação, exorcismos e receitas mágicas, realizada por Augusto, sumo sacerdote, que poupa, porém, os "livros sibilinos".

⁴⁶ STAEHLIN, *Atti*, 161.

⁴⁷ HAENCHEN, *Acts*, 245.

⁴⁸ ID., *Ib.*, 563. O autor cita o artigo de E. KÄSEMANN, "Die Legitimität des Apostels", *ZNW* (1942-43) 33-71. STAEHLIN, *Atti*, 448-450.

⁴⁹ Não é correta a opinião de que em At 28,1-10 a apresentação de Paulo seja semelhante à de um "homem divino". Se, de fato, em Malta, o Apóstolo não recusa o título de "deus" (cf., pelo contrário, 14,15) e opera só milagres sem anunciar a Palavra, a relação do texto com Lc 4,38-39, At 14,8-18; 3,1-10 indica que, para Lucas, o milagre tem uma função evangelizadora.

⁵⁰ Outro elemento que ilustra o pensamento da época é a crença popular que considera o anjo da guarda de uma pessoa como uma espécie de "cópia" do próprio protegido (At 12,15).

algo parecido com sua própria atuação. Por isso, o Evangelista preocupa-se em frisar a novidade e a especificidade do Evangelho e relacionar os milagres e as curas, operadas pelos apóstolos, com a fé e o anúncio da morte e ressurreição do Senhor (4,10; 9,34.42). Assim é possível superar eventuais ambigüidades. Ao mesmo tempo, exige que os cristãos se defendam energeticamente da tentação de sincretismo, favorecida pela particular situação cultural, e das obras dos magos, que parecem concorrer com a missão apostólica.

À guisa de conclusão

A realidade da magia, como fenômeno diversificado, com contornos amplos e que dificilmente podem ser circunscritos, encontra-se, com características estáveis, em culturas muito diferentes e em todas as épocas da história humana. O homem, experimentando a própria insegurança e fragilidade, procura, através de determinados rituais, influenciar os acontecimentos, captar as mensagens do mundo invisível, estabelecer relações que o superam, no tempo e no espaço. No Brasil, como em todo o mundo moderno, existem feitiçaria, adivinhação, pajelança e outras práticas populares, fruto de uma cultura arcaica e podem ser consideradas artes mágicas, segundo o sentido amplo que o termo recebe na acepção do livro dos Atos. As artes mágicas sempre procuram a proteção dos espíritos mais poderosos, a libertação das forças negativas, a iluminação dos adeptos através de revelações esotéricas, a consecução imediata das aspirações mais profundas. Bastante difundidas, tendem a aumentar; cresce, de fato, a procura desse gênero de prestações de serviço, na medida em que não se encontra mais na fé cristã uma resposta aos urgentes problemas cotidianos.

Nos Atos dos Apóstolos, Lucas, afirmando a forte atração exercida pelas práticas de feitiçaria e mostrando a capacidade que elas têm de assimilar elementos próprios de outras religiões, não apresenta uma receita pronta para enfrentar as situações concretas de hoje em dia. Oferece, porém, algumas pistas que podem ser úteis. Reprova essas práticas pagãs que não deixam espaço à difusão do Evangelho⁵¹, mesmo que o objetivo do seu relato não seja este; frisa que toda conversão implica uma reviravolta de mentalidade; afirma, porém, que a fé cristã não é algo de abstrato e separado da vida, mas uma realidade que sempre se insere numa determinada cultura que lhe serve de mediação histórica particular; mostra, assim, a dificuldade de se livrar, completamente e de uma vez, de concepções atávicas que têm raízes profundas num determinado mundo cultural. Cada cultura, de fato, animada e orientada pelo Evangelho, é submetida a uma lenta purificação e transformação, que necessariamente implica o respeito a todos os seus autênticos valores humanos⁵². Esta

⁵¹ *Didaké* 2,2; 3,4; 5,1; BARNABÉ, *Ep. Cath.* 20; JUSTINO, *Apol.* I,14 proibem aos cristãos as artes mágicas que levam à perdição.

⁵² A. A. ROEST CROLLINS, "Inculturazione della fede: la problematica attuale", *Inculturazione della fede*. Saggi interdisciplinari, Napoli, 1981, 13-32.

obra de discernimento, que exige paciência e tolerância, tem de ser respeitada. Ao longo desse processo, é necessário cuidar que os sinais ligados à experiência de fé, em particular os que contêm em si algo de singular, não sejam interpretados e vividos com uma mentalidade mágica por parte de cristãos ainda não plenamente maduros.

O livro dos Atos frisa o perigo de uma racionalização exagerada da fé; com isso, reafirma a importância e o valor da religiosidade popular. De fato, nos relatos analisados, a salvação de Deus é visibilizada através de sinais que despertam o interesse e a inveja dos próprios magos. A satisfação dos sentidos e do afeto no exercício da fé, que se manifesta na exigência de olhar e palpar, é, portanto, legítima; respeita a natureza do homem e é conforme o mistério da Encarnação. Isto implica evidentemente cautela, equilíbrio, e exige, por parte da comunidade cristã, uma contínua reflexão crítica sobre a própria ação pastoral.

Lucas não explicita que as práticas mágicas, que de fato precisam só da presença do mago que tem poder e da pessoa que pede ajuda, favorecem uma visão individualista da vida, comprometendo assim uma solução comunitária dos problemas; nem frisa que a absoluta confiança no mago de fato tira a responsabilidade da pessoa⁵³. Limita-se a apontar a exploração econômica que muitas vezes caracteriza o recurso aos vendedores de felicidade, evidenciando assim a ambigüidade destes comércios. Afirma, porém, com clareza, que para quem compreendeu a beleza do Evangelho, que respeita profundamente a dignidade do homem e o abre para uma esperança eterna, o mundo da magia, como forma arcaica de religião (Cl 2,6-23), está definitivamente superado.

Alberto Casalegno S.J. é licenciado em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (ambos em Roma). Lecionou nas Pontifícias Faculdades de Teologia da Sardenha e da Itália Meridional. Atualmente é professor da Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte — MG). Publicou: *Gesù e il Tempio: studio redazionale di Luca/ Atti*. Brescia: Queriniana, 1984.

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte—MG

⁵³ J.P. SAUZET, "Parole d'astres. Psychotérapie et Parapsychologie", *Études* 374 (1991) 633-641.