



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

Volume 8 N°1 Set/23
ISSN: 2448-2722

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722



EDITORIAL

doi <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1>

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia. A título de reiteração, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, fruto de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a Teologia e outros campos do conhecimento.

No artigo de abertura desse número o Dr. Roque N. Albuquerque discorre sobre a influência do pensamento de Dilthey para a formulação do conceito de *Heilsgeschichtliche*, empregado na hermenêutica de Oscar Cullmann. Na sequência, Wallace Cruz, a partir de um diálogo entre teólogos católicos e protestantes, revisita o emblemático tema da Encarnação, elucidando suas implicações éticas, antropológicas e escatológicas. Em sua contribuição, Judson Silva apresenta uma introdução ao livro de Zacarias, cujo foco é a fidelidade divina. Por sua vez, Michel Damasceno e Eduardo Chagas refletem sobre a filosofia moral de Agostinho no artigo: O amor como fundamento ético-moral e social em Santo Agostinho. O tema do discipulado cristão e o seu lugar em uma sociedade hiperconectada é o objeto de análise do texto de autoria de José Ronaldo Machado e Jacqueline Simões. A reflexão ética também é o foco de Leandro Lins Fernandes em sua análise do conceito de Alteridade no texto As obras do amor de Kierkegaard. Wallacy Liberalino de Menezes analisa a crítica de Eric Voegelin ao protestantismo, tendo como alvo o reformador alemão Martinho Lutero. Encerrando a seção de artigos, Pedro Evaristo Santos problematiza a questão da justiça em Deuterônomo a partir de um estudo comparativo entre os termos hebraicos *qaton* (pequeno) e *gadol* (grande).

E
D
I
T
O
R
I
A
L

Na seção de ensaios teológicos, o autor Gleidson Dejair Oliveira revisita o tema da apocalíptica judaica no artigo intitulado: Os ídolos de Therach e as inquietações de Abraão.

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

Dr. José Marques

Editor Geral

Instituição responsável: Faculdade Batista do Cariri

Diretor geral: Almir Marcolino Tavares

Coordenador acadêmico: Vicente Ricardo Ferreira Leite

Secretária acadêmica: Ana Priscila de Almeida Costa Eugênio

Bibliotecária: Ana Taís Borges Costa

Conselho editorial da revista:

Editor Geral: Dr. José da Cruz Lopes Marques

Coeditor: Ms. Daniel Soares Simões

Membros:

Ms. Francisco Dário de Andrade Bandeira

Ms. Antônio Francimar da Silva Lima

Ms. Fernando Henrique Pereira da Silva

Esp. Gleidson Dejair de Oliveira (Assistente editorial)

Bel. Romeu Sátiro (Assistente editorial)

Capa e designer: Romeu Sátiro

Editoração: José da Cruz Lopes Marques

Revisão final: Gleidson Dejair de Oliveira

239 Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia.
C714 V. 08, Nº 01, setembro de 2023; Crato – CE.
Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.
Ed. Online ISSN:2448-22722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

HEILSGESCHICHTE: THE INFLUENCE OF DILTHEY'S GEISTENWISSENSCHAFTEN ON CULLMANN'S HERMENEUTICS

Heilsgeschichte: a influência do Geisteswissenschaften de Dilthey sobre a hermenêutica de Oscar Cullmann

Roque N. Albuquerque*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2187872429152866>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.153>

ABSTRACT: The goal of this paper is to present Dilthey's philosophical effort in his academic life to critique Historical Reason, which establishes the epistemological legitimacy of the Geisteswissenschaften. Whereas Oscar Cullmann's hermeneutics sought to find a historical control for investigation of theology (Geschichte und Offenbarung) and a manner to avoid both Theological Liberalism, which is marked for its anti-supernaturalism, and Dialectical Theology with its emphasis on God as the "wholly other" that never reveals himself in the events of history. For him faith must exist in constant interaction with history. That is the way to avoid the criticism that one is merely finding in the NT that which one already believes. The hypothesis suggested here is in struggling to find a historical control for theology, Cullmann drawn in a certain degree from Dilthey's Hermeneutical Theory, and therefore, established an intermediate position between those two theologies, his magnum opus Heilsgeschichtliche Theology or Heils als Geschichte (Salvation as History).

Keywords: Dilthey, Cullmann, Geisteswissenschaften, Heilsgeschichte, Hermeneutics.

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar o esforço filosófico de Dilthey em sua vida acadêmica para criticar a Razão Histórica, que estabelece a legitimidade epistemológica do Geisteswissenschaften. Já a hermenêutica de Oscar Cullmann buscava encontrar um controle histórico para a investigação da teologia (Geschichte und Offenbarung) e uma maneira de evitar tanto o liberalismo teológico, que é marcado por seu anti-supernaturalismo, quanto a teologia dialética com sua ênfase em Deus como o "totalmente outro" que nunca se revela nos acontecimentos da história. Para Cullmann, a fé deve existir em constante interação com a história. Essa é a forma de se evitar a crítica de que se está apenas encontrando no NT aquilo em que já se acredita. A hipótese sugerida aqui é a de Cullmann se baseia em certa medida na Teoria Hermenêutica de Dilthey e, portanto, estabelece uma posição intermediária entre essas duas teologias na sua magnum opus Heilsgeschichtliche Theology ou Heils als Geschichte (Salvação como História).

Palavras-chave: Dilthey, Cullmann, Geisteswissenschaften, Heilsgeschichte, Hermenêutica.

* Roque do Nascimento Albuquerque é doutor em estudos da linguagem (UFRN), pós-doutor em estudos da tradução e professor da Universidade Federal e Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (reitor 2021-2025).

INTRODUCTION

From a historical viewpoint, hermeneutics has surpassed the domain of philosophy since classical antiquity, Plato (427 B.C) being one of the first to use it. As an art of comprehension and interpretation, hermeneutics developed in two different ways philosophically and theologically. On the philosophical ground, Immanuel Kant and Wilhelm Dilthey are two of the most important figures. Kant is important for having thrown the foundation of the Naturwissenschaften, and Dilthey for having presented the basis of the Geisteswissenschaften.

On one hand, Kant changed the emphasis from ontology to epistemology. He divided truth into Contingent Truth (in which truth or falsehood is known through experience) and the Necessary Truth (in which truth or falsehood is known through reason) Kant (1960) said that one could only approach religion through faith, which relates to practical reason (coupled with experience), rather than theoretical reason. By doing so Kant caused a division that changed the prevailing worldview, creating a gap between cognoscible (rational–scientific and objective) and the uncognoscible scope of value (morality and religion–non-rational). This dichotomy required theology to be placed either on the side of the “rational” (denying the revelation) or on the side of the “non-rational” (existentialism). In other words, science and reason stood on one side of the gap and faith and religion on the other side.

On the other hand, Dilthey was the first philosopher to establish, in German thought, the distinction between the science of spirit and the science of nature. For him, the science of spirit intended to achieve “reality” through the individualizing concept, while the science of nature planned to describe “reality” through generic concepts. Dilthey did not intend merely to separate the two groups of sciences, but to grant the science of spirit the status of true science.

Theologically, there are two poles: (1) Theological Liberalism with its three philosophies which adopted the enlightenment reason – Deism, Rationalism and Romanticism – had no room for supernaturalism. (2) Dialectical Theology, as represented by Barth and Bultmann, which denounced the historical dimension of divine revelation.

This paper has the goal to present Dilthey's philosophical effort in his academic life for a Critique of Historical Reason, which establishes the epistemological legitimacy of the Geisteswissenschaften. Whereas Oscar Cullmann's hermeneutics sought to find a historical control for investigation of theology (Geschichte und Offenbarung) and a manner to avoid both Theological Liberalism, which was seen by him as anti-supernaturalism, and Dialectical Theology with its emphasis on God as the “wholly other” that never reveals himself in the

events of history. Thus, the hypothesis suggested here is that in struggling to find a historical control for theology, Cullmann was influenced to a certain degree by Dilthey's Hermeneutical Theory, and therefore, established an intermediate position between the two theologies above.

Heilsgeschichtliche Theology understood revelation to have occurred in the redemptive acts of God within the framework of general history. It began with the fall and because of that it can also be labeled a history of disaster (Unheilsgeschichte). However, God instituted a plan of salvation which starts with the election of Israel for the salvation of all humanity, then narrows down to a "remnant" which represents Israel as a whole, and narrows still further to the election of Jesus, Israel's Messiah. The vicarious death of Christ and His resurrection constitute altogether the center of the heilsgeschichte. Having gone from the collective (Israel) to the particular, (Messiah), Salvation History now moves from the particular (Messiah) to the collective, from Christ to the church to the whole world.

1. PREAMBLE

1.1 Wilhelm dilthey (1833-1911) and the geisteswissenschaften

Dilthey was a German historian, psychologist, student of hermeneutics, and philosopher. He was the first philosopher to establish, in German thought, the distinction between the science of spirit and the science of nature. He called them Geisteswissenschaften and Naturwissenschaften. It is commonly affirmed that these two kinds of science are logically distinct. "Nevertheless he conceived of both kinds of study as objective sciences... the positivism of the mid-twentieth century differed only in denying any distinction in the logics of the natural sciences and Geisteswissenschaften" (WARNKE, 1987, p. 2).¹ The science of spirit intended to achieve reality through the individualizing concept, while the science of nature planned to describe the reality through generic concepts (GRONDIN, 1994).²

1 For Palmer, Dilthey's attempt to forge an epistemological foundation for the Natural Sciences became a meeting place for two conflicting views in studying a man. (1) Dilthey's concept history, and (2) his "life-philosophical" orientation. Cf. Palmer (1969, p. 99).

2 Whereas the method of the Naturwissenschaften consists in finding the normative laws of observed phenomena, the sine qua non of the Geisteswissenschaften is in understanding through research

Dilthey's proposal was based on the ancient method – the Philosophy of History. From this History, Dilthey worked to build this distinction on an ontological foundation (DILTHEY, 1980). He constructs his foundation on Leibniz, and from it he created the distinction between Geisteswissenschaft and Naturwissenschaften (DILTHEY, 1959). Dilthey did not intend merely to separate the two groups of sciences, but to grant the science of spirit the status of true science (PALMER, 1969).³ The question is: How did Dilthey try to separate these two groups of sciences? In other words: How did he establish the foundations for the science of the spirit?

Dilthey appealed to a thesis defended by Leibniz, which distinguishes two kinds of Truths, the one of Reasoning (Raisonnement) and of Fact (Fait) (LEIBNIZ, 1965). The former is based on two great Principles: that of Contradiction, by which we evaluate as false that which one finds contradictory, and true that which is the opposite of the contradiction. The principle is that of Sufficient Reason, by which one considers that no fact or declaration could be true, unless there be sufficient reason why it would be this way and not the other, even though, in the end, it cannot be known for certain (Leibniz, 1965). In other words, Leibniz recognized that there are two kinds of truths: reasoning truth and truth of facts. His goal was to prove from it that a philosopher could still believe in God.

The outcome achieved is that there are two resulting methods: one logical and another ontological. From this results Dilthey established the Geisteswissenschaft on the sufficient reasons offered by ontology. He states that the sciences of the spirit are comprehensible and distinct from the natural sciences (DILTHEY, 1914). He wanted to conceptualize the human sciences as an autonomous science as well as to defend them from encroachments of the Naturwissenschaften with its methodology (Grondin, 1994).

Dilthey also based his theory on Husserl's work that distinguished between two different experiences: Erlebnis, a lived experience, and Erfabrung, a scientific experience.⁴ For Dilthey the most important was Erlebnis.⁵ Husserl believes that all events of consciousness

3 Palmer (1969, p. 98) says that Dilthey's aim was to develop methods of gaining "objectively valid" interpretations of "expressions of inner life."

4 Warnke says that his concept of understanding also enables him to bring together the foundational notion of lived experience. With the concrete work done in the humanities, the human natural science is distinguished not by their objects (nature/spirit, universal/individual, physical/psychological, etc), but rather by their different approaches. Cf. (WARNKE, 1987, p. 7, 26, 87).

5 The verb Erleben, Palmer says, is itself a recent word, formed by adding the prefix er (which is used as an emphatic prefix, deepening the meaning of the word). Erlebnis as a singular noun was virtually nonexistent in German before Dilthey's use of it in a specific way (PALMER, 1969, p. 107).

are characterized by the mind's ability to make modally, and temporally different acts of responsiveness, and both refer to the same object of awareness (Hirsch, 1967). Experience for Husserl is the relation between an act of awareness and its object. This term is what he calls a meaningful experience which also has two particular aspects: "experiential object" and "experiential act". Hirsch (1967, p. 218) illustrated this idea as follows:

I "intend" a box, there are at least three distinguishable of that event. First, there is the object as perceived by me; second, there is the act by which I perceive the object; and finally, there is (for physical things) the object which exists independently of my perceptual act.

Any knowledge of object is mediate for sensations and judgments, i.e., experience, both "subjective" and "objective" are applied to these subjective sensations which are about objects. A useful illustration is toothache which is said to be subjective because it occurs within someone as a feeling subject. It is not an object in the world for all to see and feel; it belongs to someone alone. The tooth that the dentist extracts is an object and with its removal goes your subjective ache.

Putting in different words, Erlebnis was used in two senses, first, it refers to what is directly given to individual consciousness and thus has a cognitive function. In this case, Erlebnis reflects a "subjective" response to the world. Second, Erlebnisse are those experiences around which an individual life organizes itself, that is, the crucial experiences that orient a person's self-conception and hence life-conduct (PALMER, 1969). For Dilthey, subjective and objective response is a special brand of philosophy which properly applies to sensations and judgments, not to persons; this statement means that every living subject is necessarily subjective in his/her sensations. From these tenets he poses where we can find meanings, which will play an important role on Cullmann's hermeneutics:

In the flow of time, there is something which forms a unity in the present because it has a unified meaning and is the smallest entity which we can designate as an experience. Furthermore, one may call each encompassing unity of parts bound together through a shared meaning for the course of life an "experience" – even when the several parts are separated from each other by interrupting events (DILTHEY, 1921, p. 194).

The unity held together by a shared meaning is defined as an Erlebnis or a "lived experience." Therefore, objectivity is possible only by testing in all ways possible one's Erlebnis (subjective impression), to achieve a right knowledge of an object. It is in the Erlebnisse of

Israel that Cullmann see the historical control for theology. Thus, below we will sketch a brief biography of Cullmann followed by the analysis of his hermeneutics.

1.2 Oscar Cullmann (1902-1999) and the Heilsgeschichte⁶

Cullmann taught at Strasbourg, Basel, and Paris. He was born at a critical juncture of historical-theological eras in Germany. Because of his established competence in New Testament and Church history, he was called to Basel. Being in the center of Western Europe, Basel is close to Germany, France, Italy, and Austria, and even Scandinavia and Britain are not remote. This central geographical location contributed to Cullmann's heritage and scholarship. He realized as professor of New Testament and Church History that any view of God's revealing Himself through history needs a hermeneutic theory, which deals with an indirect understanding (Vorstehen through Erlebnis) of God through history, that is, events historically accessible (DORMAN, 1983).

Cullmann followed a different foundation of Bultmann and Barth. Both Bultmann and Barth asserted that all human attempts to know God objectively were idolatry. Both held to a subtle difference: If for Barth, God was "He whom we do not know," (BARTH, 1933, p. 45).⁷ for Bultmann, God represented "the very counter pole to human, the Dasein" (BULTMANN, 1951, p. 41). As Dorman (1983, p. 14) posits: "'This dialectical' emphasis likewise ruled out any notion of God revealing himself in the events of history, since it was such a notion of revelation in history which gave rise to the ill-fated quest for the historical Jesus."⁸

Not many options for overcoming dogmatic and moralistic types of rationalism were left, except those presented by Kant or Dilthey and Schleiermacher. Because of the lack of many options the nineteenth-century theologians oscillated either between the historical or psychological poles of religious knowledge. Several attempts were made to combine the objective manifestation in history in union with the inspired interpretation of religious experience. According to Braaten (1968), the Erlangen School, offered a brilliant synthesis of the

6 For a brief biography see Wallace (19660, p. 163-197). Cf. Also, Thiselton, (1997, p. 528-530).

7 It is worthy of note a change on Barth's position: the early Barth posited revelation in the sphere that he called Urgeschichte (pre-history). Later, however, he not only abandoned his earlier idea of Urgeschichte, but more and more resumed friendly relations with traditional Heilsgeschichte theology. Cf. Braaten, (1968, p. 21) for more details.

8 Bultmann's method can be called "the existentialist flight from history." Established by Bultmann's influence it agrees with the positivist or old liberal school in its understanding of the nature of history and the necessity of using a thoroughgoing critical-historical scientific method in establishing historical facts. "History" consists only of human events. Cf. Ladd, (1966, p. 58).

historical and psychological modes of approach to revelation, which result in the so called Heilsgeschichte hermeneutic school.

The Heilsgeschichtliche School was divided in two motifs: Historical and Experiential. J. C. K. von Hofmann represented more the historical motif (PREUS, 1950)⁹ and F. H. R. von Frank more the experiential motif (PREUS, 1950).¹⁰ Wallace (1966) connects Cullmann with the Erlangen School and states that Cullmann is responsible for elaborating upon the studies of Hofmann and Schlatter. But Dorman says that he has found no evidence to link Cullmann to the Erlangen tradition and gives several evidences to the contrary (DORMAN, 1983, p. 15). He based his arguments on the fact that although Cullmann's view on salvation history was well formed by 1940, he did not use the actual term Heilsgeschichte until 1943, and with some reservations.¹¹ In fact, Cullmann himself denied any dependence on the Erlangen tradition, even though he does recognize that similarities exist, he states: "although in certain details I approach the salvation-historical ideas of Hofmann and Schlatter, nevertheless my basic conception is essentially different from theirs." (CULLMANN, 1967, p. 55). The main attempt of Cullmann's hermeneutic method influenced by Dilthey was to articulate a hermeneutic that accurately reflects the positive relationship he saw between revelation and history.

Is there some kind of inescapable interrelation between theology and history? Are they to be merged in such a way that either history or theology dominates? If so how did he come to realize this relationship? The answer to these questions will present how Cullmann came about with an important distinction between two further concepts, historish and geschichte.

2. HISTORISH AND GESCHICHTE

There are two different moments on Cullmann's hermeneutic method. At first, he believed that the whole New Testament shows the "Spirit of Christ" who is above history. This

9 Preus (1950, p. 311-321) describes how Von Hofmann combined Schleiermacher's insights with religious experience as a starting point to the theological thought, the formgeschichtliche studies, and the Lutheran orthodoxy theology. He tried to find the religious authority on a tripod: (a) Experience of regeneration; (b) History and reality of the church; and (c) Scripture.

10 In the early 90's Heilsgeschichte theology was attacked by the historical-critical exegesis as being anti-Semitic. Cf. (SCHOTTROFF; WACKER, 1996). The basic confusion, though, was that they confused Hans Conzelmann use of the terminology as though as he would adopt the same meaning connect to it by Oscar Cullmann's approach.

11 The first time that Cullmann used the term Heilsgeschichte was in his book *The Early Church* (Cullmann, 1966, pp. 141-162). There were a couple of authors that wrote on Cullmann's thoughts. In Germany, Hermesmann (1979), Schlaudraff (1988), Cullmann prefaced this book. In America there are two, Harsvel (1950), and Dorman (1983). In France, Boutier (1946), and Frisque (1960).

aligns him with Barth who said that revelation was something “wholly other” than humanity, which came to a person from outside of oneself and from outside of all history (supra-history). Cullmann abandoned this concept, since it contradicts his assumption that revelation happened in history. He also believed that one must have an encounter with the “Spirit of Christ” before historical investigation could begin, which is an agreement with Bultmann who contended that people have the *vorverständnis* (pre-understanding) of revelation (DORMAN, 1983).

Is this encounter with the supra-historical Spirit necessary prior to achieving God’s revelation? If so, how could any subsequent investigation be truly historical? These questions asked by Dorman (1983) serve to highlight the basic difference between Cullmann, Barth, and Bultmann. Barth accused Bultmann of going back to the “old road” of Liberalism (BARTH, 1962, p. 62), while Bultmann affirmed that Barth neglected historical study, which demands a *sacrificium intellectus* (BULTMANN, 1955, p. 261). Cullmann’s method attempted to overcome these two faults of Barth and Bultmann. But he did that by appealing to Martin Kähler’s historical Jesus.

Kähler’s distinction between “der sogenannte historische Jesus” (the so-called historical Jesus) and “der geschichtliche, biblische Christus” (the historic biblical Christ) was helpful to Cullmann (LADD, 1971, p. 53). In this way he broke the wall of the “life of Jesus” movement and provided a theological alternative to the problem of faith and history (WOOD, 2005). For Kähler, the *historische Jesus* is only the critical reconstruction of a scholar – a phantom, a figment of historical imagination (KÄHLER, 1969). The *geschichtliche Christ* is the person who actually lived in history. Bultmann changed this distinction so that the *historische Jesus* is the reality of past history who by definition must be an exclusively human non-supernatural figure. The *geschichtliche Christ* is the later Christian interpretation of Jesus as the divine being of the *kerygma*, who is also portrayed in the Gospels (WOOD, 2005).

For Kähler, if the historical Jesus is a figment of the imagination of historical-critical method scholars, the *geschichtliche Christ* – the Christ portrayed in the NT – is what we may call the Jesus of History who possessed full factuality (BRAATEN, 1964). Kähler went further to say that the Christ of the church is the biblical Christ, for the biblical Christ whose picture we have is the picture of an earthly figure who lived in history, whose name was Jesus of Nazareth (LADD, 1971). Cullmann (1967) also recognizes that, for Kähler, the historic biblical Christ is also accurate historically. Having been influenced by Kähler, Cullmann’s *heilsgeschichte* merged into two different positions: one between 1928-1930 and the other after 1931. therefore, it is necessary to consider his hermeneutics and what caused this change

3. THE HEILGESCHICHTLICHE HERMENEUTIC AND THE GEISTESWISSENSCHAFTEN

There is a thesis which says that in each generation a particular theological discipline is elevated to the center of theology by virtue of its impact on the cultural environment (ROBINSON, 1969). If that is true, one could say that a discipline in a particular cultural environment could also influence a theological discipline.

It was Oscar Cullmann himself in his preliminary remarks on the question of hermeneutics who said:

The aim of interpreting New Testament texts is to understand the faith of the first Christians, its origin, its content, and the manner in which it is fixed in the New Testament. The latter would call us to the same faith. It is not wrong to say that the ultimate goal of exegesis is fully attained only when this faith is subsequently achieved by us (CULLMANN, 1967, p. 64-65).

The difficulty arises here. How is this understanding possible without knowing what are the qualities of NT faith? Are they what one is supposed to arrive at by one's interpretation? Cullmann answers this difficulty saying that the hermeneutics of his day has introduced the concept of the so-called "Vorverständnis" (pre-understanding) and includes the person of the exegete right at the beginning. For him, a resigned acknowledgement that our exposition can never be completely free from presupposition is not thought to be enough (THISELTON, 1992).¹² And the idea that the object is deliberately no longer seen alone, but only in relation to the subject in the 'address,' in the 'encounter,' it is natural that hermeneutics now gains a significance that it did not have before, it does not mean that one should ignore the objectivity; without objectivity, it could be impossible excluding the possibility that some source of error exists in the one's interpretation (CULLMANN, 1967, p. 68).

Although Cullmann reacted against Bultmann's concept of 'Vorverständnis,' he differs from Bultmann only at the starting point. Bultmann starts with 'Vorverständnis,' asserting that, in the interest of understanding, 'being claimed' ought to be included right from the beginning

12 Cullmann (1967) argues that the influence of Dilthey, B. Croce, and R. G. Collingwood who dealt with the problems raised by interpreting history, the inclusion of the interpreter's own person in the question brought to the text is raised to an exegetical principle requiring the deliberate abrogation of the distance between subject and object. Cullmann (1967, p. 68) disagrees with this, especially because this is exactly what Bultmann proposed. Cf. Bultmann (1955, p. 324).

in the study of a biblical text.¹³ Cullmann says that it is an undisputed fact that what the Bible proclaims demands a decision in faith from us. He also concludes that it is correct that an exegesis without presuppositions is an illusion CULLMANN, 1967, p. 66). However, faith must exist in constant interaction with history. That is the way to avoid the criticism that one is merely finding in the NT that which one already believes. One's view of history does not lead someone to the affirmation that historical study proves one's faith; it does however point in that direction (LADD, 1971, p. 54). Combining these two elements, objective and subjective, was impossible based on Kant's rationalism. Fortunately, Dilthey's theory in recognizing two kinds of sciences and conceding to it a status of science made it possible to combine these imbricated realities (objectivity and subjectivity) to a certain degree. That is what Cullmann was trying to relate, faith and history, but how did he do this? To understand that, we need to analysis Dilthey's Geisteswissenschaften and his hermeneutic method.

3.1 GEISTESWISSENSCHAFTEN: DILTHEY AND HIS HERMENEUTICS

According to Palmer (1969, p. 106-123), Dilthey's hermeneutic is qualified by experience (Erlebnis), expression (Ausdruck), and understanding (Verstehen). Below it will be shown a short explanation and some thoughts considering Cullmann's hermeneutics and Dilthey. It must be said that only experience (Erlebnis) and understanding (Verstehen) will be considered here, since are related to this paper especially in order to establish some related points between their hermeneutic theory.

3.1.1 Experience (Erlebnis)

Erlebnis refers to what is directly given to individual consciousness and thus has a cognitive function. It reflects a "subjective" response to the world in which it is experienced as pleasurable or not, as having certain intuitively clear spatial and temporal relations and the like (WARNKE, 1987). Erlebnisse (plural), are those experiences seen as a unity hold together by a common meaning (PALMER, 1969); it is around those experiences which an individual life organizes itself, the crucial experiences that orient a person's self-conception and hence life-conduct.

13 For more details about theology as hermeneutics, an especial study on Bultmann's position, cf. Painter (1987). Thiselton (1992, p. 33) affirms that the goal of interpretation according to Dilthey is to come to understand the mind, life-process, and life-world of the text's author.

“Lived Experience” and time are related because the stream of time forms a unity in the present, and therefore has a united meaning which is the smallest entity called experience. Dilthey goes further by saying that one may call each encompassing unity of the parts of life bound together through a common meaning for the course of life an “experience” – even when the several parts are separated from each other by interrupting events (DILTHEY, 1921, p. 86). In other words, Erlebnisse is what forms the center around which the meaning of a particular life-history unfolds and therefore constitutes the basis upon which Dilthey applies the hermeneutic circle to life itself (WARNKE, 1987).

Even though, Cullmann, does not use the word “Erlebnis” he states, “if I wish to understand what faith means, I must know what faith is. Furthermore, I must take into account as an exegete that no interpreter can exclude his own characteristic experience of love or faith” (CULLMANN, 1967, p. 66-67). He implements he points by saying that,

the fact that complete absence of presupposition is impossible must not excuse us from striving for objectivity altogether. On the contrary, a special effort is needed if I am not simply to ascribe my own love experience of a particular kind to the writer of the love-song, who could have had very different experiences. (CULLMANN, 1967, p. 67)

Cullmann himself admits that he is in agreement with what is being asked for by modern hermeneutics, which includes Dilthey. But he claims this to be a second act in the work of exegesis (CULLMANN, 1967). He sums it asserting that

Certainly, the experience of Christ in the Church of today, of which I as an exegete am a member, forms an important presupposition for a legitimate Vorverständnis of New Testament faith. But even on this basis, when I approach the text as an exegete, I may not consider it to be certain that my Church's faith in Christ is in its essence really that of the writers of the New Testament. (CULLMANN, 1967, p. 68)

If one accepts the Heidegger's conceptuality of the Bible, which means that one must give up of the false and outmoded philosophy of separation between subject and object, one cannot distinguish between “objective” saving events and their subjective appropriation in faith (CULLMANN, 1967, p. 69). Is not faith for Paul of such a quality that this distinction belongs to its essence independent of any conceptuality? Does faith for Paul mean believing that someone else has already accomplished the saving work for someone else, precisely because it has been done completely independent of someone else and someone else believing? (CULLMANN, 1967, p. 69). Paul shows the following sequence in Romans 10:17ff:

First revelation through the Word of God (ἀποκάλυψις διὰ ῥήματος Χριστοῦ); second, hearing (ἀκούειν); third, believing (πιστεύειν). ἀκούειν precedes πιστεύειν (CULLMANN, 1967, p. 71).

Cullmann (1967, p. 69) agrees with Bultmann as he says that the divine event, together with its interpretation revealed to the prophets and apostles which belongs in that event, extends a claim to us about which we must make a decision. But he rejected the radical dualism which declares that God cannot be known objectively, as though He is the “wholly other.”¹⁴ This claim aligns human existence with concrete history revealed to humanity, with its sequence of events. In other words, the cognitive aspect of such an encounter is possible because God had encountered the first Christians in history (DORMAN, 1983), and through their experience (Erlebnis) one can have the cognitive aspect which is similar to the key category in Dilthey's hermeneutical theory, that is, “lived experience.” Life represents the shared flow of human activities and experiences which together constitute human experience (DILTHEY, 1927). Cullmann aligns himself with Dilthey's hermeneutic principle that the task of the interpreter is to gain understanding of the other through “re-living” (Nacherleben) the other's experience. It is by participation that we exercise interpretation, by stepping into the other's shoes on the basis of “empathy” (Hineinversetzen) or “transposition” (DILTHEY, 1927, p. 131). By applying Dilthey's principles, Cullmann concludes that “we attempt to understand [Jesus] image where it is accessible to us: in the collective spirit of the faithful” (CULLMANN, 1925, p. 459)

For Cullmann (1967), even though he did not use the term, there are two horizons to consider in hermeneutics: 1) OBJECTIVITY–subjectivity, and 2) SUBJECTIVITY–objectivity. The former is the concrete history revealed to humanity, and it is necessary a neutral study of these events and the correct rendering of the interpretations of these events communicated to humanity. The later is a deeper comprehension of that interpretation of faith, which in that case is a necessary personal act of faith by virtue of which one aligns oneself with the saving events in one's place and time in the same way as the first witnesses did in theirs. In other words Cullmann's hermeneutics excludes the exegete's own person from exegesis and yet at the same time it includes him or her.

Faith and hermeneutics work together since faith must exist in constant interaction with history. This interaction is the way to avoid the criticism that one is merely finding in the NT

14 For Bultmann (1969) asserting that God is “wholly other” and its consequence is that we cannot possibly say anything about God Himself.

that which one already believes. One's view of history does not lead him or her to the affirmation that historical study proves one's faith; it does however point in that direction (LADD, 1971, p. 57). There is a sort of alignment between interpreter and writer in hermeneutics. Cullmann states that "if the decision of faith intended in the New Testament asks us to align ourselves with that sequence of events, then the sequence may not be demythologized, de-historicized, or de-objectified, but taken objectively" (CULLMANN, 1967, p. 70). If that is true, historical meaning involves a 'retroactive' re-alignment with past. It could be seen as the outcome of a narrative structure imposed upon events from a position subsequent to them, in light of events that have been seen to come after them.

Cullmann changes Ranke's historical unifier to find a center unity of meaning as a whole. Ranke posited God as the spectator who sees both the beginning and end of history and therefore understands the role each of its individual parts play in the meaning of the whole. Historical understanding clarifies the individuality of historical epochs by placing them within universal history. In that case, the legitimacy of historical understanding depends upon the degree to which the historian, can approximate God's omniscient point of view by liberating themselves from their own place in history and surveying history as a unified whole (WARNKE, 1987). But this is an appeal to something that it is not under the control of historical research. Thus, Cullman says, "to change Ranke's dictum that every historical epoch is 'immediate to God', in this case it must be said that every epoch in the history of salvation 'is immediate to this mid-point in salvation history'" (CULLMANN, 1967, p. 166). In other words, salvation history is not oriented to the 'beyond' of history, but to a saving event. Cullmann also criticized Barth for not subjecting his theological conclusions to the control of historical research (DORMAN, 1983). In sum, Cullmann's works struggled to establish historical controls for theological interpretations and the event-Jesus (incarnation, death, and resurrection) is essential for his understanding.

3.1.2 Understanding (Verstehen)

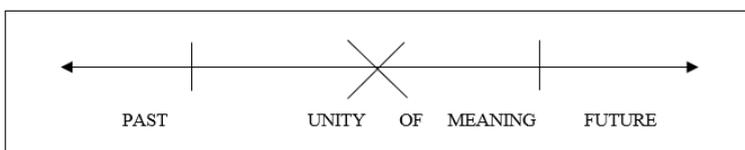
There is no condition to assert that Cullmann's concept of understanding differs or agrees with Dilthey's at all. But Cullmann says that the historical events which are related do Christ should become for us just what they were for the first Christians; they should make us go forth precisely from the contingencies of history in order to make us see how in Jesus Christ heaven has met with earth (CULLMANN, 1925, p. 578). Since heaven has met earth in the Event-Jesus, the knowledge that it is found today is an "immediate objective revela-

tion.” This concept is extremely close to Dilthey’s hermeneutic theory, which we need to consider below.

Gadamer thinks that human beings usually understand one another immediately or they communicate (sich verständnis) until reach an agreement (GADAMER, 2008). While for Gadamer understanding (Verständnis) is first of all agreement (Einverständnis), for Dilthey understanding has the aim of knowing the object and only through understanding are the specifically personal and non-conceptual sides of reality encountered and experience is intrinsically temporal, which is linked with history in the deepest sense of the word, and therefore understanding of experience must also be in commensurately temporal (historical) categories of thought (WARNKE, 1987). Palmer adds an important information about Dilthey’s hermeneutic method, that is, understanding is not a mere act of thought but a transposition and re-experience of the world as another person meets it in lived experience (PALMER, 1969).

A central event bonds to itself two directions to achieve understand of a given meaningful event. To understand the present, one must situate the present in the horizon of past and future. In Dilthey’s conception, understanding and experience spiral around one another. New experiences revise the way in which the past is understood and the future anticipated; at the same time, those experiences are interpreted in the context of an understanding of past and future (WARNKE, 1987). Roughly drawing, it may be illustrated by the following chart.

4. Dilthey’s Hermeneutical Circle

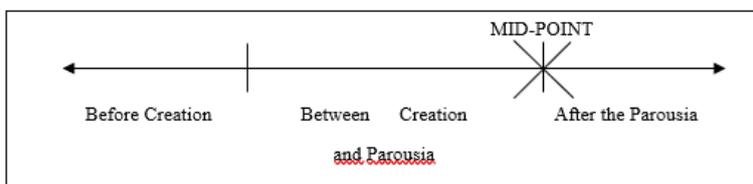


Experience in its unit of meaning tends to reach out and encompass both recollection of the past and anticipation of the future in the total context of “meaning.” Meaning cannot be considered except in terms of expectation which points to the future. The past and the future, then, form a structural unity with the presentness of all experience, and thus temporal context is the inescapable horizon within which any perception in the present is interpreted (WARNKE, 1987, p. 109-110). What is the formulation on how we understand that impacted Cull-

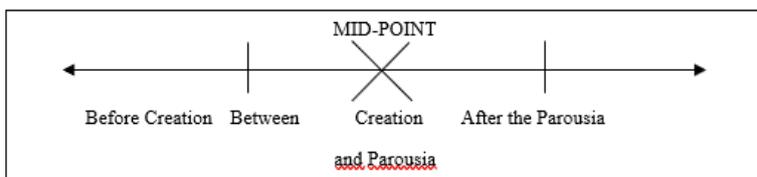
mann's theology. The Theology of Heilsgeschichte understood revelation as occurred in the redemptive acts of God in the "sacred history." For him salvation is bound up with a continuous (fortlaufendes) progression of events (Zeitgeschehen), involving past, present, and future; and the central point (geschichtliche Tatsache der Mitte) of this developing line of salvation (Heilslinie) is the death and resurrection of Jesus Christ (CULLMANN, 1951, p. 22-23).

Primitive Christianity's consideration of history concentrates primarily upon a definite number of events in a quite particular sort, of which some happen before while others will happen after Christ. Christ is the mid-point and meaning only for Heilsgeschichte which is presented as a connected history (CULLMANN, 1951, p. 20). There is a hermeneutical circle which gives meaning to the whole. The whole receives its definition from the parts, and reciprocally, the parts can only be understood in reference to a whole. For Dilthey the crucial term is "meaning": meaning is what understanding grasps in the essential reciprocal interaction of the whole and the parts. It is a relationship of whole to parts seen by interpreters from a given standpoint, at a given time, for a given combination of parts (PALMER, 1969, p. 118-119). For Cullmann what gives "meaning" to the whole and to the parts is the mid-point (Christ). The point of time in all history, either past or future, that should have most meaning for the Christian, is the powerful fact of the resurrection of Christ (CULLMANN, 1951). He illustrated this point by the following drawing:

Judaism:



Christianity:



The mid-point of this line, the coming of Messiah, was for the Jews' future; for the Christian, it is past; and so, while the lines are the same for Jew and Christian, the *Mitte* is different for each. The central point of the New Testament is that the resurrection of Christ has brought a new division into the Jewish view of history (CULLMANN, 1951, p. 82). Cullmann notes that

the twofold division [the present age and the age to come] has been changed by Christ. The second section ("between Creation and Parousia") is now split in two. As far as the twofold division is concerned, the part that follows the mid-point already belongs to the new age, although according to the still existing threefold division the third section, that is, the final period beginning with the Parousia, not yet come. (CULLMANN, 1951, p. 83)

The assumption is that history and time are "the essence" of the New Testament message, the point of time in all history, either past or future should have the unity of meaning for the Christian. This meaning is found in the Christ-Event which is the mid-point of the time. Dorman (1983, p. 44) asserts that for Cullmann, a theological or philosophical rule of faith are not necessarily connected with historical investigation. So, one must look at the understanding of Christian faith, for it is there that one finds a historical control for interpreting the New Testament, in the form of a historically based faith which is the experience of object (history) through sensations (faith). This similar to what Dilthey asserts, since for him, we always understand from within our own horizon, which is part of the hermeneutical circle, also we understand by constant reference to our experience. The methodological task therefore is to find viable modes of interaction of one's own horizon with that of the text (PALMER, 1969, p. 121). Cullmann (1925, p. 523) follows in this same line as he embraces the idea that a reconstruction of the gospel as tradition-history would enable better understanding of both the objective (cognitive) and subjective (experience) aspects of the faith of the early church through historical investigation. In other words, *fides quaerens intellectum* (faith which seeks for understanding).

There is one point where Cullmann clearly severs from Dilthey's hermeneutics. Dilthey does not see meaning as fixe and firm. For him, meaning is historical, and he concludes that because of this it changes throughout the time; it is a matter of relationship, always related to a perspective from which events are seen (PALMER, 1969, p. 119). Cullmann's reinterpretation never happens in such a way that an earlier account is disputed. Instead, certain aspects of the earlier account which were previously unnoticed now come to light by virtue of the new revelation (CULLMANN, 1967, p. 88)). Yet at the same time, the decisive event (*geschicht-*

liche Tatsache der Mitte) and the rule of the whole salvation history are the unique paradigm to reinterpret the others events, including the secular history (CULLMANN, 1951, p. 99). In other words, Jesus is the mid-point and meaning only for "Biblical History," which is presented as a connected history compared with general History. Thus, even from this viewpoint there remains wide room for the historian to carry on his particular task of organizing and investigating general history (CULLMANN, 1951, p. 20).

Gadamer accused Dilthey of having followed the Historical School in conceiving of the "social-historical world" as a text and the aim of understanding as a "reproduction of an original production" (WARNKE, 1987, p. 32).¹⁵ How does one know when one has appropriated legitimate lessons from one's experience or interpreted it correctly? Cullmann answers this question admitting that he uses a circular procedure. He states, "circular procedure what I believe I have gained in understanding, the New Testament faith must always be examined anew in the light of the text" (CULLMANN, 1967, p. 72). This is not mere theoretical wishful-thinking, for the philological historical-critical method is available for everyone. Thus, inasmuch as one takes New Testament faith seriously as faith in events, one must recognize the importance of historical critical research (CULLMANN, 1967, p. 73).

CONCLUSION

Hermeneutics developed through two different ways both philosophically and theologically. On the philosophical ground Immanuel Kant and Wilhelm Dilthey are two of the most important figures. The former for having founded the Naturwissenschaften; the later for having presented the basis of the Geisteswissenschaften. Theologically, it is found in two extremes: Theological Liberalism - anti-supernaturalism, and Dialectical Theology – a jump out of history.

This paper presented the hypothesis that Cullmann's hermeneutics are marked by the struggle to find a historical control to the investigation of theology. If it is not consciously influenced by Dilthey's Hermeneutics Theory, Cullmann seems to be influenced indirectly by him to establish an intermediate position between those two theologies, liberalism (Kantian) and dialecticism (Heideggerian).

¹⁵ Some Catholics criticized Cullmann accusing him of having fallen into the historical positivism of not having taken transcendence into account. Cf. Cullmann. 1967, p. 15). This accusation was made by Frisque (1960, p. 206).

Dialectical Theology focused on the ontological difference between God and humanity. Cullmann's methodology sought for accurate historical investigation. Dialectical Hermeneutics saw revelation as personal and non-cognitive. Cullmann rejected this concept of revelation as a Kantian heritage that created a wedge between faith and knowledge. While Theological Liberalism locked God into the earth, Dialectical Theology concentrated on the vertical gap between God and history. Cullmann on the other hand sought to bridge the horizontal gap in the line of time by defining the biblical message. Only Dilthey could have furnished such a condition since he liberated science of Kant's postulates.

One of the most important concepts of Dilthey's theory was defined as *Erlebnis* (lived experience). *Erlebnis* is the unity held together by a common meaning even when the various parts are separated from each other by interrupting events. The subjective and objective are not applied to persons and opinion but to sensation. Thus, every living subject is necessarily subjective in all their experience which is twofold: experience of subject (particular inner sensation) and experience of object (shared experience). Cullmann realized a New Testament and Church History professor that any view of God's revealing Himself through history would need a hermeneutic, which deals with an objective understanding. This understanding is made by testing one's subjective impression (*Vorstehen* through *Erlebnis*) so as to arrive at a correct knowledge of an object (events historically accessible).

For Dilthey, understanding has the aim of knowing the object, and only through understanding are the specifically personal and non-conceptual sides of reality encountered and experienced as intrinsically temporal. To understand the present, one must situate the present in the horizon of past and future. Experience in its unit of meaning tends to reach out and encompass both recollection of the past and anticipation of the future in the total context of "meaning." Meaning cannot be considered, except in terms of expectation which points to the future. The past and the future, then, form a structural unity with the present of all experience, and thus temporal context is the inescapable horizon within which any perception in the present is interpreted.

It was impossible to couple these two elements, objective and subjective, based on Kant's rationalism. Fortunately, Dilthey's theory in recognizing two kinds of sciences and conceding to it a status of science made possible to combine to a certain degree objectivity and subjectivity. Lived Experience or *Erlebnis* and time are related in which the stream of time forms a unity in the present, because it has a unitary meaning which is the smallest entity called experience.

Cullmann's and Dilthey's hermeneutics are an invitation to re-alignment. Cullmann says that if the decision of faith intended in the New Testament asks us to align ourselves that is what we have to do rather than demythologized, de-historicized, or de-objectified. If it is true, historical meaning involves a 'retroactive' re-alignment of the past.

For Cullmann, if one wishes to understand what faith means, one must know what faith is. Furthermore, it must be taken into account as an exegete that no interpreter can exclude his own characteristic experience of faith. Thus, a special effort is needed if one is not simply to ascribe one's own experience of a particular kind to a particular writer who could have had very different experiences.

OBJECTIVITY–subjectivity, and SUBJECTIVITY–objectivity plays an important role in Cullmann's hermeneutics. The former is concrete history revealed to us, but we need a neutral study of these events and the correct rendering of the interpretations of these events communicated to humanity by another. The latter is a deeper comprehension of that interpretation of faith, which in that case is a necessary personal act of faith by virtue of which one aligns oneself with the saving events in one's place and time in the same path as the first witnesses did in theirs, but it is necessary a strong scientific method to control and to avoid possible errors. Thus, Cullmann's hermeneutics exclude the exegete's own person from exegesis and yet at the same time it includes him or her.

Although Cullmann based some points on Dilthey's hermeneutics, he clearly severs from Dilthey hermeneutics clearly in respect of instability of meaning. Cullmann would agree with Hirsch's concept of "meaning" which is that which is represented by a text and what the author meant by his use of a particular sign sequence. "Significance," on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception or a situation, or indeed anything imaginable.

It must be recognized that Cullmann had no philosophical concerns when he declares his hermeneutical concepts. The main questions that concerned him were what does the New Testament mean? And then asking: what does it mean for me. However, it should also be in some degree recognized that history was the foundation for his Heilsgeschichtliche Hermeneutics.

REFERENCES

BALTENSWEILER, Heinrich. et al. **Neues Testament und Geschichte**. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Zürich: Theologischer Verlag, 1972.

BARTH, Karl. **Rudolf Bultmann: An Attempt to Understand Him**. Kerygma and Myth. Vol 2. Ed. Hans –Werner Bartsch. Trans. Reginald H. Fuller. London: S.P. C.K, 1962.

_____. **The Epistle to the Romans**. London: Oxford University Press, 1933.

BRAATEN, Carl E. **History and hermeneutics**. New directions in theology today, 2. London: Lutterworth, 1968.

_____. Martin Kähler on the Historic Biblical Christ. In: BRAATEN, Carl E; HARRISVILLE, Roy A. **The Historic Jesus and the Kerygmatic Christ**. New York: Abingdon, 1964.

BRÄNDLE, Rudolf, et al. **Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann = De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement o ecuménique**. Theologische Zeitschrift, Jg. 57, H. 3. Basel: Reinhardt, 2002.

BOUTIER, M. **L'oeuvre d'Oscar Cullmann**. Foi et Vie, 44 (1946). 819-831.

BULTMANN, Rudolf Karl. **Theology of the New Testament**. New York: Scribner, 1951.

_____. **Faith and Understanding**. Vol 2. Ed. Robert W. Funk. Trans. Louise Pettibone Smith. London: SCM Press, 1969.

_____. **Theology of the New Testament**. Vol.2. London: S.C.M., 1983.

_____. The Problem of Hermeneutics. In: **Essays: Philosophical and Theological II**. Trans. J. C. G. Grieg. New York: Macmillan, 1955.

BUTTRICK, George A. **Interpreter's Dictionary of the Bible**. [S.l.]: Abingdon Press, 1976.

CULLMANN, Oscar. **Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History.** London: SCM Press Ltd, 1951.

_____. **Études de Théologie Biblique.** Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968.

_____. **Salvation in History.** New York: Harper & Row, 1967.

_____. **Les récente étude sur la formation de la tradition evangelique.** Revue d'histoire et de philophilosophie religieuse. 5, 1925. 564-570.

_____. **The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology.** Philadelphia: Westminster Press, 1966.

CULLMANN, Oscar; CHRIST, Felix. Oikonomia. **Heilgeschichte als Thema der Theologie.** Hamburg-Bergstedt: Reich, 1967.

DILTHEY, Wilhelm. **Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften.** Vol 5. Die Geistige Welt. Einleitung in die philosophie des Lebens. Leipzig and Berlin: Berlin: Teubner, 1927.

_____. **Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften.** Vol 7. Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften. Leipzig and Berlin: Teubner, 1927.

_____. **Introducción a las Ciencias del Espíritu.** Trans. Julián Marias. Madrid: Alianza, 1980.

DORMAN, Theodore Martin. **The Hermeneutics of Oscar Cullmann.** Ann Arbor, Mich: University Microfilms International, 1983.

FORD, David. **The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century.** Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, 1997.

FRANCE, M. Boutier. **“L’oeuvre d’Oscar Cullmann,”** Foi et Vie, 44. 1946.

FRISQUE, J. **Oscar Cullmann: Une theologie de l’histoire du salut.** 1960.

GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. Trans. By Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad Publishing, 1989.

GRONDIN, Jean. **Introduction to Philosophical Hermeneutics**. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven: Yale University Press, 1994.

HARSVEL, E. **The Theology of Oscar Cullmann (unpublished thesis)**. Union theological Seminary, New York), 1950.

HERMESMANN, Hans-Georg. Ziet und Heils. **Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte**. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1979.

HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1967.

PAINTER, John. **Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus**. Sheffield: The Almond Press, 1987.

KÄHLER, Martin. **The so-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ**. Trans. Carl E. Baaten. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

KANT, Immanuel. **Religion Within the Limits of Reason Alone**. New York: Harper, 1960.

LADD, George E. **Jesus Christ and History**. Chicago: Inter-Varsity Press, 1963.

_____. **A Theology of the New Testament**. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1994.

_____. **Search Perspective**". Interpretation, 25 (1971). 41-62.

LEINIZ, Gottfried Wilhelm. **Les principes de la philosophie ou la Monadologie**. Philosophische Schriften. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

MERRIGAN, Terrence. **"For Us and for Our Salvation": The Notion of Salvation History in the Contemporary Theology of Religions**". Irish Theological Quarterly. 64, 1999. 339-348.

PAINTER, John. **Theology as Hermeneutics**: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus. Historic texts and interpreters in Biblical scholarship, 4. Sheffield: Almond, 1987.

PALMER, Richard E. **Hermeneutics**: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston [Ill.]: Northwestern University Press, 1969.

PREUS, Christian. "The Contemporary Relevance of von Hofmann's Hermeneutical Principles," *Interpretation*, vol.4, 1950. 311-321.

RAMM, Bernard L. **Protestant Biblical Interpretation**: a textbook of hermeneutics for conservative Protestants. Sendai: Seisho Tosho Kankokai, 1956.

ROBINSON, James M. **The historicity of biblical language**. Ed. ANDERSON, Bernhard W. *The Old Testament and Christian Faith*. New York: Herder, 1969.

SALM, Celestine Luke. **Studies in Salvation History**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964.

SCHLAUDRAFF, Karl-Heinz. **Heil als Geschichte?**: die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 29. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

SCHOTTROFF, Luise, and Marie-Theres Wacker. **Von der Wurzel getragen**: christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus. Leiden: E.J. Brill, 1996.

THISELTON, Anthony C. **Thiselton on Hermeneutics**: Collected Works with New Essays. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub, 2006.

_____. **New Horizon in Hermeneutics**. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Wallace, David. "Oscar Cullmann". In: Hughes, Philip Edgcumbe. **Creative Minds in Contemporary Theology**: A Guidebook to the Principal Teachings of Karl Barth, G.C. Berkouwer, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann, James Denney, C.H. Dodd,

Herman Dooyeweerd, P.T. Forsyth, Charles Gore, Reinhold Niebuhr, Pierre Teilhard De Chardin, and Paul Tillich. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

WARNKE, Georgia. **Gadamer**: Hermeneutics, Tradition, and Reason. Key contemporary thinkers. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1987.

WOOD, Laurence W. **Theology as History and Hermeneutics**: A Post-Critical Conversation with Contemporary Theology. Lexington, KY: 2005.

_____. **God and History**: The dialectical tension of faith and history in modern thought. Lexington, KY: Emeth Press, 2005.

YARBROUGH, Robert W. **The Salvation Historical Fallacy?**: Reassessing the History of New Testament Theology. History of biblical interpretation series, 2. Leiden: Deo Pub, 2004.

O EVENTO JESUS CRISTO: O DEUS QUE SE FEZ HISTÓRIA E A REDENÇÃO DO CORPO AO COSMOS

The Jesus Christ event: the God who became history and the redemption of the body from the cosmos

Wallace Alexander A. Cruz*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2573165163903294>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.155>

RESUMO: O objetivo deste artigo é uma análise do evento Jesus Cristo. De modo mais delimitado, objetivamos mostrar o evento Jesus Cristo como a) uma historicização de Deus, isto é, o mistério da Encarnação como uma presentificação de Deus na história humana, b) a teologia da criação como protologia da teologia da Encarnação, ou seja, que na teologia criacional já identificamos elementos que aludem ao Verbo Eterno que se encarnaria no mundo, c) a Encarnação como supra summum do amor de Deus à criação e, d) a necessidade de uma modificação na nossa compreensão escatológica: de uma escatologia antropocêntrica a uma cosmotal. Como caminho metodológico, recorremos a uma análise bibliográfica fundamentada na Sagrada Escritura e nas Constituições Dogmáticas Lumen Gentium e Gaudium et Spes, do Concílio Vaticano II, estabelecendo diálogo com teólogos católicos e protestantes que se puseram a pensar nas questões inerentes à temática que problematizamos.

Palavras-chave: Criação; Encarnação; Redenção; Escatologia; Jesus Cristo.

ABSTRACT: The aim of this paper is an analysis of the event Jesus Christ. More specifically, we aim to show the event Jesus Christ as a) a historicization of God, that is, the mystery of the incarnation as a presentification of God in human history, b) creation theology as protology of the theology of the incarnation, that is, that in creation theology we already identify elements that allude to the Eternal Word who would become incarnate in the world, c) the incarnation as the supra summum of God's love for creation, d) the need for a modification in our eschatological understanding: from an anthropocentric eschatology to a cosmotal one. As a methodological path we resort to a bibliographical analysis based on Holy Scripture, on the documents of the Second Vatican Council, establishing dialogues with Catholic and Protestant theologians who have set themselves to think about the questions inherent to the theme we problematize.

Keywords: Creation; Incarnation. Redemption; Eschatology; Jesus Christ.

* Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte/MG (Bolsista CAPES/PROEX). Mestre em Filosofia pela mesma instituição e Licenciado em História pela PUC-MINAS. Como grandes temas de pesquisa do autor estão "o seguimento de Jesus Cristo e suas implicações sociais" e "o existencialismo cristão e a subjetividade da fé". Tem se debruçado sobre a filosofia e teologia de Søren Kierkegaard e Dietrich Bonhoeffer. É um teólogo protestante em abertura ao diálogo ecumênico. E-mail: professorwalacealexander@yahoo.com.

INTRODUÇÃO

“Sem o corpo, a alma de um homem não goza”

Adélia Prado

O evento Jesus Cristo é um marco cardinal na história humana. Na perspectiva da fé cristã, sua pessoa é o centro da história e a totalidade da criação orbita em torno do mistério que o envolve. São Paulo apontou que “a partir dele, por ele, para ele tudo existe” (Rm 11.36). Logo, a teologia da criação é uma protologia do mistério da Encarnação. O escândalo do *querigma* cristão é precisamente a irrupção de Deus no tempo, portanto, sua historicização na pessoa de Jesus Cristo. A reflexão sobre a criação e sua interrelação com a Encarnação e a redenção, portanto, urge necessária. Pois, é a partir da compreensão do mistério inerente à revelação cristã, que o seguimento de Jesus Cristo interpela o cristão ao seu dever de ser-agir na sociedade.

1. FÉ E HISTORICIDADE

A inquietude é um dado constitutivo da condição humana. O assombro do cosmos nos provoca espanto, estranhamento, tremor e uma introspecção que busca respostas. As perguntas balizadoras da filosofia são as perguntas demarcadoras da própria existência humana. No cristão, as angústias não são silenciadas, pelo contrário, a fé nos interpela, nos provoca, nos insere nas questões mais dramáticas da vida humana, urge também reflexões e respostas. A fé cristã não é covarde, não é omissa, não é fugitiva. Crer não é um escapismo diante do desespero existencial, ao contrário, a fé nos encaminha ao enfrentamento das questões mais profundas e delicadas da vida.

A fé cristã não é um quarto escuro onde o crente se esconde atemorizado; é uma luz que se acende nos túneis obscuros, entre os escombros da vida e nos “abre o entendimento para que compreendamos” (cf. Lc 24:45). É sob as luzes da fé que o cristão admite ser interpelado pelas questões pulsantes no mundo; mas também, o cristão interpela e interpreta o mundo. Mais que isto, na fé, o cristão se compromete com a realidade do mundo, com a materialidade da vida, entendendo a graça como histórica e materializada no mundo, a partir da Encarnação.

Para o ser-existir da fé, o evento Jesus Cristo é a decodificação do mistério que nos causa estranhamento diante das perguntas pelas *origens*, pelo *transcorrer*, pelo *sentido*, e pelo *destino* da existência. Isto está fundamentado na convicção cristã de que Deus é um

fato histórico. Perde-se nos anais dos tempos as origens de uma mentalidade espiritualista e espiritualizante que dicotomiza Deus e mundo, no sentido de que aquele estivesse inteiramente ausente, distante e indiferente ao mundo. Logo, Deus e mundo não se irmanam, nem se comungam, não se interrelacionam. Assim, para esta corrente de espiritualidade cuja notoriedade ganhou maior repercussão nos múltiplos gnosticismos, o encontro de Deus estaria na superação do mundo.

Não é o que anuncia a fé cristã. Aliás, desde a tradição judaica se nega a demonização do mundo porque “no princípio criou Deus o céu e a terra” (Gn 1:1). Isto implica que o mundo é coisa de Deus. Não se pode diabolizar o que tem em Deus mesmo sua origem e mais que isto, especialmente, sua sustentação e atuação. Segundo o Salmo “do Senhor é a terra” (Sl 24:1). Os avanços tecnológicos no campo da Astronomia nos provocam progressivamente um sentimento de espanto e maravilhamento diante da magnitude do universo, que na nossa perspectiva tão limitada, parece como que infinito em sua extensão. Fala-se em bilhões de planetas, astros, sóis etc. e no horizonte dessa imensidão que nos apequena, quis Deus nosso pálido ponto azul, como lugar da realização da história da salvação.

Lemos a criação sob a luz da Encarnação. Que significa isto? Que o evento Jesus Cristo é a irrupção de Deus na história. Nele, a totalidade da criação se origina e, portanto, se sustenta (cf. Cl 1:15-17). Assim, a criação, em sentido mais profundo, não foi articulada como construção para o palco da existência humana, mas da encarnação do Verbo Eterno, o *Logos* aludido no prólogo do Evangelho Segundo São João. A teologia da criação, portanto, é em germen uma teologia da Encarnação, pois aponta para Jesus Cristo.

A fé cristã é “escândalo para judeus e loucura para gentios” (1Co 1:23) porque em seu *múnus* está o querigma que anuncia Deus que se fez homem. Não se diz que Deus é homem, nem que o homem é Deus. Mas que o Deus totalmente Outro, transcendente, onipotente e onisciente entrou para a história humana, que é, na realidade, a própria história divina, porque é Deus mesmo que a origina. Na contramão de uma espiritualidade que olha para o céu na espera de vislumbrar Deus, a fé cristã afirma que Deus olhou para a terra e quis comungar com os homens.

Em Jesus Cristo, Deus entrou para a história de modo pleno e definitivo. Ao fazer-se humano, Deus se fez histórico. O ser humano é histórico porque está inserido na temporalidade, na finitude, na miserabilidade, na precariedade que perpassa nossa condição. Ser humano não é abstrato. É concretude; nossos pés estão fincados no aqui e agora; lidamos com os medos mais aterrorizadores que, por vezes, escondemos no íntimo. Sentimos as

angústias que nos torturam e na dimensão mais social, muitos lidam com o desabrigo, a insegurança, o abandono, a fome, as impossibilidades do encontro de sua dignidade, vivendo como sub-humanos ou mesmo indigentes.

Segundo o hino cristológico da Carta aos Filipenses, na Encarnação Deus “esvaziou-se e se fez servo” (Fp 2:6-9). Não há passibilidade no Deus anunciado pelo *querigma* cristão. Ele se fez “carne” (cf. Jo 1:14), e no amor gratuito e ofertório que queria também estabelecer-se como *novo paradigma existencial*, ele sentiu íntima compaixão (cf. Mt 14:14; Lc 7:13). A soteriologia cristã não fala sobre um Deus que nos resgata em-si somente, mas como um em-nós ou se preferir, um *conosco* (cf. Is 7:14). Que dizer, Deus não nos salva *de lá*, o evento salvífico acontece *cá*. A despeito da sua origem evidentemente supra-histórica e transcendente, sua efetivação se dá na *crux*. Logo, a salvação se torna intra-histórica porque Deus entra para a história.

Na Encarnação lidamos com a historicidade de Deus. Ele que é, por natureza, eterno, incausado, inoriginado, atemporal e, portanto, a-histórico, se historiza ao “nascer” (cf. Mt 2:1ss). Em Jesus Cristo, Deus é Emanuel, como anunciara a literatura profética, é Deus conosco, Deus dentro de nós. A *Gaudium et Spes* anuncia “o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a” (VATICANO II, 2021, p. 581).

M.D. Chenu fala de uma “fé realista na Encarnação” (CHENU, 1969). Isto nos aponta a necessidade de um dinamismo na nossa convicção enquanto cristãos, quer dizer, a Encarnação fala da realidade de um Deus que se torna real na história humana. Portanto, não lidamos com uma abstração filosófica, mas com uma verdade que foi corporificada no mundo. Então, nossa fé se situa na dialética transcendência-imanência; infinito-finito; eternidade-temporalidade; ou seja, no mistério da Encarnação as dicotomias são superadas, e a experiência da fé se imiscui para um novo horizonte que em Jesus Cristo é inaugurado: o paradoxo.

O cristão sente-se autorizado a falar de Deus, exatamente porque está perpassado pelo paradoxo como dimensão inteiramente constitutiva da sua fé. Quer dizer, fala-se enquanto ser humano de Deus porque Deus se fez ser humano. No evento Jesus Cristo, o querigma cristão anuncia que transpomos a autocomunicação de Deus que “muitas vezes e de muitas formas [...] falou no passado a nossos pais por meio dos profetas” (Hb 1:1s), eis a novidade da fé cristã, a Palavra outrora anunciada, agora não é apenas anúncio, mas En-

carnação. A autocomunicação de Deus não é mais mediada, em Jesus Cristo a autocomunicação é autorrevelação no mistério da Encarnação. Nele “ouvimos [...]contemplamos [...]e tocamos a Palavra da Vida” (cf. 1Jo 1:1). No evento Jesus Cristo, Deus não apenas fala *na* história, mas se encarna e se torna história.

2. ENCARNAÇÃO COMO *SUPRA SUMMUM* DA AMOROSIDADE DE DEUS

Na Encarnação o mistério do amor está revelado em seu sentido mais profundo. São João afirmou que “Deus é amor” (1 Jo 4:8). Na fé cristã, Deus é uma comunidade em eterna amorosidade. Um Deus em três Pessoas distintas; a unidade na pluralidade, a pluralidade na unidade (cf. Concílio de Calcedônia). Deus não é a solidão de uma Pessoa, mas a comunhão de Três. Em comunhão eterna porque não se pode situar ou encontrar um início; dentro dessa comunhão, em sua vida íntima há uma concentração reveladora de amor cuja descrição escapa à capacidade humana.

Mas, o Deus Uno e Trino não estava fechado nesta comunhão eterna. Não era uma concentração de amor fechada em si mesmo. A despeito da ausência de necessidade, pois em Deus não há qualquer necessidade, mas sua soberana e livre vontade quis irradiar os raios penetrantes dessa amorosidade. Além disto, o Deus que é amor, revelou-se também um Deus *em saída*. Isto significa que o amor nunca é fechado, mas uma abertura infinita, uma fonte geradora e acolhedora, uma irradiação interminável e incansável porque está sempre à nossa procura (cf. Lc 15:1ss).

A Encarnação é a revelação do amor em seu *supra summum*. O querigma cristão, portanto, contesta as imagens elaboradas sobre Deus como um ser indiferente, quer dizer, não há impassibilidade em Deus. Contra as ideias de um Deus que criou e deixou sua criação lançada à própria sorte, ou, àquela iluminista ideia de um Deus mecanicista, que não se ocupa com sua criatura, que não se importa com os rumos que suas decisões deflagram, sob as luzes do evangelho constatamos o Deus cuja amorosidade, na liberdade soberana que o caracteriza, está (pre)ocupado com sua criação.

A amorosidade de Deus se constata de múltiplas formas. Os vestígios de sua bondade estão sobejamente espalhados pela criação. O Eclesiastes pondera que sua generosidade está abençoando bons e maus (cf. Ec 9:1ss), por isso é graça e não mérito. Não há uma seletividade excludente em Deus. O querigma cristão anuncia que “Deus amou o mundo” (Jo 3.16). Segundo São Paulo, Deus manifesta sua graça a todos os homens, porque quer que todos os homens sejam salvos (cf. Tt 2:11; 1Tm 2:4). Luis Ladaria pondera que “[...] a

vontade salvífica de Deus abrange todos os homens [...] a oferta de graça em Cristo é feita a cada homem, ainda que não possamos saber exatamente o modo como é feita” (LADARIA, 2016, p. 104-105). Jesus Cristo é “a luz que ilumina a todo homem” (1Jo 1:9), e quer atrair todos a si (cf. Jo 12:32). Isto não implica em admitir necessariamente a salvação universal de todos os homens, mas que a graça divina, de modos múltiplos e misteriosos irradia seus raios a todos os homens, possibilitando-os a responderem sim ou não ao seu convite de salvação. No Deus que é amor não há “acepção de pessoas” (Rm 2:11). O amor é indiferente à indiferença. É sob o prisma deste contexto, que precisamos refletir sobre a tragicidade do pecado, e a superabundante graça de Deus que se revela na Encarnação; no mistério da redenção.

3. PECADO E TRAGÉDIA HUMANA

O pecado foi a grande tragédia da história humana. É verdade que não carecemos do pecado como pressuposto para entender a amorosidade de Deus, porque antes mesmo da redenção, a própria criação já é testemunha e evidência deste amor. No ato criador já estava contido uma irrupção de graça, bondade e generosidade. Segundo a narrativa do Gênesis tudo que Deus criou era bom porque estava imbricado da própria bondade do criador (Gn 1:4ss). Todavia, na tragicidade do pecado, temos uma prova ainda mais cabal de que a resposta de Deus à miséria humana, confirma a magnitude deste amor que se revelou no evento Jesus Cristo.

Mas o que é isto, o pecado? A narrativa sobre o pecado está no Gênesis 3:1ss. A discussão sobre a fatualidade do acontecimento tal como está contido na narrativa do Gênesis, está superado na reflexão teológica acadêmica (LADARIA, 2016). O que nos importa é o real sentido imbricado na narrativa; o que ela de fato, quer apontar ou revelar. Como evento originário e, portanto, originado e constatado na existencialidade humana, o que realmente implica o pecado? A Sagrada Escritura acusa o pecado de ser não apenas, como tornou-se predominante no transcorrer dos séculos na tradição cristã, *quebra de mandamentos*.

Essa perspectiva que identifica o pecado apenas no âmbito normativo-jurídico é reducionista. O pecado tem implicações muito mais profundas, logo, nos interpela de modo muito mais acentuado. E o principal, revela o mistério da Encarnação e da redenção como eventos cuja dimensão nos coloca em uma condição de temor, tremor e devoção muito maiores, diante de Deus, por seu amor revelado no evento Jesus Cristo.

Søren Kierkegaard, sob o pseudônimo Anti-Climacus, nos oferece uma reflexão sólida sobre o pecado na obra *O desespero humano (A Doença Mortal)*. Segundo o autor, o pecado significa uma radical separação ontológica de Deus (KIERKEGAARD, 2010). Esta perspectiva tem fundamentação na Sagrada Escritura, como indica Isaías 59:1 “[...] são as vossas culpas que se interpõem entre vós e o vosso Deus; são vossos pecados que vos ocultam seu rosto”. Na raiz do pecado originário não está a desobediência de um mandamento de Deus (ato segundo), mas a própria decisão de divorciar-se de Deus (ato primeiro).

A tragicidade do pecado está na recusa de Deus como fundamento do ser humano, que nesta recusa, pode questionar-se pela autenticidade do seu próprio *ser*. Wilhelm Sell pondera que “a maior característica do pecado é a prática da descentralização de Deus do mundo e das experiências humanas” (BONHOEFFER, 2020, p. 10). O pecado é a recusa de Deus, mas não em teor filosófico ou teórico, não é o ateísmo enquanto tentativa de demonstração lógica da inexistência de Deus. Mas, é a própria recusa do existir de Deus que libera o homem para ceder à primeira tentação, a saber, o “sereis como Deus” (Gn 3:4s). Luis F. Ladaria pondera “[...] em que consiste o pecado do homem: em querer ser como Deus, na sua autossuficiência que recusa o dom do Senhor” (LADARIA, 2016, p. 87)

A tragicidade do pecado pode ser identificada de modo tríplice: é um rompimento com Deus, consigo mesmo e com o próximo. Kierkegaard observa que o pecador é, em sentido mais profundo, aquele que nega Deus como fundamento do seu existir (KIERKEGAARD, 2010); ele quer, na recusa em ser a imagem de Deus (Gn 2:7), construir-se sem nenhum referencial absoluto. Na ilustração da expulsão do Éden (Gn 3:23-24) lidamos com o ser humano que não quer o jardim da comunhão, quer a aventura (ou desventura) de sair errante pelo mundo construindo suas “Babéis” (Gn 11:1ss).

O ser humano, portanto, renega o ser criação de Deus. Quer, como se tivesse surgido do nada, ele mesmo quer inventar-se como que do nada. Todavia, tem uma dependência ontológica de Deus, pois, criado por Deus, não pode realizar-se plenamente sozinho. Este ser humano quer o que Santo Agostinho denominava de liberdade de fugitivo (SANTO AGOSTINHO, 2017). Sem Deus como fundamento absoluto que lhe sustenta e promove o sentido último do existir, está imiscuído no vazio de suas efemeridades. Mas não se detém aí os desdobramentos trágicos do pecado.

Na narrativa do Gn 3:1ss, o homem em conflito com Deus e consigo entra em tensão com o outro. Adão rivaliza com Eva (Gn 3:12), Caim com Abel (Gn 4:6ss); e o transcorrer da história bíblica e extrabíblica mostra os desdobramentos cada vez mais abrangentes dessa

separação do *eu* com o *outro* nas divisões, separações e guerras que eclodiram e ainda eclodem. O pecado subverte a comunhão, propulsiona a separação, acentua a indiferença. Se no evento Jesus Cristo o homem redimido é conduzido pela solidariedade, no pecado não há solidariedade. O humano não é reconhecido e admitido enquanto *ser*, mas é objetificado, coisificado. Perde-se a concepção do outro enquanto “irmão, próximo, semelhante” (Mt 18:15; Rm 14:10; 1Jo 3:12), categorias imbricadas do espírito do evangelho.

Deve-se notar como Caim foi interpelado por Deus “onde está teu irmão Abel?” (Gn 3:9). Esta narrativa nos indica o *outro* como lugar teológico. A espiritualidade judaica que é continuada, renovada e expandida no Cristianismo, requer responsabilidade com o *outro*. Exige o dever e o cuidado com aquele que nos é posto como “irmão”. Nos proíbe o fechar-se em nós mesmos e nos abre o *outro* como horizonte da nossa preocupação, ocupação e cuidado. O egoísmo é reprovado pelo espírito do evangelho. O evento Jesus Cristo que foi doação total de Deus não nos autoriza à indiferença para com todo aquele que se interpõe em nosso caminho. A totalidade da ética de Deus está exatamente por isso, no duplo dever, de amar a Deus e ao próximo” (Mt 22:37-39; Lc 10:27; Gl 5:14). Não se pode dizer amante de Deus e indiferente ao próximo (1Jo 4:20). Deus se entende amado precisamente no amor ao próximo. Mas, o pecado ainda provoca uma cisão do homem com o mundo.

4. O HUMANO E SUA IRRESPONSABILIDADE ECOLÓGICA

Em sua encíclica *Laudato Si- Sobre o cuidado da Casa Comum*, o Papa Francisco (2015) resgata a responsabilidade planetária e ecológica como compromisso inerente à fé cristã. O seguimento de Jesus Cristo exige um compromisso com o cuidado. No entanto, lidamos com duas dificuldades, a primeira, de modo sintético, refletimos no tópico anterior, a saber, o cuidado com o próximo. Mas, temos uma segunda dificuldade que é ainda mais aguda, o cuidado com o planeta. Lugar que o Papa Francisco chama evangelicamente de Casa Comum.

Leonardo Boff aponta a existência do confronto de dois paradigmas, o *dominus* versus o *frater* (BOFF, 2021). Grosso modo, alude à mentalidade que lida com o planeta como subalterno, serviçal, lugar a ser explorado, dominado. De outro, a uma radical mudança de perspectiva que se relaciona com o planeta como uma Casa que nos acolhe, nos alimenta, nos abençoa, nos abraça como mãe ou como irmão. Na raiz desta problemática paradigmática está uma necessidade de alteração de uma escatologia antropocêntrica para uma escatologia que aqui denomino de *cosmototal*.

A danosidade do pecado excede o descuido com o próximo; incorre na irresponsabilidade com o planeta que fomos colocados para o cuidado. O radical antropocentrismo cuja raiz está no pecado originário irrompeu no ser humano um acentuado egocentrismo que o torna indiferente não apenas ao próximo, mas ao planeta que “geme” (Rm 8:22). É por culpa do homem que a terra se tornou amaldiçoada (Gn 3:17). A irresponsabilidade originária é a causalidade do sofrimento do planeta, que ainda grita, clamando socorro. Por isso, urge a necessidade de repensarmos a redenção em duplo sentido: humano e cósmico.

5. O EVENTO JESUS CRISTO E O MISTÉRIO DA REDENÇÃO HUMANA

O mundo foi construído como palco para a Encarnação. O ser humano, a despeito de sua liberdade que o permitiu escolher o pecado, divórcio de Deus, não foi abandonado à própria sorte. Antes mesmo que “o pecado entrasse no mundo” (Rm 5:12s), o “cordeiro foi morto desde a fundação do mundo” (Ap 13:8). O querigma cristão anuncia este *evangelium*, isto é, a boa notícia de que Deus entrou para a história; antecipou-se na eternidade à tragidade do pecado, que havia previsto em sua presciência. Adiantando-se à miséria do pecado proveu a graça da redenção. A *Gaudium et Spes* pondera o *serviço do homem* como inerente à missão da Igreja, à luz da redenção pascal. Segundo a referida Constituição Dogmática,

O Concílio, testemunhando e expondo a fé do povo de Deus, por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do gênero humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu Fundador. Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa humana e de restaurar a sociedade humana (VATICANO II, 2021, p. 541).

A Igreja durante longo período de sua história fechou-se em si mesma, identificando no *outro* apenas o destinatário e objeto de sua missão, sob o signo de uma suposta superioridade, por consequência óbvia, inferiorizava e até coisificava o homem. O espírito do Concílio Vaticano II propôs uma virada paradigmática na mentalidade da Igreja. Na sua autoconsciência que altera a visão sobre si mesma, assim como, seu olhar em relação ao *outro*.

A pastoralidade cujo espírito conduz o Concílio Vaticano II, quer lidar com o ser humano de modo humanizado (por mais pleonástico que pareça). Nas palavras da *Gaudium et Spes* “com solidariedade, respeito e amor”. Respeitar não implica concordar, mas em reco-

nhecer o *outro* como pessoa, e como tal, detentora do direito de existência, autonomia e dignidade. É na dialética do amor e respeito que então, o espírito do evangelho nos conduz à solidariedade.

Os evangelhos nos interpelam com a recorrente afirmação de que Jesus Cristo via, ouvia, tocava, sentia, em suma, percebia o ser humano (Jo 9:1; Lc 8:50; Mt 20:34). O Concílio quer acentuar a *imitatio Christus*, quer dizer, a imitação de seu Fundador. Isto é significativo para a reflexão teológico-pastoral-ecclesial. Dietrich Bonhoeffer entendia que a Igreja era Jesus Cristo existindo em comunidade (BONHOEFFER, 2017) Ora, a existencialidade da Igreja pressupõe a pessoa de Jesus Cristo. Segundo At 11:26 na cidade de Antioquia “chamaram pela primeira vez os discípulos de cristãos”. Temos a inferência de que na vida daquela comunidade estava externada a realidade da prática de Jesus Cristo. Nele, está elaborado o padrão paradigmático que fundamenta, ensina e anima o ser-existir da Igreja. Ao perder Jesus Cristo como horizonte de sua existencialidade no mundo, a Igreja perde seu próprio sentido de ser.

Diálogo - esta é uma palavra revestida de significado em um concílio. Dialogar pressupõe o reconhecimento do *outro* como pessoa, como ser, como alguém que carrega vivências e experiências e, portanto, tem o direito e a dignidade de ser ouvido. A *Gaudium et Spes* assinala a preocupação não apenas em reconhecer essa humanidade, mas em “desenvolver a própria dignidade” (VATICANO II, 2021, p. 548). O evento Jesus Cristo, no mistério da redenção humaniza e dignifica o ser humano. Não era por acaso que seus interlocutores atravessados por uma religiosidade tóxica, assustavam-se com seu modo de ser-agir, a saber, no seu ato escandaloso à época de se assentar com “publicanos e pecadores” (Lc 15:1ss).

A Encarnação é Deus feito homem trazendo sua criação novamente à comunhão. Na Encarnação Deus renuncia seu trono para assentar-se à mesa. A relação de comunhão precede às relações de poder. Deus revela sua majestade precisamente no resgate da humanidade; ao devolvê-la sua dignidade. Deus revela-se da criação à Encarnação interessado no ser humano. Por isso, é dever da Igreja, segundo a *Gaudium et Spes* “[...] conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático” (VATICANO II, 2021, p. 542).

Parece-me que a palavra *diálogo* quando posta como dever da Igreja causa estranhamento, quiçá, oposição em determinados setores. Mas, o diálogo não infere na renúncia à missão querigmática. Ecumenismo não significa sincretismo. O Concílio Vaticano II não

perde de vista o Fundador e, portanto, seu fundamento. A *Lumen Gentium* abre-se com o enunciado “Cristo é a luz dos povos” (VATICANO II, 2021, p. 101). A preocupação em dialogar com o homem de seu tempo é um caminho evangélico que constrói pontes ao invés de continuar fortificando muros. O cristão, quer se colocar ao lado do ser humano de seu tempo, para entender suas angústias e dores, seus temores e tremores, seus medos e clamores; é somente penetrando em seu íntimo que pode compreendê-lo e perceber que, a despeito de tudo que o mundo moderno (ou pós-moderno) lhe proporciona, o evangelho mantém sua atualidade, sua vitalidade e a necessidade de ser anunciado. Ao lidar com o ser humano de seu tempo histórico, a Igreja sente-se ainda mais encorajada ao perceber que:

Enriquecida pelos dons do seu fundador e observando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar em todas as gentes o reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria na terra o germe e o início deste reino (VATICANO II, 2021, p. 105).

A missão da Igreja é permanecer fiel a Jesus Cristo. A fidelidade a Jesus Cristo está na continuidade e extensão de sua missão; na implantação de seu paradigma ético-existencial no solo fértil do mundo. Primeiro, a Igreja aparece como lugar da realização do mistério do Reino de Deus (Lc 17:21); depois, esta mesma Igreja torna-se “como que” sacramento do Reino de Deus em germen (LUMEN GENTIUM, p. 1). A Igreja assim constitui-se em sinal escatológico do Reino de Deus que “há de vir” de modo visível (Ap 1:7; At 1:11), mas já pode ser vislumbrado na Igreja como comunidade arquetípica da realidade iminente do Reino de Deus que eclodirá na totalidade da história.

O evento Jesus Cristo anuncia o querigma da redenção. Por isso, o cristão é chamado escatologicamente de “nova criatura” (2Cor 5:17; Gl 6:15). Sob a luz do mistério pascal, o cristão está sepultado e paradoxalmente ressuscitado com Jesus Cristo (Rm 6:4; Cl 2:12). Assim, a redenção fez surgir no mundo ainda caído o ser humano redimido, na experiência do encontro com Jesus Cristo. Daí a historicidade do evento Jesus Cristo aludida no 1., pois, é na nossa realidade concreta onde a redenção já vai acontecendo. Como uma semente pequenina lançada no solo, a princípio invisível, mas regada pelo Espírito Santo, vai se enraizando, crescendo, frutificando e se expandindo (Mt 13:1ss). Assim, a sociedade percebe no cristão, os “poderes do mundo vindouro” (Hb 6:5). A realidade da redenção que se percebe nos efeitos provocados no ser humano pela conversão.

6. REDENÇÃO E ESCATOLOGIA *COSMOTOTAL*

A redenção do ser humano é uma esperança ancorada no evento Jesus Cristo. Todavia, é um reducionismo a fé em uma redenção que se limita apenas ao humano. Na teologia da criação temos a revelação de que a redenção é *cosmototal*, isto é, abrange a totalidade da criação. Por quê? Ora, segundo São Paulo, Jesus Cristo “[...] é a imagem do Deus invisível, primogênito de toda criação, pois tudo foi por ele criado, no céu e na terra: o visível e o invisível, majestades, dominações, autoridades e potestades. Tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1;15-17a). A criação tem no *Verbo Eterno* sua origem e sustentação, assim como, está incumbida de sua glorificação. A totalidade da criação foi criada nele e para a glória dele. Na totalidade da criação lidamos com uma doxologia a Jesus Cristo, *Verbo Eterno*, Deus-Filho. Portanto, os danos causados pelo pecado à totalidade da criação não prevalecerão ante os poderes invisíveis do *Verbo Eterno*, destinados a penetrarem em toda a criação.

A escatologia antropocêntrica coloca o homem como cerne, mais que isto, como objeto *exclusivo* da redenção cristã. De outro lado, a escatologia *cosmototal* é abrangente e totalizadora. Quer dizer, entende o impacto do evento Jesus Cristo de modo irrestrito e ilimitado. O mistério soteriológico, isto é, da salvação que irrompeu à luz da ressurreição é uma redenção tanto do homem, quanto de toda a criação. É nessa perspectiva que o tempo escatológico em sua realização plena anuncia novos céus e nova terra (Ap 21-22).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fé cristã se fundamenta na revelação, cujo *múnus* está na Encarnação. Na teologia da criação temos uma protologia da teologia da Encarnação, por conseguinte, da redenção. Urge entender a amorosidade de Deus implícita e explícita no ato criacional. Sobretudo, no mistério encarnacional. A despeito de ainda estarmos em um mundo caído, sob as luzes do evento Jesus Cristo, o cristão já vive a antecipação do tempo escatológico.

Na convicção da redenção advinda da ressurreição, aquele que viveu a experiência regeneradora do evento Jesus Cristo, é um sinal escatológico do Reino de Deus. Assim, não tem mais uma compreensão antropocêntrica, egocêntrica e indiferente. Antes, manifesta-se como *nova criação*. Logo, é agora um cuidador de seu irmão (Gn 3:9), mas também do mundo no qual está inserido. Neste novo ser humano há um resgate daquela imagem de Deus que torna o ser humano *guardião* da criação, tal qual Adão, antes da *queda* (Gn 2:15). No evento Jesus Cristo, a espiritualidade é vivida sob o signo da responsabilidade.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Penguin - Companhia das Letras, 2017.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. volume II, a criação, o anjo, o homem. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ALVES, César de Andrade. **Método teológico e ciência**: a teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- BOAVENTURA, São. **Itinerário da mente para Deus**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2017.
- BOFF, Leonardo. **O doloroso parto da mãe terra**: uma sociedade de fraternidade, sem fronteiras e de amizade social. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.
- BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos**. São Paulo: Sinodal, 2021.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Criação e Queda**: Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3. São Paulo: Sinodal, 2020.
- CHENU, M.D. **Povo de Deus no mundo**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- DOCUMENTOS DO CELAM: Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2021.
- FRANCISCO, Papa. **Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- LADARIA, Luis. **Introdução à Antropologia Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LADARIA, Luis. **Jesus Cristo, salvação de todos**. São Paulo: Editora Vozes, 2021.

MAGNO, São Basílio. **Homília sobre Lucas 12**. São Paulo: Paulus, 1998

A LEMBRANÇA E A FIDELIDADE DE DEUS PARA COM SEU POVO: UMA INTRODUÇÃO AO LIVRO DE ZACARIAS

God's reliance and faithfulness to his people: a introduction to the book of Zechariah

Judson Daniel Oliveira Silva*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2960088708959742>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.135>

RESUMO: Apresenta uma introdução ao livro de Zacarias sob a ótica do seu contexto histórico-cultural e mensagem. Tem como objetivo principal sintetizar o livro de Zacarias à luz do seu contexto histórico para compreendê-lo cronologicamente, contextualmente e teologicamente. Para tanto, empreendeu-se pesquisa bibliográfica em obras de exegese e Teologia do texto bíblico. Os resultados alcançados apresentam comentários que contribuem para o entendimento do cenário histórico e cultural do livro, possibilitando a contextualização e significado das profecias preditivas presentes no texto, apontando para o fato de que Deus não apenas se lembra, como também se mantém fiel, às suas promessas concernentes ao Reino de Israel.

Palavras-Chave: Teologia bíblica; Profetas; Zacarias.

ABSTRACT: Presents an introduction to the book of Zechariah from its historical-cultural context and message perspective. Its main objective is to analyze the book of Zechariah in the light of its historical context to understand it chronologically, contextually, and theologically. For that, bibliographic research was carried out in works of exegesis and Theology of the biblical text. The results achieved present comments that contribute to the understanding of the historical and cultural scenario of the book, enabling the contextualization and meaning of the predictive prophecies present in the text, pointing to the fact that God not only remembers but also remains faithful, to His promises concerning the Kingdom of Israel.

Keywords: Biblical Theology; Prophets; Zechariah.

* Mestre em Gestão da Informação e do Conhecimento e Bacharel em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Áreas de interesse: Fundamentos da Ciência da Informação e Biblioteconomia; Gestão da Informação e do Conhecimento; Gestão de Unidades de Informação; Políticas e Regimes de Informação; Bibliotecas escolares e letramento informacional

INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste em uma introdução ao livro de Zacarias. Em outras palavras, trata da construção de conhecimento acerca de Deus, suas obras e seu agir por meio de uma análise, orientada histórica e literariamente, do texto de Zacarias. Desta feita, teve-se como objetivo analisar o livro de Zacarias à luz do seu contexto histórico. Como objetivos específicos, buscou-se (1) compreender cronologicamente o desenvolvimento da escrita do livro, (2) esclarecer o contexto histórico no qual inseriu-se o escritor e a ocasião da escrita, (3) analisar e resumir a mensagem e esboço do livro à luz do seu contexto histórico.

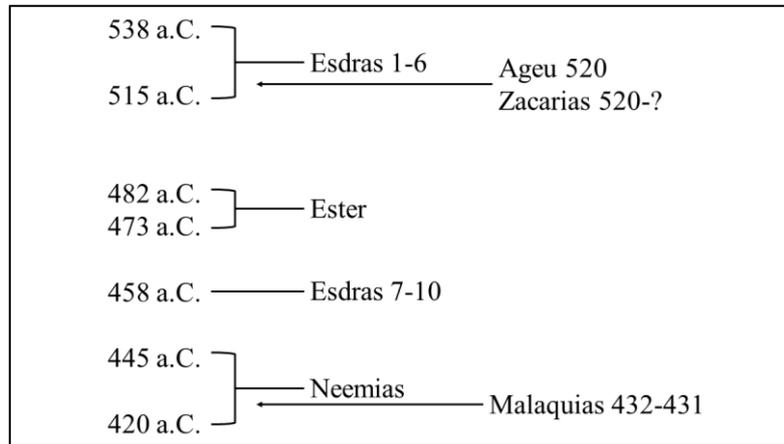
Para o alcance dos objetivos propostos empreendeu-se uma pesquisa bibliográfica, definida como “aquela que se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos [...] como livros, artigos, teses etc.” (SEVERINO, 2007, p. 122). Essa tipologia de pesquisa tem como finalidade “colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos por alguma forma, quer publicadas, quer gravadas” (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 183).

Os resultados alcançados por meio da análise do contexto e do texto de Zacarias são apresentados a seguir. Na primeira seção apresentou-se o contexto histórico no qual o livro se insere e nas seções seguintes, respectivamente, teceu-se comentários acerca do propósito do livro, apresentou-se um resumo da mensagem transmitida pelo profeta e sintetizou-se o esboço expandido do livro.

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Zacarias exerceu o seu ministério entre os regressos do cativeiro babilônico de Judá. Ele “foi um sacerdote que voltou para Israel com seu pai e seu avô no primeiro retorno da Babilônia com Zorobabel (Ne 12.4, 6). É possível que seu pai tenha falecido antes do retorno e que ele tivesse sido criado pelo avô” (ELISEN, 2007, p. 389). Conforme nos informa Constable (2022), Deus o utilizou para revelar-se ao seu povo no período em que Zorobabel liderava os judeus na reconstrução do Templo de Jerusalém. Como nos aponta Vlach (2021, p. 267), “isto é significativo, posto que Zacarias escreve muito sobre eventos futuros concernentes a Israel, tais como terra, tribulação e reino. Ao fazê-lo, isso exclui a ideia de que o cumprimento completo das promessas de Deus ocorre com os retornos históricos do exílio”.

Figura 1 – Cronologia do período da reforma de Judá e Jerusalém



Fonte: adaptado de Constable (2022).

Conforme nos mostra a figura 1, Ageu e Zacarias receberam revelações de Deus no mesmo período, Zacarias iniciou seu ministério dois meses após Ageu receber sua primeira revelação, ambos no ano de 520 a.C. Nesse contexto, importa observar de forma mais detalhada as questões relacionadas à autoria do livro de Zacarias assim como acerca de sua ocasião.

1.1 Autoria

Pinto (2021) aponta para o fato de que, à semelhança do nome de tantos profetas do Antigo Testamento, o nome Zacarias compreende uma paronomásia, ou seja, uma “figura de retórica que consiste em reunir na mesma frase palavras quase idênticas no som, mas de significação diferente” (PRIBERAM, 2022, s.p.).

Essa paronomásia é vista pelo fato de que “O nome Zacarias (usado no AT para outras 27 pessoas) significa ‘Javé se lembra’” (RYRIE, 2007, p. 882). É natural que esse significado não seja em vão, pois “transmite aos leitores israelitas de que, apesar dos frequentes deslizes da nação, o Deus fiel da aliança se lembrará [e cumprirá] das promessas feitas no passado” (PINTO, 2021, p. 775).

Cabe observar que “a indicação de que Ido seria o chefe das famílias sacerdotais que voltaram da Babilônia sob o governo de Zorobabel (Ne 12.4,16) coloca Zacarias na companhia de Jeremias e Ezequiel como um profeta que também era sacerdote” (PINTO, 2021, p.

755). Cabe ressaltar ainda que, como afirma Elissen (2007, p. 390), “Zacarias é o único Profeta Menor identificado como sacerdote”.

Há uma importante informação revelada no Novo Testamento acerca da vida do profeta Zacarias, autor dos 14 capítulos do livro que leva seu nome. O Senhor Jesus, ao confrontar os escribas e fariseus, conforme relatado em Mateus 23, aponta para o fato de que todo o sangue justo derramado pelos judeus recairia sobre eles, desde o sangue de Abel, até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que foi morto pelos judeus entre o santuário e o altar (Mt 23:35). Isso nos mostra não apenas como a vida do profeta terminou, como também o fato de que Zacarias foi um, ou talvez o, último justo morto pelos judeus no Antigo Testamento (CONSTABLE, 2022, s.p.).

A autoria do livro de Zacarias, assim como de tantos outros livros da Bíblia, é confrontada pelos críticos textuais. Há duas afirmações, comumente proferidas pelos críticos, que trataremos aqui. A primeira delas é que se discorda do fato de que o Zacarias referido no primeiro versículo deste livro não seja o mesmo referido no livro de Esdras. Conforme nos explica Pinto (2021, p. 755), nas seguintes palavras:

O versículo 1.1 atribui a autoria a certo Zacarias, filho de Berequias, filho de Ido. O nome Zacarias aparece em Esdras (5.1 e 6.14) como filho de Ido. Com base nessa pequena diferença, alguns querem afirmar uma contradição, mas ela não procede, à luz do uso costumeiro do termo ‘filho’ designando descendente.

Como se vê, Pinto (2021) aponta para o fato de que a argumentação dos críticos se baseia em uma pequena variação do uso do termo filho. Nesse contexto, cabe salientar que em Esdras 5.1 o termo hebraico utilizado para afirmar que Zacarias é filho de Ido é **בֵּר** (*bar*), um substantivo hebraico que pode ser traduzido tanto como filho quanto como herdeiro (STRONG, 2002). Ao passo que em Zacarias 1.1, o termo hebraico utilizado para dizer que Zacarias é filho de Baraquias é **בֶּן** (*ben*), que, por sua vez, pode ser traduzido como filho, neto, criança ou membro de um grupo (STRONG, 2002). Logo, ambos os termos podem ser utilizados não apenas para demonstrar paternidade literal, mas também para demonstrar uma inclusão em uma genealogia ou descendência. Isso nos leva a entender que não há qualquer inconsistência ou contradição entre os textos bíblicos citados.

A segunda afirmação comumente feita pelos críticos é explicada por Elissen (2007), como sendo a contestação da unidade do texto. Desde o século XVII, “[...] os últimos seis

capítulos têm sido atribuídos a um ou diversos outros escritores, embora todos reconheçam os capítulos 1-8 como escritos por Zacarias” (ELISEN, 2007, p. 390).

Nesse contexto, primeiramente, argumentamos que “as tradições judaica e cristã reconhecem universalmente sua unidade” (ELISEN, 2007, p. 390). Em segundo lugar, argumentamos que a aparente divisão textual no livro de Zacarias pode ser facilmente explicada a partir do seu contexto histórico. Essa explicação será ampliada nas seções posteriores quando trataremos da mensagem do livro.

1.2 Ocasão

Ryrie (2007) explica que o livro de Zacarias relata fatos ocorridos entre os anos de 520 a 518 a.C. Em verdade, há três ocorrências no texto das datas nas quais os eventos ou visões relatadas ocorreram: no oitavo mês do segundo ano do reinado de Dario (1:1); no mês de *sabate* do segundo ano do reinado de Dario (1:7); e no quarto ano do reinado de Dario (7:1). Ellissen (2007) esclarece que essas datas são, respectivamente, novembro de 520 a.C. (1:1), fevereiro de 519 a.C. (1:7) e dezembro de 518 a.C. (7:1).

Como se vê no texto bíblico, o ministério profético de Zacarias se iniciou no segundo ano do reinado de Dario. Ryrie (2007) esclarece que se trata de Dario Histaspes¹, que subiu ao trono em 521 a.C. e faleceu em 486 a.C. Nesse período, o principal desafio dado por Deus ao profeta foi exortar o povo a retomar as construções do Templo de Jerusalém, paradas desde os tempos do reinado de Artaxerxes (Ed 4.21), cerca de 16 anos antes. Dario Histaspes, conforme Esdras 6.3 ordenou a retomada das obras, confirmando “[...] o decreto de Ciro a Zacarias, assim como Ageu, e estimulou o povo a completar o templo, o que foi feito em 516 a.C.” (RYRIE, 2007, p. 882).

Cabe ainda salientar que Zacarias iniciou seu ministério dois meses após Ageu, e que

os dois foram usados por Deus para que o povo entrasse em ação a fim de completar a construção do templo que estivera suspensa durante quatorze

1 É preciso esclarecer que o Dario mencionado em Zacarias não é o mesmo mencionado no livro de Daniel. Dario Histaspes, também conhecido como Dario I ou Dario, o grande, foi nomeado regente do Império Persa em 521 a.C. Já Dario, o medo, mencionado em Daniel, é uma personalidade ainda incógnita na arqueologia, mas que, segundo a narrativa em Daniel, governou a satrapia da Babilônia após a queda do Império Neobabilônico diante da Pérsia 18 anos antes da ascensão de Dario Histaspes ao trono.

anos. Ambos salientaram a relação existente entre a obediência dos judeus na reconstrução do templo e a bênção divina em suas vidas (Ag 1.9; Zc 1.16,17)” (ELLISEN, 2007, p. 391).

Nesse contexto, entendemos que “[...] o cenário histórico dos primeiros oito capítulos envolve problemas de reconstrução do templo, com considerável oposição local e desencorajamento do povo” (ELLISEN, 2007, p. 391). Já o cenário histórico dos últimos seis capítulos parece ser distinto, a partir dos seguintes argumentos:

Já não há datas, não se mencionam os líderes Zorobabel ou Josué e não há visões com anjos intérpretes [...] o templo já não é preocupação. Supondo que essa parte tenha sido escrita mais ou menos em 480, nos últimos anos de Zacarias, o cenário internacional tinha mudado, e a preocupação militar dos persas estava voltada para o extremo Ocidente. Tentando estender o governo persa até a Europa (ELLISEN, 2007, p. 392).

Como já dito, essa descontinuidade textual tem levado muitos críticos a tecer infundadas acusações contra a autoria ou data do texto. Entretanto, asseveramos a autoria historicamente defendida pela tradição cristã.

2. OS PROPÓSITOS DE ZACARIAS

Como observado anteriormente, Zacarias ministrou entre os judeus que regressaram do cativeiro. Nesse cenário, o principal propósito de Zacarias foi motivá-los tanto a finalizar a reconstrução do Templo quanto a se dedicarem a Jeová em busca de bênçãos. Os temas centrais do livro são, portanto, encorajamento e esperança. Nesse cenário, “[...] a chave para essa esperança é a vinda do Messias, sua vitória sobre as forças anti-Deus e seu estabelecimento do seu reino na terra” (CONSTABLE, 2022, s.p.)².

Semelhantemente, Pinto (2021, p. 777) diz que o propósito de Zacarias é “encorajar a comunidade pós-exílica a permanecer fiel à aliança lembrada por Javé e por Ele eventualmente usada como base para estabelecer Seu governo sobre Israel e as nações por meio de Seu Servo, o Renovo, Messias”.

Nesse sentido, podemos entender que o propósito de Zacarias é primordialmente demonstrar que Deus se lembra das promessas feitas aos patriarcas e das alianças feitas com

2 Tradução nossa. Texto original: “The key to this hope is the coming of Messiah and His overthrow of ungodly forces and His establishment of His kingdom on earth” (CONSTABLE, 2022, s.p.)

Moisés, Davi e Salomão assim como das profecias reveladas à Isaías, Jeremias e Daniel que asseguram a vinda do Messias que estabelecerá seu reino subjugando as nações.

3. MENSAGEM

Constable (2022) esclarece que Zacarias apresenta a sua mensagem através de vasta gama de gêneros textuais: poesia (cap. 9-10); exortações (1:1-6); profecias (1:7-6.8); atos simbólicos (6:9-15); e orações (cap. 9-14). Afirma ainda que “ao lado de Ezequiel, Daniel e Apocalipse, Zacarias é um dos livros da Bíblia que apresenta a maior quantidade de características apocalípticas³” (CONSTABLE, 2022, s. p.)⁴. Apesar disso, “[...] trata-se de um livro de consolação e esperança, começando com um chamado ao arrependimento e terminando com profecias referentes ao retorno e ao reinado de Cristo” (RYRIE, 2007, p. 882).

A mensagem de Zacarias mostra que “o estabelecimento futuro do reino do Messias serve de motivação para a reconstrução do Templo e submissão às exigências da aliança, que provam a confiança dos judeus no Deus que controla o presente e o futuro de Israel e das nações” (PINTO, 2021, p. 780).

Nesse cenário, uma das características mais marcantes da mensagem de Zacarias é o seu conteúdo messiânico. Ryrie (2007, p. 882) mostra que “Zacarias predisse mais sobre o Messias do que todos os outros profetas, exceto Isaías. Profecias referentes à primeira vinda incluem 3:8; 9:9, 6; 11:11-13; 12:10; 13:1, 6, e profecias a serem cumpridas em sua segunda vinda incluem 6:12; 14:1-21” (RYRIE, 2007, p. 882).

Outro ponto marcante são as profecias indicadas nos capítulos 9-14, pelas quais se apresenta uma

descrição detalhada de uma invasão grega quando toda a Palestina seria tomada, com exceção de Jerusalém, que seria poupada e protegida miraculosamente pelo Senhor (9.1-8). Os exilados que ainda se achavam na Babilônia foram incentivados a voltar em virtude da promessa do Senhor de defendê-los e lhes dar poder, o que antecipa a luta vitoriosa dos macabeus [...] no avanço esmagador dos impérios poderosos na Palestina nos tempos dos gentios, os poucos sobreviventes de Israel seriam atingidos pela voragem das lutas internacionais e desafios religiosos. Mas seu rei Messias viria, primeiro em humildade e rejeição, e mais tarde com grande poder, a fim de tra-

3 Por “características apocalípticas”, entendemos as características presentes no gênero literário apocalíptico, presente não apenas no texto bíblico, mas também nas literaturas judaicas, cristãs e gnósticas, sejam elas gregas, persas ou latinas.

4 Tradução nossa. Texto original: “Some of the oracles introduce or follow visions, and others do not. Along with Ezekiel, Daniel, and Revelation, Zechariah is one of the most apocalyptic books in the Bible” (CONSTABLE, 2022, s.p.).

zer salvação espiritual e expressão internacional a seu povo, em cumprimento de suas promessas e aliança (ELLISEN, 2007, p. 392).

Nesse contexto, podemos dizer que

em Zacarias, as duas vindas do Messias são encaixadas com o intuito de apresentar uma vasta pré-estreia do futuro de Israel [...] acentua e quase esboça a obra vindoura do Messias para trazer salvação espiritual em sua primeira vinda e livramento nacional de Israel em sua segunda vinda (caps. 12-14) (ELLISEN, 2007, p. 393).

4. ESBOÇO DO LIVRO

Como observado por Pinto (2021, p. 177), “o livro de Zacarias consiste em oito visões, quatro mensagens, e dois oráculos ou ‘pesos’”. Esse conteúdo será dividido nas seções posteriores, por fins didáticos, em três partes: (1) julgamento e renovação do futuro reino messiânico (Zc 1-6); (2) restauração e obediência no futuro reino messiânico (Zc 7-8); (3) rejeição e recepção do futuro reino messiânico (Zc 9-14).

4.1 Julgamento e renovação no futuro Reino Messiânico (Zc 1-6)

Os seis primeiros capítulos do livro de Zacarias registram um conjunto de nove visões reveladas por Deus, aparentemente em sonho, ao profeta Zacarias. Tais visões estão diretamente relacionadas ao tema principal do livro: Deus se lembra das promessas feitas à Israel. Nesse contexto, introduz tais visões, assim como todo o livro, com uma palavra de chamada ao arrependimento, que figuram os seis primeiros versos do primeiro capítulo do livro. A partir do sétimo verso, as visões são apresentadas.

A primeira visão (1:7-17) é composta por um conjunto de cavalos e cavaleiros. O relato apresenta inicialmente um homem montado em um cavalo vermelho, seguido de outros em cavalos vermelhos, baios e brancos. Ao questionar ao primeiro acerca dos demais, ele lhe respondeu que são enviados de Deus, incumbidos de percorrer a terra. Os demais cavaleiros, então, falaram com o primeiro, afirmando terem percorrido a terra e a encontrado em repouso e em paz. Diante dessa afirmação, o homem montado no cavalo vermelho fala diretamente à Deus, indagando até quando Ele não demonstrará compaixão por Jerusalém e pelas cidades de Judá. E Deus lhe responde, com palavras de consolo, afirmando que tem zelado com grande empenho por Jerusalém e por Sião. Não apenas isso, mas também que

se encontra irado contra as nações que agora tramam perversidades contra Jerusalém, concluindo que Jerusalém, e as cidades de Judá, ainda serão consoladas.

Essa visão aponta para alguns fatos relevantes, dos quais destacamos dois: em primeiro lugar, que Deus não tem estado distante do seu povo, pelo contrário, não apenas seus olhos, mas também os seus exércitos, têm estado supervisionando toda a terra para o cumprimento de sua vontade de modo que devemos ter certeza de que Deus não falhará em cumprir suas ameaças e suas promessas; em segundo, que Israel deve se gloriar do fato de que Deus permanece tendo seu povo como a menina de seus olhos (FEINBERG, 1952).

Na segunda visão (1:18-21), Zacarias encontra-se ao lado de um anjo e diante de quatro chifres e posteriormente de quatro ferreiros. Ao questionar, ao anjo, a natureza dos chifres e dos ferreiros, recebe a explicação de que os quatro chifres são aqueles que dispersaram a Judá, a Israel e a Jerusalém e os quatro ferreiros são aqueles que foram enviados para amedrontar os chifres. O significado dessa visão, portanto, é o julgamento de Deus sobre as nações que afligem Israel (LINDSAY, 1989), essas nações são, provavelmente, Assíria, Egito, Babilônia e Média-Persa (RYRIE, 2007).

Na terceira visão (2:1-13), Zacarias se vê novamente na companhia de um anjo e diante dele há um homem com um cordel de medição procurando medir a largura e o comprimento de Jerusalém. O anjo que estava com Zacarias sai ao encontro de outro anjo, que instrui ao primeiro que avise ao homem que Jerusalém será grandemente povoada e não haverá muros, pois o Senhor será um muro de fogo ao redor da cidade. A visão conclui com uma proclamação da restauração de Judá com a presença da glória de Deus em Jerusalém. Essa visão, portanto, tem como principal significado a futura benção de Deus sobre o Israel restaurado (LINDSAY, 1989), nesse futuro glorioso Deus lhes será como um muro da salvação e proteção (FEINBERG, 1952). Fato extremamente relevante para o entendimento dessa visão é que “naquele dia, muitas nações se ajuntarão ao SENHOR e serão o meu povo” (Zc 2.11). Isso mostra que

O reino do Senhor é tanto para Israel quanto para as nações gentílicas. Ambos são o povo de Deus. Isaías 19.24-25 indicou que as nações serão o povo de Deus ao lado de Israel. [...] Ambos adoram juntos e pertencem ao mesmo Deus. No entanto, há diversidade, os gentios ainda são gentios e Israel ainda é Israel. Gentios não são incorporados a Israel, embora eles se tornem o povo de Deus ao lado do Israel crente (VLACH, 2021, p. 267).

Entretanto, é preciso asseverar que essa visão demonstra que todas as estratégias pelas quais se busca defender que, a partir da inauguração da Igreja, Deus tem finalizado o seu trato com Israel e com Jerusalém estão equivocadas. Como se vê na profecia, o Senhor, “de novo, escolherá à Jerusalém” (Zc 2:12). Com isso, vemos que “foi nessa cidade que o Reino Teocrático esteve centrado, e ela está reservada como o lugar onde o Reino será novamente instaurado” (MCCLAIN, 2022, p. 300). Nessa perspectiva, podemos afirmar que “todas as esperanças de um Reino futuro de Deus na terra estão, num certo sentido, atreladas ao futuro dessa cidade” (MCCLAIN, 2022, p. 300).

Na quarta visão (3:1-10), Zacarias vê a Josué, o sumo sacerdote que retornou do cativeiro em companhia de Zorobabel, sendo confrontado por Satanás, que é repreendido pelo Senhor. Josué, então, tem suas vestes sujas trocadas por vestes limpas e apropriadas. Essa visão é finalizada pela promessa do envio do servo, o Renovo, que trará paz e segurança à Jerusalém e a Israel.

Podemos resumir o significado dessa visão como a futura purificação de Israel do pecado e seu restabelecimento como uma nação de sacerdotes (LINDSAY, 1989). Ryrie (2007) aponta para o fato de que Renovo é uma referência à humanidade e humildade do Messias, conforme Is 4:2; 42:1; 52:13; Ez 34:23-24; Jr 23:5.

Na quinta visão (4:1-14) Zacarias vê um candelabro de ouro, um vaso de azeite e duas oliveiras, uma em cada lado do vaso. O anjo em sua companhia novamente lhe explica a profecia: se trata de uma mensagem a Zorobabel, que dizia que ele não deveria confiar em forças e nem em poderes humanos, mas sim no Espírito de Deus, que o faria finalizar as construções do novo Templo de Jerusalém. A visão termina com a indicação de dois ungidos que assistem junto ao Senhor de toda a terra.

Segundo Ryrie (2007, p. 885), a mensagem principal dessa visão é “destacar a missão de levar luz ao mundo, ou seja, dar testemunho. Israel é a testemunha de Deus; Josué e Zorobabel [os dois ungidos] testemunharam de seu poder ao ver o término da construção do Templo”.

No tocante às próximas visões, esclarece-se que elas têm como tema central julgamento: o julgamento sobre os israelitas individualmente (5:1-4), o julgamento sobre Israel como nação (5:5-11) e o julgamento das nações (6:1-8) (FEINBERG, 1952). Na sexta visão (5:1-4), Zacarias observa um rolo, ou seja, um livro, voante, que media cerca de 9 metros de comprimento por 4,5 metros de largura. É-lhe explicado pelo anjo em sua companhia que essa era a maldição que sai por toda a terra contra os pecadores. Lindsay (1989) explica

que o significado dessa visão consiste na severidade e totalidade do julgamento divino sobre os israelitas.

Na sétima visão (5:5-11) Zacarias vê uma mulher que é presa em uma vasilha com um peso de chumbo como tampa e duas outras mulheres, com asas de cegonha, carregando a vasilha pelos ares em direção à terra de Sinar. Segundo Pinto (2021, p. 778), essa visão “foi dada como lembrete de que o mal estava ligado à Babilônia [a terra de Sinar] e para desencorajar qualquer esperança política ou econômica que Israel pudesse ter com respeito ao lugar que eles haviam sido instruídos a abandonar”.

Na oitava e última visão (6:1-8), Zacarias vê quatro carruagens que saíram dentre dois montes de bronze enviadas pelo Senhor para percorrer a terra. Duas dessas carruagens partem em direção a terra do Norte e fazem repousar o Espírito do Senhor nesta terra. Essa visão aponta para o julgamento de Deus sobre as nações gentílicas (LINDSAY, 1989). Nas explicações de Pinto (2021, p. 778), essa visão “fala do controle de Deus sobre a terra, com a diferença de que aqui a ira de Deus (espírito) parece se acalmar, o que sugere que seu povo foi vingado”. Cabe ainda salientar que essa cena “é seguida pela ação simbólica da coroação de Josué, o sumo sacerdote, por meio da qual Javé indica a unificação dos dois cargos na pessoa do Renovo, o qual Josué tipifica (6:9-15). Essa seção termina com uma promessa condicionada à obediência de Israel” (PINTO, 2021, p. 778).

4.2 Restauração e obediência no futuro Reino Messiânico (Zc 7-8)

Os acontecimentos relatados nos capítulos 7 e 8 de Zacarias ocorreram dois anos após a revelação das visões descritas anteriormente. Nesses capítulos, o autor nos apresenta uma série de exortações, instruções e profecias que apontam para a restauração espiritual dos judeus, a restauração física da nação, em especial a de Jerusalém, e a instauração miraculosa do Reino Messiânico.

Essas revelações são ocasionadas pela resposta de Deus às dúvidas de um grupo de pessoas enviadas da cidade de Betel à Jerusalém, com o encargo de questionar os sacerdotes acerca da necessidade de continuarem um costume nacional de choro e jejum no quinto mês do ano (Zc 7:3). Feinberg (1952, p. 71), esclarece que “os nomes dos homens

são babilônicos, mostrando que eles retornaram do exílio”⁵. Nessa ocasião, Deus utiliza Zacarias para instruir tanto o povo quanto os sacerdotes acerca da sua vontade e de seus planos.

Algumas considerações devem ser realizadas acerca destes versos iniciais dessa porção do texto. Em primeiro lugar, precisamos entender que a atitude da delegação em buscar os sacerdotes para instrução nesses assuntos é um procedimento estabelecido pela Lei de Moisés (Dt 17:9). E em segundo lugar, precisamos entender que a questão, aos olhos dos judeus, era lógica, pois o costume de choro e jejum havia sido estabelecido em função do exílio babilônico, e em especial da destruição de Jerusalém (Jr 52:13-14), agora que as obras de reconstrução do Templo de Jerusalém estavam em progresso e a cidade aos poucos estava sendo reedificada, eles precisavam saber se continuariam pranteando pela lembrança das calamidades passadas (FEINBERG, 1952).

Contudo, a resposta de Deus repreende todo esse pensamento. Ele simplesmente questiona: “quando jejuastes e pranteastes, no quinto e no sétimo mês, durante estes setenta anos, acaso, foi para mim que jejuastes, com efeito, para mim?” (Zc 7:5). Com isso, Deus demonstrou toda a farsa e hipocrisia contida nesse costume criado por eles próprios.

Essa dura repreensão é seguida de um conjunto de instruções pelo qual os judeus corrigiriam seu proceder e um conjunto de promessas que os encorajariam na dura jornada que estavam percorrendo até a reconstrução do Templo e da cidade.

A correção necessária para o presente consistia em agir de forma justa e misericordiosa para com o próximo. Essas instruções são vistas em Zc 7:9-11 e 8:16-17 e certamente são reflexo da notória impiedade dos judeus registradas recorrentemente pelos profetas que precederam e vivenciaram a destruição do Reino de Israel e do Reino de Judá (Is 1:10-17). Diante dessa perceptível impiedade, a justa resposta de Deus foi trazer sobre eles a sua ira (Zc 7:12-13; 2 Cr 36:15-16).

As referidas promessas apontam para a restauração espiritual e física de Israel como uma só nação, a partir da habitação do próprio Deus em Jerusalém (Zc 8:2-3), da paz e da prosperidade da nação (Zc 8:4-6, 12), do retorno dos judeus espalhados pelo mundo à Jerusalém para que lá sirvam à Deus (Zc 8:7-8, 13) e do governo teocrático mundial denominado de Reino Messiânico (Zc 8:20-23).

5 Tradução nossa. Texto original: “The names of the men are Babylonian, showing they were returned from exile” (FEINBERG, 1952, p. 71).

As repreensões, instruções e bênçãos reveladas nessa porção do texto tiveram notório papel de encorajamento aos judeus que retornaram do exílio para que empreendessem a responsabilidade posta por Deus sobre as suas costas. Diante das lições do passado e das promessas para o futuro, no presente eles deveriam, com mão forte, finalizar as obras de reconstrução do Templo de Jerusalém (Zc 8:9) e transformar o pranto, o jejum e o luto ocasionados pela disciplina de Deus no passado em regozijo, alegria e festividade solene a ser comemorada nos quartos, quintos, sétimos e décimos meses do ano (Zc 8:19).

Ao observar esse texto, Vlach (2021) indica determinados fatos pelos quais se demonstra que a imagem construída por Zacarias do reino Messiânico não corresponde nem com o nosso presente, a era da Igreja, nem com a eternidade. Com isso, entende se tratar de um período intermediário. Os fatos retratados são os seguintes: a discrepância de idade entre jovens e idosos que habitarão Jerusalém e a presença das debilidades típicas da idade avançada (Zc 8:4-5). Isso nos mostra um cenário distinto daquele visualizado em Ap 21 e 22; todos os judeus, de todos os lugares do mundo, serão reunidos em Jerusalém para que vivam lá na companhia do próprio Senhor ao mesmo tempo que muitos povos e muitas nações buscarão o Senhor em Jerusalém (Zc 8:7-8, 13, 20-23), descreve uma imagem não apenas completamente distinta da presente era, mas também imperceptível na história até agora.

Com isso, entendemos que “o que Zacarias descreve, portanto, deve ocorrer em uma fase inicial do reino de Deus antes que o estado eterno comece. Esse estado intermediário entre a era atual e o estado eterno é descrito em Apocalipse 20” (VLACH, 2021, p. 269) e é conhecido como o Reino Milenar, definido como “um governo de Deus a ser estabelecido na terra por ocasião da segunda vinda de Cristo que reinará com seus santos ressurretos e glorificados sobre as nações em um Reino literal durante ‘mil anos’” (MCCLAIN, 2022, p. 38).

4.3 Rejeição e recepção do futuro Reino Messiânico (Zc 9-14)

Chisholm (2015) esclarece que os temas presentes nos capítulos anteriores do livro de Zacarias são desenvolvidos nos capítulos 9 a 14. Segundo ele, apesar do tom otimista do texto, o profeta nos mostra que “a liderança do Senhor seria rejeitada, o que necessitaria de julgamento purificador. O Senhor, porém, intervirá a favor do povo em uma batalha culminante. Isto levará ao arrependimento do povo e à concessão das bênçãos divinas”. (CHISHOLM, 2015, p. 457).

Essa visão é corroborada pela percepção de Pinto (2021, p. 782), que esclarece que a porção referente aos capítulos 9 a 11 tem como principal mensagem a revelação de que “o estabelecimento do futuro reino do Messias será precedido pela sua rejeição e a decorrente devastação de Israel”.

A porção textual de 9:1-8 revela uma sentença pronunciada contra a Síria, a Fenícia e a Filisteia, o texto nos mostra que essas nações seriam despojadas, consumidas pela água e pelo fogo e ainda que seriam desabitadas e assoladas. Feinberg (1952) esclarece que o cumprimento dessas profecias se deu mediante a ascensão do Império Macedônico, sob a liderança de Alexandre, o Grande, que rapidamente conquistou Damasco, Tiro, Sidom, Gaza, Asquelom, Hamate e Ecrom.

Fato marcante é constatado a partir do que é revelado em 9.8 em comparação com o que se vê na história. O versículo em análise nos revela que Zacarias profetizou acerca da proteção dada por Deus aos judeus durante a punição das nações vizinhas. O que vemos na história é que Alexandre marchou por Jerusalém várias vezes durante suas campanhas militares, mas sem atacá-la, ao passo que puniu severamente os Samaritanos. (FEINBERG, 1952).

Embora seja fato de que após a morte de Alexandre, os sucessores do trono tenham arrasado Jerusalém, a proteção divina sobre Israel durante as campanhas de Alexandre prefigura a libertação contra o inimigo final dos judeus, do período escatológico, que é tratado em Zacarias com mais propriedade na porção seguinte do texto (9:9-10:12), onde se vê que a humilde vinda do Messias traz a promessa de vitórias e bênçãos para a nação que será reunida após a dispersão (PINTO, 2021).

No capítulo 11, Zacarias nos apresenta a parábola do bom pastor, pela qual profetiza tanto a rejeição do Messias pelos judeus (11:4-14) e o surgimento de um pastor insensato (11:15-17) que arruinará Israel antes de ser destruído (PINTO, 2021). Zacarias, portanto, “previu uma crise na comunidade pós-exílica precipitada quando o povo rejeitou a liderança de Deus. Por meio de uma alegoria longa, Zacarias descreveu esta rejeição e suas consequências negativas (Zc 11:4-17)” (CHISHOLM, 2015, p. 460).

Nessa perspectiva, o que vemos nesses capítulos finais de Zacarias é que

A dispersão entre as nações e o sofrimento sob o domínio de um pastor falso e ganancioso (9.1-11-17) seriam vencidas por ocasião de Sua segunda vinda, quando Jerusalém se arrependerá de sua loucura de rejeitar o Messias, será libertada do ódio que lhe votam as nações e receberá grandiosamente e santidade inauditas no reino messiânico (12.1-14.21) (PINTO, 2021, p. 779).

No tocante à porção referente aos capítulos 12 a 14, o que vemos é a revelação de que “o estabelecimento futuro do reino do Messias será precedido de sua aceitação definitiva pela nação arrependida, com a conseqüente restauração de Israel” (PINTO, 2021, p. 782). O que está em pauta, como já mencionado, é o tempo escatológico, mais especificamente a segunda vinda do Messias, não em humildade, mas em glória e poder, para proteção dos habitantes de Jerusalém (12:8) e destruição de todas as nações inimigas de Israel (12:9).

O livro de Zacarias é finalizado com profecias acerca do arrependimento final (12:10-14), da restauração e da purificação espiritual de Israel (13:1-6), assim como a sua libertação de todos os seus inimigos (14:1-21).

A libertação de Israel dos seus opositores é fruto do amanhecer do Dia do Senhor (Zc 14:7). Nesse momento, “o Rei Mediador encarnado que se assenta à direita de Deus no céu, se levantará do trono e descerá pessoalmente do céu para pôr fim às trevas e inaugurar a luz do Dia de Deus” (MCCLAIN, 2022, p. 398). Devemos observar que

No momento das mais profundas trevas para Israel e para Jerusalém, quando parece que a derrota completa é certa, “então o SENHOR sairá para lutar contra essas nações, como fez no passado” (Zc 14.3 – NVT). E para que estas palavras não sejam mal compreendidas como se fazendo referência a uma vinda do SENHOR espiritual ou providencial, o versículo seguinte adiciona uma nota de literalidade: “Naquele dia, seus pés estarão sobre o monte das Oliveiras, a leste de Jerusalém” (v. 4- NVT) (MCCLAIN, 2022, p. 298).

Desta feita, finalizamos a exposição da mensagem e esboço do livro reiterando a literalidade das profecias de Zacarias acerca da restauração do Reino mediador de Deus, não por meio de intermediadores humanos, como à época de Saul, Davi e Salomão, mas regido pelo Messias, o Senhor Jesus Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição dos resultados demonstra o alcance dos objetivos propostos inicialmente. Como se vê, analisou-se o livro de Zacarias à luz do seu contexto histórico, trazendo luz ao entendimento das personalidades envolvidas no texto e da contextualização e significação das profecias reveladas por intermédio do profeta esclarecendo ainda os propósitos divinos/humanos aos quais a revelação se destinou, a saber: motivar os judeus regressos do cativeiro babilônico, em especial Zorobabel, o descendente do rei, e Josué, o sumo sacerdote, a finalizar a reconstrução do até então destruído Templo de Jerusalém. À luz desse con-

texto, é provável que as profecias de Zacarias soaram como doces palavras de conforto aos ouvidos dos judeus.

Como visto, a mensagem de Zacarias possui um tom de motivação, consolação e esperança por meio de uma restauração vindoura que marcará a inauguração de um reino messiânico que trará julgamento, renovação e restauração do povo levando-os, em última instância, à obediência. Tudo isso, apontando para promessas e alianças feitas por Deus com o Seu povo. Desta feita, temos como marca principal da mensagem do livro Zacarias, a reiteração do fato de que Deus não apenas se lembra, como mantém-se fiel, às Suas promessas relacionadas ao Reino de Israel. Esse, como visto, será ainda restaurado, após a presente era e antes da eternidade, por meio do Reino Milenar, pelo qual o Senhor Jesus Cristo, o Renovo, regerá todas as nações em um período de restauração, paz e prosperidade mundial.

REFERÊNCIAS

CHISHOLM, R. B. Uma teologia dos profetas menores. In: ZUCK, R. (Ed.). **Teologia do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

CONSTABLE, T. L. **Notes on Zechariah**. Plano: Plano Bible Chapel, 2022. Disponível em: <https://www.planobiblechapel.org/tcon/notes/html/ot/zechariah/zechariah.htm>. Acesso em: 07 ago. 2022.

ELISEN, S. **Conheça melhor o Antigo Testamento**: um guia com esboços e gráficos explicativos dos primeiros 39 livros da Bíblia. 2. ed. São Paulo: Vida, 2007.

FEINBERG, C. L. **Zechariah**: Israel's confort and glory. New York: American Board of Missions to the Jews, 1952.

LINDSAY, F. D. Zechariah. In: WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. (Ed.). **The Bible Knowledge Commentary**. Wheaton: Victor Books, 1989.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MCCLAIN, A. J. **A Grandeza do Reino**: um estudo indutivo do Reino de Deus. São Paulo: Editora Batista Regular, 2022.

PRIBERAM. Paronomásia. In: PRIBERAM. **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. Lisboa: Priberam, 2022. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/paronom%C3%A1sia>. Acesso em: 04 ago. 2022.

PINTO, C. O. C. **A estrutura literária do Antigo Testamento**: argumento e desenvolvimento. 3. ed. São Paulo: Hagnos, 2021.

RYRIE, C. **Bíblia de Estudo Anotada**: expandida. Barueri: Mundo Cristão, 2007.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

A LEMBRANÇA E A FIDELIDADE DE DEUS PARA COM
SEU POVO: UMA INTRODUÇÃO AO LIVRO DE ZACARIAS

Judson Daniel Oliveira Silva

STRONG, J. **Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong**. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

VLACH, M. J. **Ele reinará para sempre: uma teologia bíblica do reino de Deus**. Eusébio: Editora Peregrino, 2021.



O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-MORAL E SOCIAL EM SANTO AGOSTINHO

Love as an ethical-moral and social foundation in Saint Augustine

Michel Platinir Silva Damasceno*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0529683654296908>

Eduardo Ferreira Chagas**

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2479899457642563>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.156>

RESUMO: A presente pesquisa tem como propósito investigar o conceito de amor em Santo Agostinho, e como esse amor se desvelará como o fundamento ético-social na constituição da sociedade. Identificando que a análise sobre o conceito de amor perpassa a investigação pormenorizada sobre outros conceitos, como ordem, caritas, moralidade e mal, optamos por dividir o presente artigo em três partes principais. Em primeiro lugar iremos apresentar a biografia do autor, contemplando as suas paixões até o seu episcopado, buscando apontar de que modo a vida do Doutor de Hipona foi determinante para a sua construção filosófica. Posteriormente evidenciaremos como a ética aparece como o fundamento social em sua filosofia, principalmente a partir do conceito de amor, de ordem e da relação entre homem-Deus e homem-homem.

Palavras-chave: Agostinho; Amor; Sociedade; Ordem; Paz.

ABSTRACT: The present research will discuss how the concept of love is unveiled as an ethical foundation for the constitution of society in St. Augustine. Identifying that the analysis of the concept of love pervades the detailed investigation of other concepts such as order, uti-fruti, caritas, morality and evil, we have chosen to divide the present monographic text into three main parts. In the first place we will present the biography of the author, contemplating of his passions until his episcopate, trying to point out how the life of the author was determinant for its philosophical construction. Subsequently we will show how ethics appears as the social foundation in its philosophy, mainly from the concept of love, order and the relationship between man-God and man-man.

Keywords: Augustine; Love; Society; Order; Peace.

* Mestrado em Filosofia pela Universidade federal do Ceará; Licenciado em pedagogia; Licenciado em filosofia; Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF); Pós graduado em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF); Graduado em Teologia pela Universidade Inta de Sobral (UINTA).

** Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1989), mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1993) e doutorado em Filosofia pela Universität Kassel (2002).

INTRODUÇÃO

Sem dúvidas, vivemos em uma sociedade carente de sentido e de horizonte. Por isso sofremos as consequências mais terríveis, nas mais diversas dimensões da vida humana. É dialogando com este problemático contexto que, a partir do pensamento de Santo Agostinho, é possível explicitar uma crítica à contemporaneidade, pois a partir de sua filosofia se deduz que essa falta de sentido advém de uma sociedade que eliminou os princípios e os fins absolutos, tudo reduzindo ao conhecimento empírico, testável, deixando de lado os referenciais necessários à conduta humana. Assim, o conceito de amor em Santo Agostinho se apresenta como um sinal de distinção e o fundamento da moralidade, tanto individual como social, tendo como meta a busca da felicidade humana.

O amor gera paz entre os homens o que, num plano social, fundamenta a base de uma sociedade justa. Todavia, o segredo não é só amar: para Agostinho existe uma ordem social que é a extensão da ordem moral interior. Sendo assim, podemos afirmar que a organização dos homens na sociedade fundamentada no amor não tem outra finalidade senão garantir a paz e a felicidade temporal dos homens, com vistas à paz eterna e a verdadeira felicidade. Não podemos falar de comunhão entre os seres humanos se não passarmos pelo amor. Para Agostinho, este sentimento está na própria natureza humana, é um apetite natural, pressuposto pela vontade livre que deve ser iluminada pela luz natural da razão, que o orienta para Deus. Com efeito, o amor é uma atividade decorrente do próprio ser humano.

É como se fosse um desejo que traz inquietude ao homem, fazendo-o buscar tudo aquilo que é distinto dele mesmo, tendo como fim último torná-lo feliz. Todavia, o problema não diz respeito ao amor como tal, nem mesmo a necessidade de amar, mas unicamente a escolha do objeto a ser amado, ao valor e a intensidade que se dá ao objeto que desperta tal sentimento, pois em si ele é um bem. Logo, para o Santo de Hipona existe uma ordem dos seres, e o amor é o parâmetro na hierarquia dos valores das coisas a serem amadas. Nesta hierarquia das coisas a serem amadas, Deus aparece em primeiro lugar, pois a ele deve-se amar completamente.

Para o Doutor de Hipona, a força maior interior é o amor, expresso no duplo preceito da caridade: “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. Assim, o amor é algo fundamental para o homem na perspectiva agostiniana, tanto para seu fruir individual como para seu desenvolvimento social com o próximo.

1. A VIDA, O CONTEXTO E AS INFLUÊNCIAS DE AGOSTINHO

A vida de Santo Agostinho nos levará ao entendimento de toda sua filosofia ética-moral na cidade terrena. Por meio de seus escritos, livros e cartas, podemos nos aprofundar na história desse grande pensador da filosofia ocidental. Outra fonte importante de conhecimentos sobre o Bispo de Hipona, uma de suas primeiras biografias, foi escrita por um amigo e pensador chamado Possídio, um Bispo com quem Agostinho conviveu no período em que viveu no mosteiro em Tagaste. Sobre o filósofo medieval sabemos que Aurélio Augustinus nasceu em Tagaste, província romana da Numídia, na África (hoje chamada de Souk-Ahrás, na atual Argélia, norte da África), em 13 de novembro de 354. Nas palavras de Pinckaers, “Nessa época o imperador era Constantino II (337-361), cujo reinado procedeu ao de Juliano a Apostata (361- 363)” (PINCKAERS, 2013, p. 17).

Ele era filho de Patrício, pagão, talvez descendente de um antigo legionário romano, de acesa sensualidade, e de Mônica, mulher de fervoroso espírito cristão, e que veio posteriormente a ser canonizada pela Igreja Católica. Com efeito, a vida de Agostinho foi marcada por uma forte tensão entre essa dupla herança de temperamentos paterno e materno. Sua família, assim como as demais do seu tempo, era mista: “seu Pai Patrício era africano romanizado, era um curialis, ou seja, conselheiro municipal do ordo splendissimus de Tagaste. Era um pagão de caráter duro e difícil” (MONTAGNA, 2009, p. 28). Do outro lado podemos ver sua mãe Monica, uma mulher cristã, devota e piedosa, que teve um papel importantíssimo na vida do doutor da Graça,

O ambiente familiar é de suma importância para a formação intelectual e psicológica do indivíduo, na qual os pais atuam diretamente. Santo Agostinho vivia em um lar, onde era altamente influenciado por seus pais, principalmente por sua mãe Mônica, pois esta exercia papel fundamental na sua formação” (AMARAL; SOUZA; PEREIRA, 2012, p. 3).

A partir daí, já podemos ver a complexidade do problema familiar vivido por Agostinho. Ademais, é sabido que o ambiente do Estado, da Família, da cultura e as tradições exercem papel fundamental na formação de qualquer cidadão. Sobre a sua formação, em Tagaste o filósofo realizou os anos iniciais de estudos e, logo depois, foi para Cartago, em busca de obter uma formação superior. Todavia, a língua grega não trazia aspiração a Agostinho e em razão disso não era considerado um bom aluno, pois tinha preferência pela língua materna. Nesse sentido, a formação de Agostinho se deu totalmente através da língua latina, tendo

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

como base também os autores que escreviam neste idioma. Nas palavras de Servais Pinckaers:

A cultura recebida por Agostinho é essencialmente literária e latina. Ele conhece pouco o Grego, e para utilizar as obras gregas, pagãs ou cristãs tem que recorrer às traduções em latim ou as suas adaptações. Desse modo ele é forçado, tanto em filosofia como em teologia, a recorrer à improvisação do autodidatismo, à originalidade, à criação segundo seu próprio gênio. Seus estudos são compostos de gramática e dos clássicos: Virgílio de Cor, os historiadores Salústio... os oradores, principalmente Cícero (PINCKAERS, 2013, p. 17).

O biógrafo ainda destaca os seguintes importantes fatos sobre a vida do bispo de Hipona: “em 371 d.C, Agostinho perdeu seu pai, Patrício. Ele mantém um relacionamento com uma concubina, a quem será fiel até a separação, e que no ano seguinte lhe dá um filho chamado Adeodato” (PINCKAERS, 2013, p. 17). No ano de 372, com aproximadamente 18 anos, Agostinho se encontra com a obra de Cícero intitulada Hortensios, que lhe abre a mente para a filosofia e provoca nele o desejo de encontrar a verdade. Todavia, há um contexto paradoxal nos primeiros momentos de formação do hiponense: por um momento ele se aproxima das Escrituras devido a sua mãe Monica, mas logo se afasta dos Escritos Sagrados por ver neles algo muito inferior ao pensamento de Cícero. Como ele dirá mais tarde, neste período era ainda muito orgulhoso para apreciar a Escritura, que se revela apenas aos humildes.

Sobre os seus primeiros anos de vida e sua juventude, nas Confissões Santo Agostinho destaca como ele procurou a Deus, no primeiro momento do seu trajeto de vida. Nesta obra, conforme vai narrando sua vida, relata também diversas etapas que passou, tanto no seu desenvolvimento natural como no âmbito mental e moral. Nos primeiros livros de suas Confissões, Agostinho recorda seus pecados na infância e na juventude, seu desinteresse pelos estudos, sua proximidade dos jogos e do teatro e seus amores sensuais. “Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores” (AGOSTINHO, 2015, p. 83). Sobre sua juventude, ele ainda afirma: “Na adolescência, afastei-me de Vós, andei errante meu Deus, muito desviado do vosso apoio, tornando-me para mim mesmo uma região de fome” (AGOSTINHO, 2015, p. 63).

A partir destas afirmações, podemos perceber que o mestre de Hipona, em sua vida de carnalidade, tinha como maior desejo saciar as suas paixões; estas faziam com que sua alma fosse ilusoriamente preenchida pelos seus desejos carnis. “Durante esse período de

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

nove anos, desde os dezenove até aos vinte e oito, cercado de muitas paixões, era seduzido e seduzia, era enganado e enganava” (AGOSTINHO, 2015. p. 83). Depois desse período de confusão e pecado, aos dezenove anos abraçou provisoriamente a corrente filosófica-religiosa do Maniqueísmo. Nesta doutrina, os maniqueístas se gabavam de ensinar aos demais uma explicação puramente racional do mundo, de justificar a existência do mal e de, finalmente, conduzir seus discípulos à fé unicamente por meio da razão.

Com tais predicativos, Agostinho acreditou por alguns anos que essa era a sabedoria que ele tanto cobiçava. Foi, portanto, como maniqueísta e inimigo do cristianismo, que voltou para ensinar letras em Tagaste e, em seguida, em Cartago. “O maniqueísmo foi fundado por Mani no Século III e ainda no Século V e, a exemplo de Agostinho, houve pessoas nele interessadas, seja para atacá-los ou para defender seus ensinamentos” (SILVA, 2008, p. 40). Entretanto, essa doutrina herética apresenta um vivo racionalismo marcado pelo materialismo e por um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos. Nas palavras de Silva:

Com efeito, a questão do mal permeia todo o misticismo maniqueu, tanto é que o maniqueísmo acaba por apresentar uma cosmologia soteriológica, de modo que o homem carece de salvação do mal que se encontra presente em toda matéria, inclusive em sua própria (2008, p. 40).

Desse modo, o mal que se encontra na matéria seria um princípio que se encontra em oposição ao imaterial, ou seja, com o bem. Ivan de Oliveira Silva, citando Costa, registra o seguinte,

Quanto ao poder duas coisas merecem destaque: primeiro, quanto ao poder, por terem princípios idênticos e independentes, cada um tem idêntica potência. Assim, por exemplo, ambos têm poder de criar, ou melhor de emanar, e na luta cósmica medem força em pé de igualdade. Em relação ao valor os maniqueus afirmam que a luz, ou o bem, é superior às trevas, o mal, por suas qualidades intrínsecas de bondade, beleza e inteligência (2008, p. 41).

Nessa perspectiva, o bem e o mal se encontram independentes, com o mesmo poder. Toda matéria considerada como má nos leva ao entendimento de que a alma humana é a parte mais elevada e espiritual, estando presa ao corpo, que é a parte material inferior; nesses termos, a libertação verdadeira da alma seria libertar-se do corpo que aprisiona a parte boa do homem. Tentando responder à estas questões que tanto afligiam Agostinho, por al-

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

gum tempo esta seita deu a ele um conhecimento “total” daquilo que procurava, saciando provisoriamente sua sede de verdade e respondendo ao problema do mal, que tanto lhe torturava. Também lhe importava, por conta do seu orgulho, pertencer à elite daqueles que conhecem acima daqueles que possuem apenas a fé.

A proposta maniqueísta acerca do problema do mal eximia os homens de sua própria responsabilidade, atribuindo-a a um princípio exterior. Também por conta disso, Agostinho ainda continuava com muitas dúvidas acerca do mal e, por conta da persistência destas questões sem resposta, procurou saciar nessa seita suas indagações com seus demais companheiros, que jamais conseguiam explicar suas perguntas filosóficas. Nessa busca, os seus irmãos de seita falaram a ele que existia um homem chamado Fausto, um bispo maniqueu que certamente iria responder todos seus questionamentos. A fim de compreender estas questões tão profundas, a partir daquele momento o Hiponense esperou ansioso por aquele encontro que iria saciar todas as suas perturbações filosóficas e espirituais.

Todavia, o encontro com Fausto de Mileve não foi da forma que Agostinho esperava, já que ele não respondeu nenhum questionamento feito pelo Doutor da Graça. Foi depois dessa decepção que ele começou a se desligar do Maniqueísmo. “Em 383 ele vai para Roma, contra a vontade de sua Mãe Monica, ali ficando um ano. Em 384 solicita e obtém o cargo de retorico em Milão, junto à corte imperial” (PINCKAERS, 2013, p. 20). Foi em Milão que ocorreu o encontro de Agostinho com Santo Ambrósio. Segundo Joel Gracioso: “Em Milão Agostinho conhece outra corrente filosófica o Neoplatonismo, ao mesmo tempo em que ouvia paralelamente os sermões de Santo Ambrósio, nos quais percebia um cristianismo mais elaborado do que aquele conhecido até então” (GRACIOSO, 2010, p. 25).

Em 386, sob influência de sua mãe Monica, separa-se de sua concubina e entra em um projeto de casamento condizente com sua situação social. Ainda em junho desse mesmo ano, Agostinho se dedica a leitura dos livros platônicos e neoplatônicos, que terão uma grande influência sobre ele. Assim, diferentemente do maniqueísmo, que lhe lançava para fora de si, sempre atrás de respostas, o neoplatonismo de Plotino lhe lançava cada vez mais para dentro, num mergulho para as profundezas do seu ser. Essa proposta filosófica lhe apontou a importância de se investigar o homem interior, dando a Agostinho um novo referencial que o ajudará a superar o materialismo.

O contato com a tradição Platônica foi essencial para a conversão de sua mente e para o conhecimento de uma nova metafísica, ou seja, de uma forma diferente de se conceber o Ser, modificando sua nova maneira de conceber Deus e permitindo entender a existência do mal no mundo de outra forma, o

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

mal passa a ser visto como privação, corrupção de um bem, tendo como origem uma causa deficiente, isto é, a corrupção de um bem dado por Deus aos homens, o livre Arbítrio (GRACIOSO, 2010, p. 25).

O contato com a filosofia platônica foi de importância sumária para o desenrolar da história do doutor de Hipona, pois através do encontro com essa corrente filosófica que ele se aproximou da sua conversão. “Depois disso, em 386, Agostinho pede demissão do cargo de retórico a pretexto de uma doença no peito; ele renuncia às ambições humanas ao que ele chama de ‘feira da bisbilhotice’, para ficar disponível para Deus” (PINCKAERS, 2013. p. 20). É importante destacar que 386 foi um ano de metamorfose na vida do Homem de Hipona: neste período começou a história de diálogos e de escritos que posteriormente iriam marcar o Ocidente.

Um de seus amigos Verecundo, colocou a sua disposição sua casa de campo, num lugar chamado Cassiciaco, perto de Milão, para onde se retirou com os amigos africanos: Alípio, Licencio, Trigécio, filhos de Romaniano, seus dois filhos primos Rústicos e Lastidiano, seu irmão Návigio seu filho Adeodato e sua mãe Mônica para se dedicarem aos estudos e à leitura bíblica, ali iriam se preparar para o batismo, sob a orientação de Santo Ambrósio. Foi parte desse retiro que nasceram as suas primeiras obras: *Contra Acadêmicos* (386), *De Beata Vita* (386), *de Ordine* (386), e *Soliloquio* (387) (MONTAGNA, 2009, p. 54).

O Doutor da Graça foi batizado em Milão, no dia 25 de abril de 387, pelo Bispo Ambrósio. A vida de Agostinho, bem como seus acontecimentos, nos remete diretamente a um caminho radical de conversão. Sobre este acontecimento basilar, diz Montagna:

Em 387, Agostinho, seu amigo Alípio, e seu filho Adeodato voltaram a Milão para receberem o batismo. E, no sábado [...] (25 de Abril) de 387, foram batizados pelo bispo Ambrósio. Não sabia Ambrósio que daquela pia batismal, nascia um dos maiores gênios cristãos da razão e da fé: “quando chegou o momento em que devia dar o meu nome para o batismo, deixando o campo, voltamos para Milão...fomos batizados, e desapareceu qualquer preocupação quanto a vida passada (MONTAGNA, 2008, p. 85).

Em janeiro de 391, Aurelius Agostinho deixa de chamar-se apenas Agostinho e passa agora a ser conhecido como Bispo Agostinho de Hipona. Nesse mesmo ano ele assumiu o sacerdócio, sendo ordenado por Valerius, bispo de Hipona. Entretanto, em 396, com o falecimento de Valerius, Agostinho o sucedeu como bispo titular na sé de Hipona. Agostinho morreu em 430, mas seu nome permanece gravado no rol acadêmico como um dos mais brilhantes filósofo e teólogo de todos os tempos. De acordo com Hannah Arendt:

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

Na Itália, em França, na Alemanha, as revistas católicas testemunham-no e manifestações comemoram sua memória. Eruditos e estudiosos discutem sobre o significado de sua obra, da sua pessoa a de sua influência. Todavia no protestantismo ele é a maior parte das vezes esquecido; os católicos açambarcaram-no proclamando Santo Agostinho, aos protestantes parece repugnar-se tê-lo em conta por si próprio. Da Idade Média até Lutero, o nome de santo Agostinho era autoridade tanto para ortodoxos como para hereges, tanto para os reformadores como para os paladinos da contra reforma (ARENDE, 1929, p. 173).

2. FUNDAMENTOS DA ÉTICA AGOSTINIANA: O PRIMADO DO AMOR

A ética agostiniana é uma ética do amor, da caritas. Caritas é uma palavra que provém do latim, que nos remete ao significado de caridade. Diante disso, pode-se dizer que “caridade é o amor para os cristãos, que move a vontade à busca efetiva do bem do outrem e procura se identificar com o amor de Deus, Ágape, amor-caridade” (MONTAGNA, 2009, p. 63). Para o Hiponense, o que origina a moralidade é o sentimento de amor que tem como verdadeira finalidade a caritas. Nesse sentido, a força orientadora é a vontade, que culmina com a liberdade, tendo como consumação a ordem da caridade. Só a liberdade que é usada através da vontade para fazer o bem em prol do outro pode ser considerada a verdadeira liberdade; nessa contextura, a vontade se desvela como o primado para alcançá-la. Com efeito, para Santo Agostinho não há ordem sem esse mergulho ético. O que deve ser amado? Eis a questão agostiniana. O problema moral não é o que se tem que amar, mais o que amar.

O amor é uma atividade própria do ser humano, sendo o mesmo uma tendência natural para um certo bem. Percebe-se que é no fundo do coração humano que se encontra a raiz do amor e é dela que irá proceder o bem, o que resulta na máxima agostiniana: “Ama e faze o que quiseres” (ALMEIDA, 2014, p. 3).

Como separar o homem do seu amor? Nas palavras de Montagna: “se há um problema, este não diz respeito ao amor como tal, nem a necessidade de amar, mas unicamente à do objeto a ser amado, ou melhor, ao valor ou a intensidade que se dá ao objeto amado, pois, em si, o objeto é um bem” (MONTAGNA, 2009, p. 66). Ou seja, o problema não é o que vou amar, pois isso faz parte da interioridade humana, estando na raiz do meu coração, mas o que escolhemos amar, ou ainda qual o grau de intensidade no ato de amar esse objeto, considerando se esse amor está acima do bem maior, que é Deus. “O problema da liberdade é o da reta escolha das coisas amadas, da intensidade ou medida em que se amam as

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

coisas, isto é, da reta ordem do amor” (MONTAGNA, 2009, p. 66). Sobre esta problemática, Agostinho afirma que:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (2002, p. 27).

Dentro do princípio da ordem dos seres, o amor é o parâmetro na hierarquia dos valores das coisas a serem amadas. Montagna, citando o doutor de Hipona na sua obra Cidade de Deus, destaca que “o amor, que faz com a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim, existirá em nós a virtude que traz consigo o bem viver” (MONTAGNA, 2009, p. 67). Devemos entender que para o Santo Hiponense o amor dever ser a centralidade do homem, tanto em relação com o próximo quanto em direção a Deus. A partir daí, podemos concluir que Deus ocupa o primeiro lugar dentro da hierarquia das coisas a serem amadas: “O Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é amado Ele e não outra coisa em seu lugar” (MONTAGNA, 2009, p. 67). É aqui que, segundo Agostinho, se encontra o verdadeiro amor. É esse sentimento que torna o ser humano uma pessoa reta e feliz, como nos diz Costa,

A moralidade Agostiniana tem um fim último a ser alcançada, que é a ordem divina, essa ordem é o parâmetro de conduta frente à vida humana, com seus valores. Assim o fim da moralidade é a reta manutenção da ordem, que se identifica com a “vontade divina”, ao passo que o mal (desordem) consiste na transgressão culposa dessa ordem (2009, p. 28).

O oposto desse pensamento agostiniano é o pecado, que nada mais é do que a desobediência às leis divinas, o afastamento do Sumo Bem, que é Deus. “Portanto, se a perfeição moral consiste em amar a Deus, em dirigir a vontade a Deus e em pôr todas as potências, os sentidos, por exemplo, em harmonia com aquela direção, o mal consistirá em afastar-se da vontade divina” (MONTAGNA, 2009, p. 67). O homem, nesse sentido, é o autor do mal moral. Por isso, pode-se aferir que Deus não é o autor do mal, pois ele simplesmente é uma defecção, a ausência do bem. Neste ponto podemos perceber algo de suma importância na teoria de Santo Agostinho: nela, o mal sai de uma esfera metafísica e adentra também no âmbito moral, ou seja, o mal penetra no homem através do livre arbítrio de sua vontade.

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

O mal moral é uma insuficiência da vontade, uma escolha corrupta. Diante disso, uma pergunta se impõe: o que o homem deve fazer para se livrar desse fim? “Alcançar a Deus, conhecer e amar a verdade é a única felicidade que pode satisfazer o espírito humano; toda satisfação nos bens terrenos, imperfeitos e caducos, está destinada a desiludir amargamente a aspiração inata do homem” (MONTAGNA, 2009, p. 67). Com efeito, o problema não está nas coisas temporais que em si são boas, pois são criações de Deus, mais o mau uso que o ser humano faz delas. O problema está no indivíduo que se utiliza de sua liberdade invertendo a ordem estabelecida por Deus. Sendo assim, o homem costumeiramente prefere amar mais as coisas criadas pelo Criador, inclusive ele mesmo, do que o próprio Criador de todas as coisas.

E para que nossa escolha seja considerada boa ou má, Agostinho insiste no princípio axiomático de que toda natureza (incluem os bens materiais) é boa, visto que todas as coisas foram criadas por Deus: nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. O problema é quanto ao valor ou a intensidade do amor que a vontade humana atribui às coisas criadas (COSTA, 2009, p. 29).

Toda a moralidade agostiniana terá como força maior a ideia do amor, que é vista como a medida e o peso da vontade humana: “As tendências dos pesos são como que os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, quer busquem, por sua leveza, subir, pois, como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo é por seu peso” (ALMEIDA, 2014, p. 58). O tema central da moral da qual somos guiados é o amor pelo bem supremo: a caridade. Nesses termos, ela pode ser vista como um peso interior capaz de conduzir a alma em direção a Deus: “Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado” (AGOSTINHO, 2006, p. 189). A caridade deve ser entendida como o amor pelo qual se ama o que se deve amar.

Sendo ela o amor, deve se assemelhar a um dos pesos que levam à vontade em direção ao seu objeto. Ela é análoga aos pesos que conduzem os corpos naturais para o seu lugar de repouso, já que é o amor divino que irá direcionar os corpos físicos e as vontades humanas. Entretanto, “a despeito da diferença radical que distingue os movimentos naturais dos movimentos livres e voluntários, a caridade tende para Deus, que é uma pessoa, enquanto o corpo tende para seu lugar natural, que é uma coisa” (GILSON, 2006, p. 262). Não amamos um ser humano como amamos uma coisa, pois amamos as coisas para nós, enquanto amamos as pessoas por si mesmas. Na medida em que se pode afirmar que um corpo ama seu lugar natural, pode-se afirmar que ele deseja o seu próprio bem, mas na medida em que o homem ama Deus, ele só pode querer o bem de Deus. De acordo com Al-

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

meida, lê-se que: O amor para com Deus é para a alma o início de sua justificação: se o amor progride, a justiça aumenta proporcionalmente. Se o amor se torna perfeito, a justiça da alma é perfeita.

O amor para com Deus integralmente realizado confunde-se com uma vida moral integralmente realizada. Um amor por Deus que chegou a seu ponto de perfeição preenche a alma inteira. Sendo assim, essa alma que está completamente preenchida iria fazer as coisas por pura caridade. Cada um dos seus atos sairia de um perfeito amor provindo de Deus, sendo que tudo que essa alma fosse fazer seria bom, de uma bondade infalível (ALMEIDA, 2014, p. 59).

Segundo Agostinho, o amor ao próximo (a caridade) será visto como a força motriz de toda socialização entre os seres humanos. Desse modo, o amor é o poder basilar da vontade que culmina na liberdade para Deus, o Supremo Bem. Esse amor direcionado aos homens, por causa de Deus, é a caridade. É pela caridade que Agostinho constrói uma ponte entre o homem individual e o homem social. Isso ocorre devido ao fato de que a realização do amor em Deus exige a realização do amor entre os homens. Por causa da caridade, o amor assume uma dimensão social, enquanto princípio de socialização do homem.

3. O AMOR É A NOÇÃO AGOSTINIANA DE ORDEM

Para a filosofia antiga, isto é, para os gregos, o mundo era inicialmente um imenso caos que, de algum modo, passou a ser cosmos. Quando temos acesso a obra dos pré-socráticos podemos perceber a sua preocupação em saber qual era o *arché*, o princípio do universo. Guiada por esta busca, toda filosofia grega procurou explicar esta questão. Porém, com Sócrates, a verdadeira filosofia deveria se voltar para a dimensão antropológica; seguindo este horizonte de reflexão, os pós-socráticos apresentam uma filosofia marcada por um viés mais ético. Todavia, mesmo com esta virada de perspectiva, foi o paradigma cosmológico que, sem dúvida, marcou a filosofia grega. Segundo Montagna:

Apesar da divergência, ficou a ideia da existência de um logos, uma razão universal responsável pela origem e manutenção da ordem cósmica. O homem, enquanto ser racional, está submisso a esta ordem e, ao mesmo tempo, ligado ao próprio logos, uma vez que traz em si uma centelha dele. Esta racionalidade o torna capaz de conhecer a ordem da natureza e de ter a independência de aceitá-la ou rejeitá-la. Decorre daí a noção de que a perfeição moral consiste na identificação da vontade com a reta ordem de natureza. Portanto, na visão clássica, a ideia de ordem tem duas faces: ontológica e outra ética (2009, p. 70).

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

O homem percebe o mundo como algo ordenado e se acha dentro dessa organização. Entretanto, o ser humano possui esse senso de ordem porque a carrega dentro de si: enquanto a obediência, através da razão, à ordem existente o faz feliz, a desobediência a essa ordem representa um sinal de irracionalidade e de desordem. Agostinho absorve essa noção de ordem e vai articulá-la aos pensamentos centrais da revelação cristã, tais como a compreensão de um Deus que é subsistente, criador de todas as coisas e, principalmente, do ser humano. Ou nas palavras de Almeida, “Com essa fusão, Santo Agostinho leva a ordem ontológica a sua perfeição e, ao mesmo tempo, ele leva a ordem ética ao seu pleno esclarecimento” (2014, p. 60).

O Deus criador de Agostinho é muito maior que o deus construtor, ou o demiurgo platônico, um deus menor, que depois de sua queda do mundo das ideias, constrói esse mundo como réplica do mundo ideal, ou seja, dá existência a um mundo de aparência, de caos. Ele também é diferente do deus plotiniano, do qual tudo procede e para o qual tudo se volta. O Deus da revelação judaico-cristã é superior pelo fato de fazer tudo surgir do nada, ele é o criador de todas as coisas. Deus faz o não-ser vir a ser, pois o que não existe vem a existir através da sua livre e suprema vontade. De acordo com Montagna: “Ele dá não só a existência a todas as criaturas, mas as dota também de uma lei interna e natural que as rege em harmonia com sua própria lei eterna. Neste ato, aquele que é o Ser e o Bem supremo comunica aos seres criados seu ser e sua bondade” (2009, p. 71).

De fato, a ontologia agostiniana está em um grau de superioridade em relação à ética, pois enquanto ela abrange um todo, a última está correlacionada ao homem. Com efeito, para Santo Agostinho, Deus é o fundamento último da ética humana. Frente a isso, fica nítido que a ordem ontológica é considerada o fundamento da ordem ética, pois até mesmo as leis que orientam as duas ordens derivam do mesmo Deus criador, como diz Almeida,

A moralidade se refere à manutenção ou perturbação da ordem natural. Devido ao fato da ordem ontológica aplicar-se a todas as criaturas, a ordem ética já é específica do ser humano, sendo que só ele tem a possibilidade e a capacidade de respeitar ou transgredir a lei natural e eterna (2014, p. 61).

Deus fez o homem à sua imagem e semelhança e o dotou de uma vontade livre. A partir desta afirmação, é possível asseverar que a ética agostiniana é um presente de Deus ao homem, pois destaca que somente ele pode transgredir essa lei eterna cravada em si, e só mesmo o ser obediente, obedecerá a essa mesma lei existente em sua interioridade. É frente a esse contexto que Agostinho entende que o amor é a essência e o combustível da vida

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

humana. Para Agostinho, o homem vive inquieto não porque não é mais capaz de amar, mas porque ama desordenadamente. Já que amar faz parte da essência humana, não é limitando o amor que encontraremos a paz, mais sim o ordenando. Segundo Montagna,

Assim o homem amará ordenadamente se, julgando a apreciando todas com justiça, submeter os bens exteriores ao corpo, este, por sua vez, à alma, em seguida, na própria alma subordinar os sentidos à razão, e esta, em Deus: por conseguinte, quando a razão domina esses impulsos da alma, deve dizer-se que o homem está conformado segundo a norma da ordem (2009, p. 73).

A ordem do amor é a perfeita justiça “essa é a perfeita justiça, a qual nos leva amar mais o que vale mais e a amar menos o que vale menos” (AGOSTINHO, 2002, p. 65). O ser humano encontrará a paz quando ordenar seu amor. Amando de forma ordenada, o homem terá a felicidade e a paz; todavia, vale ressaltar que paz e felicidade, no pensamento agostiniano, se relacionam. Em Agostinho, o ser humano que é virtuoso ama a Deus não pelo fato de cumprir um mero dever, mas por desejar o Criador. Deus será então aquele que deve ser amado acima de todas as coisas. “O amor às outras coisas é posterior ao amor a Deus. A virtude do amor não apenas conduz o ser humano a amar de forma reta todas as coisas, mas também desperta e ordena o seu amor em direção ao Criador” (ALMEIDA, 2014, p. 62).

Quando Deus ordena o seu amor, a criatura encontrará a paz. Para o Doutor de Hipona, paz e felicidade se identificam, pois, amando com ordem, o homem tanto será feliz como também terá paz. Na ontologia agostiniana, o homem ama com ordem, ou seja, os seres amados por ele não podem ser colocados no lugar do amor Criador do próprio homem, que é o Sumo Bem. Ora, na medida em que amamos com ordem as criaturas, logo vemos que tudo que é criado por Deus nos direciona a amá-lo em primeiro lugar. “Assim a virtude do amor não apenas faz o homem amar retamente todas as coisas, mas também desperta e ordena o seu amor-desejo em direção a Deus” (MONTAGNA, 200, p. 75). O homem ama a Deus não através de uma ordem, mas porque ele o deseja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em todas as épocas houve muitas contribuições para filosofia no que diz respeito a interpretações sobre a ética do amor em Agostinho. Seguindo esta perspectiva, este artigo visa, na medida de suas possibilidades, somar com a temática abordada e cooperar com a perspectiva da academia que é desenvolver o saber sem nunca deixar de buscá-lo. Diante disso, não temos a pretensão de fornecer nenhum tipo de resposta pronta, dogmática, en-

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

cerrada em si mesma; ao contrário, nosso intuito foi demonstrar que o amor é o meio primordial para a construção de uma sociedade verdadeiramente estruturada. Como foi apresentado, o amor é uma categoria fundamental para a ética do Doutor de Hipona, ou seja, a compreensão desse amor ético é a mola propulsora da filosofia agostiniana. Nesse horizonte de reflexão, a caridade aparece como a virtude primeira e será entendida como o fundamento de toda a vida ética; na verdade, ela é a essência de toda a eticidade.

Para Agostinho, ela constitui a alma de tudo, o centro de irradiação. Por isso, pode-se afirmar que é na caridade que o Bispo de Hipona coloca a medida da perfeição cristã, enquanto indica que o sentido da vida humana perpassa indissociavelmente pela compreensão do amor. Este é visto como o peso do coração que tem a capacidade de fazê-lo inclinar-se, em cada escolha que o indivíduo é impelido a fazer durante sua vida, para um lado ou para outro. Como o propósito desta busca é sempre o bem, o fim último de toda essa busca amorosa do ser humano é a felicidade, ou melhor, o desfrutar do bem supremo, que é acercar-se do próprio Deus.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. Manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luísa Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Patrística).

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015. (Coleção Vozes de Bolso).

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

ALMEIDA, Frederico Soares de. **O amor como elemento fundamental na ética de Santo Agostinho**. Pensar Revista Eletrônica da Faje. V. 5, nº 1, p. 55-64, 2014.

AMARAL, Roberto; SOUZA, Camila Cristina; PEREIRA, Crislene Silva. O tempo e a eternidade em Santo Agostinho. **Revista Vozes dos Vales da UFVJM**: Publicações Acadêmicas. Vale do Jequitinhonha, nº 2, ano I, p. 1-22, 2012.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola/ Boa Vista: Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros. Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso, 2006.

Michel Platinir Silva Damasceno; Eduardo Ferreira Chagas

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. São Paulo, 2010. 131f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo.

MONTAGNA, Leomar Antonio. **A ética como elemento harmonia social em Santo Agostinho**. 2ª ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

PINCKAENS, Servais. **Em busca de Deus nas Confissões. Passeando com Santo Agostinho**. Tradução de Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SILVA, Ivan de Oliveira. Santo Agostinho. **O problema do mal**. São Paulo: Editora Pilares, 2008.

A RELEVÂNCIA DO DISCIPULADO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA HIPERCONECTADA

The relevance of discipleship in a hyperconnected contemporary society

José Ronaldo de Freitas Machado*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8026976631953005>

Jacqueline de Oliveira Mendes Simões**

doi: <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.158>

RESUMO: esta pesquisa postula as definições da sociedade hiperconectada, suas características, tal como a igreja contemporânea inserida no contexto do neopentecostalismo. Ademais, reconhece a relevância do discipulado de Jesus, o Mestre, a partir da *Grande Comissão*, pois fortalece à Igreja de Cristo em maturidade, comunhão e pastoreio mútuo, conduzindo-a ao compromisso da missão evangelizadora. Dessa forma, é enfatizado a urgência do discipulado das crianças, pois produzirá discípulos maduros e prolíficos para expandir o reino de Deus na terra. Outrossim, esta pesquisa dialoga entre a pedagogia de Jesus, o discipulado e sua particularidade no ensino. Portanto, usa-se uma metodologia de pesquisa bibliográfica qualitativa, dos teóricos da área (BAUMAN, 2001, 2009; LIBANIO, 1996; BONHOEFFER, 2016; TRIPP, 2017) entre outros que a seu tempo serão explicitados.

Palavras-chave: Discipulado; Hipermodernidade; Discípulo; Igreja contemporânea.

ABSTRACT: this research postulates the definitions of the hyperconnected society, its characteristics, such as the contemporary church inserted in the context of neo-Pentecostalism. Furthermore, it recognizes the relevance of discipleship of Jesus, the Master, from the Great Commission, as it strengthens the Church of Christ in maturity, communion and mutual shepherding, leading it to the commitment of the evangelizing mission. In this way, the urgency of discipleship of children is emphasized, as it will produce mature and prolific disciples to expand the kingdom of God on earth. Furthermore, this research dialogues between the pedagogy of Jesus, discipleship and its particularity in teaching. Therefore, a methodology of qualitative bibliographical research is used, from theorists of the area (BAUMAN, 2001, 2009; LIBANIO, 1996; BONHOEFFER, 2016; TRIPP, 2017) among others that will be explained in due time.

Keywords: Discipleship; Hypermodernity; Disciple; Contemporary Church.

* Mestrando em Educação pela Universidade de Uberaba – UNIUBE. Mestrado Internacional em Teologia pela Universidad Martin Lutero - UML. E-mail: jr.ronaldoronaldo@gmail.com.

** Especialista em Metodologia do Ensino Religioso pelo Centro Universitário Internacional - UNINTER. Licenciatura em Pedagogia pelo Centro Universitário UNISEB/ Estácio de Sá. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Unicesumar. E-mail: jack.mendessimoes@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, o crescimento da igreja, ou seja, a sua expansão como reino no intuito de alcançar os perdidos, despertou muitos pesquisadores, professores, tais como sociólogos, antropólogos e filósofos da atualidade, a pesquisar a respeito. Ademais, o crescimento da igreja aguçou a percepção dos estudiosos, com a finalidade de entender os diferentes métodos viáveis para atingir seus objetivos.

Todavia, há na igreja, segmentos que não se preocupam em analisar se esses métodos utilizados por eles, possuem bases nas Escrituras e se contribuem para disseminação do evangelho, somente usam por acharem viáveis. No entanto, os líderes dessas igrejas, visam apenas o crescimento em número, sem atentar para as possíveis calamidades que isso possa causar ao rebanho do Senhor. Por isso, esse artigo, objetiva postular acerca da sociedade hiperconectada, tal como a modernidade líquida e as mudanças da sociedade atual, delineando a premissa do verdadeiro discipulado e o discípulo.

Não obstante, será exposto sobre a Grande Comissão, descrita em (Mateus 28:19-20), onde o Senhor Jesus, antes de sua ascensão, orientou seus discípulos, o que fazer, para se alcançar o mundo por meio do evangelho, na práxis do discipulado, gerando discípulos. Há vista a prática do discipulado no Antigo Testamento, tem seus registros nos ministérios proféticos e sacerdotais. Porém, no Novo Testamento, Jesus o usou para ensinar seus discípulos os princípios do Reino e que dessem continuidade a pregação do evangelho após sua ascensão.

Assim, o discipulado ajuda a fortalecer a Igreja de Cristo através da maturidade de seus membros, comunhão uns com os outros e pastoreio mútuo. Porque no processo de discipulado, busca-se conhecer e praticar a Palavra de Deus. Além do mais, incentiva-se ao bom relacionamento entre os discípulos, capaz de encorajá-los à comunhão sadia (QUEIROZ; STETZER, 2017). Sobretudo, o pastoreio mútuo estabelecido na igreja, proporciona a edificação entre o indivíduo e a igreja como um todo. A maioria dos problemas das igrejas da atualidade, partem do princípio de uma má comunicação, destaques exacerbados pelas lideranças das igrejas midiáticas, tais como as físicas que se dizem piedosas, religiosas, espirituais e dotadas de toda moralidade possível, porém com suas práticas negam isso: “[...] tendo forma de piedade, mas negando o poder dela” (2 Tm 3:5). Sendo assim, acredita-se que através do bom discipulado pode-se acabar com essas ações desequilibradas, que tem denegrado as pessoas sinceras que estão incluídas na comunidade cristã.

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

Tendo em vista a importância do discipulado bíblico para a igreja contemporânea, este estudo abordará sua relevância em uma sociedade hiperconectada, bem como suas consequências e seu impacto na vida dos fiéis. Nesse contexto, esta pesquisa segue a metodologia qualitativa, sendo uma revisão bibliográfica, dos teóricos (BAUMAN, 2001, 2009; LIBANIO, 1996; BONHOEFFER, 2016; TRIPP, 2017) entre outros documentos que serão explicitados na dissertação deste artigo.

1. A SOCIEDADE HIPERCONECTADA

Antes que se fale sobre a sociedade hiperconectada e suas características, é interessante pontuar que essa hiperconexão as redes sociais, e a fixação aos meios midiáticos, cresceu excessivamente devido um período pandêmico pelo Covid-19, onde a humanidade sofreu ocasionando inúmeras mortes e enclausuramento, ora em casa, ora nos hospitais dentre outros locais que as pessoas estivessem no momento. A partir dos fatos supracitados, a sociedade hiperconectada passou a se caracterizar como uma literacia midiática, pois: “Com o excesso de informação presente na internet, se tornou essencial diferenciar fontes, dados e entender o que é verdade para driblar a desinformação” (PUCRS, 2021).

Essa sociedade, caracteriza-se por longa permanência na internet, conectada as redes sociais, e todo tipo de entretenimento, convivência interrelacional, religiosa, estudantil a partir da tecnologia digital. Sobretudo, o senso comum, tal como formadores da psicologia da educação, filosofia, história, a pedagogia e educação cristã, acredita-se que o comportamento humano do século XXI, sofreu alterações em sua convivência consigo e de igual modo com o próximo.

Não obstante, essas mudanças são devidas a mobilidade, a velocidade que estigmatiza a sociedade pós-moderna hiperconectada. Conforme Bauman (2001) falando por metáfora, estamos em uma modernidade líquida, e isso é devido as muitas tenções, transformações e evoluções nas diversas áreas da sociedade pós-moderna midiática e sua inconstância. Portela e Meirinhos (2021, p. 85) postularam que: “[...] uma sociedade pós-moderna que está pautada na fluidez e na rapidez de acontecimentos, e que, em consequência, se transforma e se procura adaptar, sem preservar sua forma por muito tempo”. Em síntese, essa sociedade vive de incoerência, na inconstância, surpreende-se com as condições naturais da vida, tornando-as necessidades factuais para muitas pessoas, principalmente para as mentes que deixaram de se renovar, alimentando do que é próprio da pós-modernidade, não

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

tolera o que dura, ou seja, torna-se impaciente e na busca do imediatismo, da distração, e o entretenimento gospel.

Sobre o entretenimento gospel, questiona-se o posicionamento da inversão dos valores éticos, bíblicos e a fragmentação das famílias, devido atitudes de lideranças *superstars*, egocêntricos e ensinamentos contraditórios a Escrituras para proveito próprio, o isolamento e falta de diálogo dos pais e entre os filhos, a secularização das famílias, onde o certo é o errado e o errado é o certo, características do modernismo, uma sociedade líquida, insensível, vivendo a crise de uma cegueira moral (BAUMAN, 2001; BAUMAN; DONSKIS, 2014), ademais, programações que não viabilizam o crescimento dos fiéis que é diferente de discípulo, mas os alicerçam na esperança de um Reino na terra, aprisionando-os a uma comunidade religiosa, sem experimentar sua transcendência, entre o real e o sobrenatural. E que em muitas vezes dividem-se em tribos, em vez de uni-los para o propósito do Reino de Deus.

Contudo, é compreensível que a modernidade nos trouxe benefícios no que tange ao alcance das classes sociais pela viabilidade das redes sociais e comunicação digital, claro que nem todas, mas a maioria. Isto mostra uma abertura de cosmovisão, inclusive, no que tange à transmissão do Evangelho com o discipulado.

Nessa tecitura, sabe-se que: “A pós-modernidade representa o momento histórico preciso em que todos os freios institucionais que se opunham à emancipação individual se [...] desaparecem, dando lugar à manifestação dos desejos subjetivos [...]” (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004, p. 23). Em suma, essa sociedade, expira-se das ideologias sociais, estruturas sócio-históricas, sentindo-se um vazio, não valoriza o ser, se preocupa com o ter, renunciando às raízes de princípios e valores. Outrossim, no momento que triunfa a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo pós-moderno se enruga, esgotando sua capacidade de expressar o mundo que proclama (2004, p. 23).

Nesse ínterim, declara que: “Enquanto sistemas sociais e políticos anteriores duravam séculos, hoje em dia cada geração destrói o mundo antigo e constrói um novo em seu lugar [...]” (HARARI, 2016, p. 223). Assim, não há relações definidas, antigos preconceitos são exauridos, elimina-se o que se importa à sociedade, dando abertura ao caos. Com isso, os paradoxos do mundo contemporâneo de unidade e divisão, unidade e diversidade, desencanto e renascimento, levou a três movimentos complementares, dissertados por Augé (2006, p. 101) como: “o passar da modernidade, que chamarei de sobremodernidade; o passar dos lugares, que chamarei de não-lugares; o passar do real ao virtual”. Entrementes, o que se pode definir desse tempo, é que o indivíduo está cada vez mais entregue à própria

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

liberdade, submetendo-se as influências antagônicas, sempre com exigências hedonistas, e acarretando consequências esquizofrênicas na sociedade hiperconectada (CHARLES, 2009).

Esta é uma nova realidade que emerge sem abandonar completamente a era anterior, através de uma metamorfose incompleta, pois a hipermodernidade está repleta de vestígios do *status quo* dissertado por Bauman (2001). Nesse contexto, se utiliza dos excessos de informações, de imagens e do individualismo que estão interligados.

Nessa tecitura, Charles (2009, p. 29) declara que: “[...] a sociedade hipermoderna é complexa e paradoxal porque, ao mesmo tempo em que ela estimula os prazeres (o hedonismo, o consumo, a festa), ela produz comportamentos angustiados e patológicos.”. Portanto, tudo é uma questão de conectividade, velocidade, saber de tudo em tempo real, sem vivê-lo na essência, ou seja, você está *on* ou está *off*. Essa é a premissa da sociedade hiperconectada ou líquida moderna (BAUMAN; DONSKIS, 2014).

Tendo em vista que tudo gira em torno da questão de conectividade, está ligado ou desligado da rede na modernidade líquida, a relevância de um discipulado de qualidade, sua definição e que englobe todo o ser humano, será dissertado no próximo tópico sobre essa relevância e o porquê dessa prática do discipulado.

2. O DISCIPULADO NA IGREJA: SUA RELEVÂNCIA

O vocábulo discipulado é relevante, por contribuir diretamente na construção dialógica entre as partes envolvidas no processo de aprendizagem do ser, como foi dito acima. Ainda que a palavra discipulado não seja encontrada na Bíblia, mas o termo discípulo sim: “Tendo Jesus chamado os seus doze discípulos [...]” (Mt 10:1), onde acredita-se que para ser discípulo, é necessário que haja um discipulado, como Jesus fez com os doze apóstolos. Ademais, ele orientou que se deveria “ensinar as nações e formar discípulos batizando-os em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo.” (Mt 28:19-20). Sendo assim, esta foi uma atividade na qual Jesus estabeleceu a primeira igreja, conhecida como a *grande comissão*, verbalizada por Araújo (1990) em seu livro *Plantação de Igrejas*.

Haja vista Jesus nunca tentou conceituar o termo *discípulo*, ainda que ficasse claro, que são aprendizes, a partir do entendimento das palavras do Mestre, que foram reconhecidos ao longo da história (BAUMANN, 2009). Por conseguinte, parafraseando Bonhoeffer (2016) a definição de um discípulo e discipulado, pode-se simplesmente dizer que é um compromisso com Cristo embasado na graça verdadeira e não numa graça barata como se

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

anuncia na atualidade. A respeito do supracitado, Araújo parece concordar com Bonhoeffer, e descreveu que o discipulado é: “[...] conduzir as pessoas a um compromisso total com Jesus Cristo sob o poder do Espírito Santo, acompanhando-as no amadurecimento em Cristo, capacitando-as a se tornarem novos discípulos.” (1990, p. 73).

Em concordância, Jones (1986, p. 16), comenta que o discipulado constitui no processo de um cristão com uma vida harmoniosa, imitativa, esforçada a ensinar e conduzir uma pessoa à maturidade em Cristo, capacitando-o para produzir novos discípulos a outras gerações. No mesmo viés sobre o discipulado, Phillips (2008, p. 20) disse que: “é um relacionamento de mestre e aluno baseado no modelo de Cristo e seus discípulos, no qual o mestre reproduz tão bem no aluno a plenitude da vida que tem em Cristo [...]”. E com isso, o discípulo seria capaz de ensinar outros para que assim outros sejam alcançados.

O discipulado é um trabalho espiritual através do qual novos crentes criam raízes em sua fé em Cristo praticando essas verdades, e assim cada dia se parece com o seu líder (KUHNE, 1981). Surpreendentemente, o discipulado é a árdua tarefa de ser como Cristo, mantendo uma fé prática pelo discípulo, sempre buscando o aperfeiçoamento do ser humano, nascido em Cristo, mesmo sentindo-se uma *criança espiritual* que contará com os cuidados dos maduros na fé (QUEIROZ, 2009).

Para Solonca (2013), o discipulado não é apenas mais um ministério da igreja focado em novos convertidos. Nem muito menos mencionar a sequência de *12 lições* para novos convertidos. Outrossim, o discipulado vai além de preparar as pessoas para viverem tão profundamente quanto Cristo e para se multiplicarem. Portanto, o discipulado é um acompanhamento para a formação de Cristo na vida de um discípulo: “[...] já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. E esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus [...]” (Gálatas 2:20). E por meio desse viver pode-se influenciar outros por meio do discipulado principalmente as crianças.

3. O DISCIPULADO DE CRIANÇAS: UMA URGÊNCIA

A urgência no discipulado das crianças, parte do princípio em que elas não sabem distinguir o que é certo ou errado. Com isso ficam expostas aos vários tipos de violências e práticas indecentes pelas mídias sociais e programas que se dizem infantis. Entrementes, no contexto atual nem sempre os pais conseguem monitorar o que seus filhos estão assistindo na internet, qual tipo de games costumam jogar, vindo a dependência, o vício, o apego ao fictício (COTONHOTO; ROSSETTI, 2016) e transitório momento de hiperconexão.

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

Portanto, o discipulado na vida das crianças que se encontram assim, deve ser urgente, pois Libaneo (1996, p. 7) disse que: “Na infância, crianças passam horas e horas a brincar na solidão dos videogames em vez dos jogos de equipe. No trabalho, o computador substitui as pessoas [...]”. Por certo, em família as mídias assumem primazia dividindo-os, devido a multiplicação de aparelhos e programas vistos isoladamente conforme os próprios gostos (LIBANIO, 1996).

Com base na premissa por Libanio e compreendendo a clara mensagem do Evangelho, onde expõe aos nossos filhos a importância de se aceitar verdadeiramente Jesus Cristo como seu Salvador, é a principal preocupação (1996). Em suma, Jesus afirmou que “dos pequeninos é o reino dos céus” (Mt 19:14) e que devíamos ser como os tais. Todavia, é *mister* que sejamos influenciadores dessas crianças para o bem e tomem decisões corretas de seguir a Cristo como exemplo a ser seguido.

Pois, está escrito: “Ensine a criança no caminho em que deve andar, e ainda quando for velho não se desviará dele.” (Pv 22:6). Consequentemente, apropria-se do texto: “Estas palavras que hoje lhe ordeno estarão no seu coração. Você as inculcará a seus filhos, e delas falará quando estiver sentado em sua casa, andando pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se”. (Dt 6:6-7).

Nesse ínterim, depois do ensinamento acerca do evangelho aos nossos filhos, deve-se cuidadosamente deixá-los cientes que sempre será prazeroso ajudá-los se optarem em saber mais sobre a salvação. Em síntese, é nossa responsabilidade encorajar as crianças a virem a Jesus mesmo quando crianças (FERREIRA, 2019).

Outrossim, a salvação é do Senhor, e temos que esperar pacientemente pelo tempo de Deus, se uma criança mostra um interesse genuíno nas coisas de Deus demonstrando em sua vida evidência da graça transformadora pela sua confissão e arrependimento, através do amor a Cristo. Além do mais, como uma nova criação, essa criança será capacitada pelo Espírito Santo para viver de uma maneira que seja mais agradável a Deus. Não obstante, incentive e ore com ela para que Deus permita seu crescimento em fé, amor, compreensão, santidade e obediência à vontade exposta na Bíblia (LAUZARDER, 1998).

Com base nos pressupostos, supracitados, pode-se considerar alguns aspectos importantes do evangelismo e discipulado infantil. É sabido que um bom discipulado tem como base as escolas bíblicas dominicais, ou seminários, a catequese entre outros meios pedagógicos de formação e sobretudo, a experiência pessoal de Jesus (RAHNER, 1989), que contribuem para o espiritual, o social e histórico, e vem instruindo milhares de crianças, em

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

sequência os adolescente, os jovens, os adultos na transformação local, nacional e do mundo.

Não obstante, pontua-se que a Escola Bíblica Dominical (EBD) não é uma invenção, mas uma educação cristã, e que não é algo recente, mas foi fundada na cidade de Gloucester, na Inglaterra por Robert Raikes em 1780. Sobre essa Escola, Gilberto (1927-2018) declarou:

Escola Dominical começou em um local onde a desigualdade social e o analfabetismo eram a maioria entre a população. E tudo isso começou graças a uma ideia do jornalista Robert Raikes que se incomodava ao ver crianças sem ter o que fazer no dia de domingo, com isso, eles ficavam nas ruas, sem nenhuma ocupação. Isso porque as crianças pobres trabalhavam 12 horas por dia de segunda a sábado nas fábricas da região, já que não havia escolas públicas. Porém, no domingo, eles não tinham o que fazer e isso deixou Raikes preocupado com o futuro desses meninos e meninas.¹

Nessa conjuntura acerca da *Escola Dominical*, Padilha afirma que o médico e pastor escocês Robert R. Kalley: “[...] funda as primeiras Igrejas evangélicas entre brasileiros no Rio de Janeiro, Niterói, Petrópolis e Recife. Sua esposa dá início à Escola Bíblica Dominical, e compila o primeiro hinário, denominado *Salmos e Hinos*” (CAVALCANTI, 2011, p. 22).

O autor supracitado, menciona o grande empenho das Escolas Bíblicas Dominicais para propiciarem a alfabetização de adultos com o intuito de possibilitar a leitura da palavra de Deus e objetivando o crescimento espiritual, profissional e da cidadania (CAVALCANTI, 2011). Com isso, a igreja estava exercendo o seu compromisso social e transformador. Sobre Stott, um dos renomados teólogos da atualidade, descreveu vários pontos de uma igreja viva e que contribui para a transformação de outras vidas. E uma das características primordiais é a sua missão evangelizadora, declarou: “[...] uma igreja viva é uma igreja evangelizadora.” (STOTT, 2005, p. 9). Essa evangelização, logo contribui para o discipulado sistemático na vida das crianças no atual cenário de avanços tecnológicos.

Portanto, aproveita-se a ocasião para explicitar o ensino, a evangelização e discipulado das crianças a partir dos pressupostos abordados pelo célebre escritor Tripp (2017) em seu livro acerca da necessidade de se fazer um ótimo discipulado infantil, tendo como base os princípios bíblicos.

¹ Para mais informações acesse: <https://www.escoladominical.com.br/historia/>.

4. ENSINAR OS CONHECIMENTOS GERAIS DA BÍBLIA

É preciso aguçar, treinar as crianças no conhecimento geral da Bíblia, instruindo-as a conhecer os livros da Bíblia de acordo com sua ordem; para que sejam capazes de encontrar os textos na Bíblia, com facilidade, desde o Gênesis até ao Apocalipse, enfatizando a importância de toda a Escritura, tanto a primeira Aliança, tal como a segunda Aliança, enfim, todos os sessenta e seis livros inspirados, para tanto se observa:

Quanto a você, permaneça naquilo que aprendeu e em que acredita firmemente, sabendo de quem você o aprendeu e que, desde a infância, você conhece as sagradas letras, que podem torná-lo sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça [...] (2 Tm 3:14-16 NAA).

E ensinar os filhos as doutrinas básicas por meio de perguntas e respostas (catecismo). Curiosamente, (Dt 6:20-25) enfatiza esse método de ensino, principalmente os versículos 6 e 7 que declaram: “Estas palavras que hoje lhe ordeno estarão no seu coração. Você as inculcará a seus filhos, e delas falará quando estiver sentado em sua casa, andando pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se”.

Nessa sequência, ensine as crianças a abordar a vida da maneira bíblica, e se comportar corretamente quando confrontados com ofensas, sabendo lidar com as dificuldades da vida numa perspectiva bíblica. Porque, quando uma criança chega em casa chorando porque alguém a machucou, o pai tem a oportunidade naquele momento de instruir seu filho a não cometer um crime na situação. Pois, a intervenção (discipulado) não pode ser apenas bíblica, pois os confrontos em sociedade também ocorrem nos âmbitos familiares, sociais, culturais, políticos, ou seja, em toda nossa construção da vida. Uma vez, que isso é informado e a criança é orientada ela saberá se comportar diante dessas indiferenças sem intollerância, mas com empatia e compaixão pelo outro, e com isso ter-se-á a prática do relacional interpessoal.

Assim, precisamos ensiná-los as Escrituras como: “Não paguem a ninguém mal por mal; procurem fazer o bem diante de todos. Se possível, no que depender de vocês, vivam em paz com todas as pessoas” (Rm 12:17-18), onde eles aprenderão a retribuir o mal com o bem. E colocar em prática o ensinamento de: “Abençoem aqueles que os amaldiçoam, orem pelos que maltratam vocês” (Lc 6:28), pois o princípio é amar, abençoar, perdoar e servi pelo bem. Nesse discurso o Mestre Jesus, orientou seus discípulos a perdoarem, para que al-

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

cancem o perdão: “Porque, se perdoarem aos outros as ofensas deles, também o Pai de vocês, que está no céu, perdoará vocês [...]” (Mt 6:14).

Em síntese, importa-se desenvolver o caráter da criança trazendo-as para o acampamento do Senhor, ensinando-as o temor do Senhor, humildade, integridade e diligência, gratidão e lealdade, disciplina e sabedoria, discernimento e concentração, pureza e gentileza. De igual modo, ensine às crianças o desenvolvimento social geral, a partir das escrituras que nos afirma: “E Jesus crescia em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens” (Lucas 2.52). Não só isso, mas se comportar de uma maneira que as pessoas em sua cultura o respeitem e aprendam a se comportar e respeitar nas mais diversas relações.

Ainda, necessita-se que treine a criança em questões acadêmicas, mesmo estando distante dessa área a vida das crianças, aconselha-se ajudá-las a ver o mundo pelo prisma de Deus, como a Salomão que possuía sabedoria divina em todas as coisas.

Deus deu a Salomão sabedoria, entendimento fora do comum e uma inteligência tão vasta como a areia que está na praia do mar. A sabedoria de Salomão era maior do que a de todos os homens do Oriente e do que toda a sabedoria dos egípcios. Era mais sábio do que todos os homens: mais sábio do que Etã, ezraíta, e do que Hemã, Calcol e Darda, filhos de Maol. E a sua fama se espalhou por todas as nações ao redor. Compôs três mil provérbios, e os seus cânticos foram mil e cinco. Falou sobre todas as plantas, desde o cedro que está no Líbano até o hissopo que brota dos muros; também falou sobre os animais e as aves, os animais que rastejam e os peixes. De todos os povos vinha gente para ouvir a sabedoria de Salomão, e também mensageiros de todos os reis da terra que tinham ouvido falar da sua sabedoria. (1 Rs 4.29-34 NAA)

Incentiva-se as crianças a aprender todas as coisas a partir dessa perspectiva. Enfatiza-se que ensine às crianças a visão bíblica da propriedade, e que vejam os bens da família como presentes e ferramentas de Deus, sempre reconhecendo as pessoas como mais importantes do que o que elas têm. Ensine-as o valor do tempo, conforme está (Efésios 5.16): “[...] aproveitando bem o tempo, porque os dias são maus”. Isso se aplica não só aos adultos, mas também às crianças. Portanto, devemos ensiná-las a serem responsáveis pelo seu tempo. Elas precisam de tempo para brincar, mas precisam entender que a vida é curta e que existem oportunidades que precisam ser aproveitadas com sabedoria.

Eduque as crianças a desenvolver projetos relacionados aos seus interesses, orientando-as encontrar bons livros para leitura fazendo o bem. Além do mais, ensiná-las a ter resistência e perseverança, quando perdem o interesse pelas tarefas, que lhes exigem longo prazo na execução. Essencialmente, ensine-as a controlar suas emoções, como pessoas

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

que vivem baseadas na verdade bíblica (Jo 17:17): “Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade”. Busque sempre a verdade na Palavra de Deus. É nossa obrigação instruí-las a compreender seus próprios sentimentos e a serem guiadas pelo caminho bíblico. Precisamos ensiná-las a viver de maneira justa e correta, conforme (Hb 12:2): “[...] olhando firmemente para o Autor e Consumador da fé, Jesus, o qual, em troca da alegria que lhe estava proposta, suportou a cruz, sem se importar com a vergonha, e agora está sentado à direita do trono de Deus”.

Para tanto, é de suma importância, que as igrejas transformacionais, como disseram Stetzer e Queiroz (2017) motivem e treinem aqueles que tem como dever formar, treinar, educar outras pessoas para o crescimento e expansão do “reino de Deus” não se esquecendo das crianças. Sobretudo, o “[...] ambiente de cuidado experimentado pelas crianças deve ser uma ilustração de como conduzimos e ajudamos uns aos outros em nossas igrejas.” (STETZER; QUEIROZ, 2017, p. 187).

E por fim, deve-se aceitar que: “A verdadeira Igreja de Jesus é edificada sobre um fundamento totalmente diferente do que em geral vemos nas igrejas modernas.” (STETZER; QUEIROZ, 2017, p. 190). Ainda que haja boas intenções, muitos líderes têm erigido a igreja sobre parâmetros trincados e vulneráveis. Quando se fala das igrejas modernas, é descrito as neopentecostais que surgiram na década de 70 e 80 trazendo inúmeras renovações em nome da fé, como novas liturgias, aberrações espirituais e não a sólida manifestação do Espírito Santo, amuletos santos e poderes mágicos (ALMEIDA JÚNIOR, 2008).

Essas igrejas oferecem uma graça barata, o comércio da fé, a banalização das Escrituras e seus líderes veem requerendo o status apostólico, com ar de imponência religiosa, porém, as suas práticas cristãs constantemente são denunciadas pelos meios de comunicação. O que se espera é que as ações religiosas por meio do discipulado consigam trazer a mudança e promover a paz, libertação, ressignificação do ser humano e que internalize o Reino de Deus nas pessoas por meio do discipulado unido a pedagogia de Jesus, assunto esse que será descrito a seguir.

5. DISCIPULADO E A PEDAGOGIA DE JESUS

Tendo em vista que o discipulado está diretamente associado a pedagogia de Jesus, sabe-se que em seu contexto, desde os primeiros anos de vida, a criança recebia a instrução de sua mãe, e quando estivesse com seus quatro ou cinco anos, era dever de seu pai lhe instruir no ensino da Torá (*hb. Torah*). A palavra Torá, de origem hebraica, significa *ensi-*

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

no, *instrução*, de acordo com Guimarães (2006, p. 18), que são os cinco primeiros livros, reconhecidos como Pentateuco pelos cristãos ocidentais. As famílias judaicas, procuravam cumprir na íntegra a sua crença monoteísta:

Escute, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Portanto, ame o Senhor, seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e com toda a sua força. Estas palavras que hoje lhe ordeno estarão no seu coração. Você as inculcará a seus filhos, e delas falará quando estiver sentado em sua casa, andando pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se. Também deve amarrá-las como sinal na sua mão, e elas lhe serão por frontal entre os olhos. E você as escreverá nos umbrais de sua casa e nas suas portas. (Deuteronômio 6.4-9 NAA).

O discipulado pedagógico aplicado pelos familiares, tinha objetivos de se viver na presença do Eterno Deus. Todavia, a educação do filho, ainda tinha parâmetros da profissão do pai, ou seja, o filho herdava a sua profissão. A respeito, está escrito: “Não é este o carpinteiro?” (Mc 6:3), foi dito sobre Jesus. Em contrapartida, a educação feminina, baseava-se nos costumes de casa, ser boa dona de casa, e futuramente esposa e ótima mãe de filhos. Segundo Saulnier (1983, p.68), a educação para a mulher² era: “Tu não farás...”, assim era na Palestina, e tudo o que se referiria à sua condição e quanto menos soubesse seria melhor. Mas, aos meninos, fazia-se leitura oral repetindo quantas vezes fosse necessário para vossa memorização.

Haja vista, que o método usado pelos educadores da época, assemelha-se com a pedagogia tradicional dos jesuítas, quando chegaram no Brasil, no período colonial e que é identificado pelos pesquisadores da pedagogia da atualidade na práxis educacional. Além do mais, de acordo com Carvalho (2015, p. 51-52) “chegaram a presumir que a educação do povo hebreu estava totalmente associada as promessas que Deus havia feito a eles”. Logo,

2 Não é fácil determinar a condição da mulher na época de Cristo: é que muitas informações nos são transmitidas por textos rabínicos posteriores. Parece certo que o antifeminismo aumentou no decurso do séc. II da nossa era, tanto no judaísmo como no cristianismo; antes dessa data, ele era muito menos acentuado e é conhecido o sucesso encontrado, no séc. I, pelos fariseus, nos meios femininos. É, portanto, perigoso — neste como em outros domínios — extrapolar as informações que temos e dizer com certeza se a mulher que apresentamos aqui é somente a de séc. II ou já a do I. (SAULNIER, 1983, p. 65). A condição da mulher na época de Jesus na Palestina era somente de ser uma boa mãe, esposa e que soubesse cozinhar bem, zelando sempre do seu marido e filhos. Nem mesmo no tribunal tinha poder de voto, muito menos ser juíza sobre alguma situação, não obstante o texto de (Jz 5) relata uma juíza por nome Débora que foi usada por Deus, outras mulheres como Ester fez a diferença no palácio, Ana vivia constantemente no templo em oração e jejuns e profetizava (Lc 2.36-52), dentre outras mulheres que seguiam o ministério de Jesus (Lc 8.1-3). Com a vinda de Jesus alguns paradigmas culturais foram quebrados e a valorização do ser humano foi acentuada, porque Ele veio para que se tenha vida e que essa vida seja com abundância (Jo 10.10b).

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

o aprendizado da época dos judeus, assim era visto, contudo, o método de Jesus diferenciava-se, pois o povo gostava de lhe ouvir como consta no sermão registrado abaixo:

Todo aquele, pois, que escuta estas minhas palavras, e as pratica, assemelhá-lo-ei ao homem prudente, que edificou a sua casa sobre a rocha; E desceu a chuva, e correram rios, e assopraram ventos, e combateram aquela casa, e não caiu, porque estava edificada sobre a rocha. E aquele que ouve estas minhas palavras, e não as cumpre, compará-lo-ei ao homem insensato, que edificou a sua casa sobre a areia; E desceu a chuva, e correram rios, e assopraram ventos, e combateram aquela casa, e caiu, e foi grande a sua queda. E aconteceu que, concluindo Jesus este discurso, a multidão se admirou da sua doutrina; Porquanto os ensinava como tendo autoridade; e não como os escribas. (Mt 7.24-29 ARC).

O texto supracitado, demonstra uma postura dialógica, com nuances libertadora, e domínio sobre o que se ensina, e assim, permitia um relacionamento interpessoal com a sociedade de sua época, que os “fariseus, saduceus, escribas, dentre outros” excluía julgando ser melhores. Essa postura de Jesus, o mestre da Galileia, cativava os ouvintes e lhes inspiravam a segui-lo por onde fosse. Outrossim, afirma Wandscheer (2007, p. 15), que: “Para Freire, o educador deve ter engajamento social e político, para perceber as possibilidades da ação social e cultural na luta pela transformação das estruturas opressivas da sociedade classista [...]”. Esse engajamento, deve contribuir para que se construa uma educação com verdades sólidas, sem excluir, mas inserir as pessoas, para que se alcance uma formação igualitária. Sendo assim, novamente contribui Wandscheer (2007, p. 15): “Desse modo, a ação pedagógica e a ação política não se separam, sendo a educação um ato de conhecimento e de conscientização, pré-requisito para a libertação”.

A pedagogia de Jesus, era caracterizada pelo contar histórias onde assemelhava-se os fatos do dia a dia, com aplicações extraordinárias causando impactos nas massas, até mesmo aos seus inimigos. Entrementes, a cada discurso de Jesus as multidões lhe seguiam: “Sua fama se espalhou por toda a Síria [...] Seguiu-o uma grande multidão da Galileia, Decápolis, Jerusalém, Judéia e Transjordânia.” (Mt 4:24, 25).

Através do discipulado de Jesus, os seguidores almejavam em estar com ele, porque Jesus tinha a preocupação de prepará-los para serem alguém na sociedade e não meros espectadores. Por conseguinte, a pedagogia de Jesus alcançava seu objetivo focado no ser humano, numa formação completa, demonstrando a virtude na coerência de seu ensino. Para tanto, Freire (1985, p. 1) declara “que deveria haver coerência entre o discurso do que se pronuncia e que o anúncio das preposições unidos a prática deveriam coadunar-se afir-



José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

mando o que fora discursado”. Certamente, por haver coerência no método de ensino-prática do mestre Jesus, sua pedagogia sociorreligiosa produzia bons resultados.

Jesus, o mestre, adotou o método parabólico, uma figura de linguagem, que inseria os ouvintes na história contada, trazendo-os a reflexão dos conhecimentos insubstituíveis do Reino de Deus, descritos e que podem ser lidos nos evangelhos contidos na Bíblia, onde a “expressão Reino dos céus, ou seja, Reino de Deus”. Esse método usado era a didática pedagógica de Jesus, o mestre, que se define como uma pedagogia discursiva, prática, cultural, sociológica, que contribui direto na formação do ser humano. Não obstante, Gasparin (2012, p. 4), a respeito do tema, disse: “Todavia, nem apenas a realidade material e ação do homem sobre ela dão origem ao conhecimento humano. [...] Enfim, é a existência social dos homens que gera o conhecimento”.

A posição de Cury (2003, p. 65) nos interessa, pois, precisamos “preparar nossos filhos para ser alguém, porque o mundo quer prepará-los para ter, fazendo-se assim, o mais importante ter do que o ser”. Isso implica em dizer que quando focamos somente em ter perdemos nossa identidade como ser humano, nos tornamos alienados perdendo o sentido de nossa existência. Portanto, leva-nos a refletir que tipo de discipulado temos oferecido à nova geração, reconhecida como sociedade do conhecimento? Mediante os pressupostos, Price (1980, p. 9) declarou que viu no ensino de Jesus: “[...] a gloriosa oportunidade de formar os ideais, as atitudes e a conduta do povo em geral. Ele não se distinguiu primeiramente como orador, como reformador, nem como chefe, e, sim, como mestre”. Sendo assim, Jesus esmerou-se em sua causa primária: na prática do ensino e do treinamento.

A contribuição de Price (1980), categoricamente afirma acerca da pedagogia de Jesus que sempre visava o próximo, que lhe seguia, tal como, os que lhe ouviam. Em suma, compreende-se que a pedagogia de Jesus objetivava a libertação dos oprimidos, excluídos e injustiçados da sociedade. A respeito desta libertação, Zanotti (1972 *apud* SAVIANI, 1999, p.18), afirma-se que: “A escola é erigida, pois, no grande instrumento para converter os súditos em cidadãos, redimindo os homens de seu duplo pecado histórico: a ignorância, miséria moral e a opressão, miséria política”. Essa conversão pode-se aplicar de forma análoga com as pessoas que estavam presas na caverna, de acordo com Platão (428/7 – 388/7 a. C.) em sua “Alegoria da Caverna” em que viam apenas sombras daquilo que era o real, até que se libertaram das correntes da ignorância e passaram a enxergar, a ter contato com o conhecimento que liberta o ser humano das garras da miséria moral de tal forma da miséria política, assim haverá participação na construção do discípulo e sua episteme. Quer se dizer com isso que, a pedagogia de Jesus pode concorrer para a desalienação.

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

Consequentemente, conclui-se na libertação do ser humano, com intuito de autonomia para seu aprendizado, concordam Price (1980) e Saviani (1999). Por conseguinte, argumenta-se que “[...] a educação acontece em todos os lugares e o professor não figura como o único responsável por isso. A educação pode ser encontrada em lugares variados assim como também o ensino de todos os saberes.” (CARNIEL; RAYMUNDO; SOUZA, 2012, p. 13). Em súmula, descreve-se que a educação como base de formação social, tem seu início em família, pois ela é a celular *mater* da sociedade, ademais é dever do Estado e da família na formação educacional, conforme reza a Constituição Federal de 1988 em seu Art. 205.

Destarte, quando se compreende que se vive numa sociedade hiperconectada, líquida, de constantes paradoxos, orienta-se que a pedagogia e discipulado do mestre Jesus, nunca perda seu foco no treinamento, na educação formadora dos valores que cada ser possui, e que possamos aperfeiçoá-las, e usá-las com amor, pois, Ele se colocava no lugar daqueles que lhe ouvia, isso quer dizer empatia e alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Está pesquisa fez sua explanação acerca da sociedade hiperconectada e sua definição, sequencialmente trouxe exemplificações sobre o discipulado na igreja, suas características e relevância. Além disso, argumentou-se a urgência no discipulado de crianças e orientação nos conhecimentos gerais da Bíblia e por fim o discipulado unido a pedagogia de Jesus.

Sendo assim, o discipulado é o método que Cristo utilizou por meio de relacionamentos, em que um discípulo de Cristo leva outra pessoa a um compromisso com o Senhor, encorajando-a a imita-lo, e maturidade fazendo novos discípulos. Um verdadeiro discípulo de Cristo é aquele que expressa a existência de Jesus em si por meio de palavras de conhecimento e prática, de igual modo o amor ao próximo para a glória de Deus Pai.

Entretanto, os outros métodos de expansão da igreja propostos dia após dia não podem substituir os planos propostos pelo Mestre. Porque nenhum outro método traz maturidade, comunicação e expansão natural como o método de Jesus, o discipulado. Pois, a maturidade é alcançada através do conhecimento da Bíblia, seu impacto na vida do indivíduo, levando-o a se tornar um praticante do que aprendeu, e a disseminação de experiências de vida com Cristo.

Jesus desenvolveu o discipulado, ensinando seus discípulos, os Apóstolos, ordenando-os a continuidade da obra que Cristo havia começado, deveriam ensinar aos outros tudo

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

o que Jesus lhes ensinou. Assim como funcionou para os primeiros discípulos e a igreja primitiva, o discipulado também funciona para a igreja contemporânea, ou seja, para a sociedade hiperconectada. Sendo assim, essa contribuição pode ser ofertada no intuito humanitário e nunca excludente, pois assim agia o mestre Jesus. O que a sociedade de sua época rejeitava, Jesus discipulava de forma que as pessoas se sentissem importantes e não um problema. Outrossim, ele sabia internalizar a mensagem do Reino na comunidade que lhe assistia nos diversos espaços geográficos que passava.

Em síntese, leva-se em conta que todo esforço no discipulado, deve estar pautado na pedagogia de Jesus, o mestre, que via o ser humano como sujeito na construção no ensino-aprendizagem, na formação continuada, libertadora e incluindo-o na sociedade, seja ela religiosa ou secular.

Em última instância, o que se pretendeu demonstrar neste manuscrito é que, frente a uma sociedade hiperconectada, a pedagogia de Jesus se apresenta como alternativa viável a reconstituição dos laços sociais, sobre uma base iminentemente humana. Afinal, não se pode falar de discipulado sem levar em consideração as relações concretas que devem se dar entre os indivíduos no contexto da comunidade de fé.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JÚNIOR, Jair de. Um Panorama do Fenômeno Religioso Brasileiro: Neopenteconstalismo ou Pentecomessianismo. Ciências da Religião – História e Sociedade, Volume 6, n. 2, 2008, p. 146-177. Disponível em: https://www.mackenzie.br/fileadmin/OLD/47/Editora/Ciencias_Religiao/artigo6-6.2.pdf.

Acesso em: 14 de maio de 2023.

ARAÚJO, O. **Plantação de Igrejas**. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

AUGÉ, M. **Sobremodernidade**: do mundo tecnológico de hoje ao desafio essencial do amanhã. In: MORAES, D. (Org.). Sociedade midiaticizada. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

BAUMAN, Z. DONSKIS, L. **Cegueira Moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2014.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 2001.

BAUMANN, I. P. **Formação de discípulos**. Curitiba: AD Santos, 2009.

BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. **Antigo e Novo Testamento**: Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, com referências e algumas variantes, Revista e Corrigida. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BÍBLIA. Português. **Nova Almeida Atualizada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**; tradução Murilo Jardelino, Clélia Barqueta. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

CARNIEL, Fabiane; RAYMUNDO, Gislene Miotto C.; SOUZA, Marcia Maria Previato de. **Metodologia de Ensino**. Maringá - PR, 2012.

CARVALHO, César Moisés. **Uma Pedagogia para a Educação Cristã**. Noções Básicas da Ciência da Educação a pessoas não especializadas. 1ª edição, Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

CAVALCANTI, Robinson. A teologia da missão da igreja no Brasil. In: PADRILHA, René. COUTO, Péricles (orgs). **Igreja: agente de transformação**. Tradução de Albana Neves e Dilmar Devantier. Curitiba: Missão Aliança, 2011. p. 19-40.

CHARLES, S. **Cartas sobre a hipermodernidade**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

COTONHOTO, Larissy Alves; ROSSETTI, Claudia Broetto. Prática de jogos eletrônicos por crianças pequenas: o que dizem as pesquisas recentes?. Rev. psicopedag., São Paulo, v. 33, n. 102, p.346-357, 2016. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010384862016000300012&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 20 jul. 2023.

CURY, Augusto Jorge. **Pais brilhantes, professores fascinantes**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

FERREIRA, M. A. S. Evangelização e discipulado com crianças. 2019.

FREIRE, Paulo. **Virtudes do Educador**. Vereda – Centro de Estudos em Educação. Disponível em: <<https://websmed.portoalegre.rs.gov.br/escolas/cmet/material/Paulo-Freire-Virtudes-do-Educador.pdf>>. Acesso em 20 de out. 2022.

GASPARIN, João Luiz. **Uma didática para pedagogia histórico-crítica**. 5. ed. rev., 2. reimpr. Campinas – SP: Autores Associados, 2012.

GILBERTO, Antônio. **Escola Dominical no Brasil**. Disponível em: <<https://www.escoladominical.com.br/historia/>>. Acesso em: 09 de maio de 2023.

GUIMARÃES, Marcelo Miranda. **A Torá – Bereshit, No princípio, Gênesis**. Belo Horizonte: AMES, 2006.

HARARI, Y. N. **Homo Deus**. Uma breve história do amanhã. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

JONES, M. **Discipulado**. São Paulo: Vida Cristã, 1986.

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

KUHNE, G. W. **O discipulado dinâmico**. Belo Horizonte: Betânia, 1981.

LEUZARDER, J. B. **O Evangelho para Crianças**. São José dos Campos: Ed. Fiel, 1998.

LIBANIO, J. B. A Igreja na Cidade. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 28, n. 74, p. 11, 1996.
Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1000>.
Acesso em 29 abr. 2023.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

PHILLIPS, Keith. **A formação de um discípulo**; tradução Elizabeth Gomes. 2ª edição revista e atualizada. São Paulo: Editora Vida, 2008.

PRICE, J. M. **A pedagogia de Jesus**; o mestre por excelência. Tradução do Rev. Waldemar W. Wey – 3ª edição, Rio de Janeiro: JUERP, 1980.

QUEIROZ, E. 40 Dias de jejum e oração por um Brasil melhor. São Paulo: ATG, 2009.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**; [tradução de José Raimundo Vidigal; revisão de José Joaquim Sobral]. – São Paulo: Paulus, 1983.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia**: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política. 32. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1999.

SOCIEDADE híbrida e hiperconectada: as soluções para uma nova era. **PUCRS**, 2021.
Disponível em: <https://www.pucrs.br/blog/sociedade-hibrida-e-hiperconectada-as-solucoes-para-uma-nova-era/>. Acesso em: 19 de jul. 2023.

SOLONCA, P. **Revido nossos conceitos sobre discipulado**. Florianópolis, 2013.
Disponível em: <http://maisumdesajustado.blogspot.com/2012/04/revendo-nossos-conceitos-sobre.html>. Acesso em: 05 de maio 2023.

José Ronaldo de Freitas Machado; Jacqueline de Oliveira Mendes Simões

STETZER, Ed; QUEIROZ, Sérgio. **Igrejas que transformam o Brasil** [recurso eletrônico]: sinais de um movimento revolucionário e inspirador. 1. ed. - São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

STOTT, John. **Sinais de uma igreja viva**: As marcas de uma igreja cheia do Espírito Santo. Editora ABU, 2005.

TRIPP, Tedd. **Pastoreando o coração da criança**; [tradução: Ângela Guerrato]. 2. ed. São José dos Campos, SP: Fiel, 2017.

WANDSCHEER, Rosane. **Paidéia e Utopia na Pedagogia da Libertação de Paulo Freire**. 2007. 94 fls. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de Paraná – PUCPR – Curitiba-PR, 2007.

WILLARD, D. **A grande omissão**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA
ISSN: 2448-2722

AS RELAÇÕES ENTRE AMOR E ALTERIDADE NA SEGUNDA SEÇÃO DO LIVRO *AS OBRAS DO AMOR* DE KIERKEGAARD

The relations between love and alterity in the second section of Kierkegaard's Works Of Love

Leandro Henrique Lins Fernandes*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6588278779817449>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.157>

RESUMO: As *Obras do Amor* de Søren Kierkegaard trata de alteridade, amor para fora de si. O cristico ensina uma vida circular. O amor deve partir da interioridade de uma vida diante de Deus (*coram Deo*) para o agir diante dos homens. Apesar do cristico se desviar de uma vida voltada para a atenção do mundo exterior, o amor cristão é voltado ao exterior, ao outro. Neste sentido, este artigo tem como objetivo evidenciar as relações entre amor e alteridade em *As Obras do Amor* de Kierkegaard e sua relação com o *Próximo* (*Næsten*) a partir da segunda seção da obra kierkegaardiana sobre o amor.

Palavras- chave: Amor; Alteridade; Próximo.

ABSTRACT: The Works of Love by Søren Kierkegaard deals with alterity, love outside oneself. The Christic teaches a circular life. Love must start from the interiority of a life before God (*coram Deo*) in order to act before men. Although the Christic deviates from a life focused on the attention of the outside world, Christian love is turned to the outside, toward the other. This article aims to highlight the relationship between love and alterity in Kierkegaard's *The Works of Love* and its relationship to the Neighbor (*Næsten*) from the second section of the Kierkegaardian work about love.

Keywords: Love; Alterity; Neighbor.

* Professor de Filosofia Geral e Filosofia do Direito na Universidade São Francisco do Ceará (Crato-CE). Advogado especialista em Direito Penal e Criminologia pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e pastor especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri. Email: leandrolinsf@gmail.com.

INTRODUÇÃO

“Sempre há lugar quando há lugar no coração”.

(KIERKEGAARD, 2013, p.245)

A tese da heterogeneidade radical entre os estádios não encontra guarida numa interpretação aprofundada de Søren Kierkegaard. Uma interpretação estanque da teoria kierkegaardiana dos estádios existenciais – estético, ético e religioso - é deveras problemática. Para o autor dinamarquês, os estádios posteriores não aniquilam os anteriores. A existência do estádio religioso, por exemplo, não surge apenas quando se termina o estádio ético. O homem religioso não deixa de ser ético, tampouco o ético necessariamente deixa de ser estético por completo. Mesmo o homem mais religioso ainda luta contra as algemas dos sentidos.

A tese acima mencionada parece encontrar fundamento a partir da Suspensão Teleológica da Ética (*Teleologisk Suspension af det Ethiske*) esboçada pelo autor em *Temor e Tremor* (*Frygt og bæven*). Abraão, o cavaleiro da fé, aparenta transpor completamente do estádio ético para o religioso por meio do salto de fé (KIERKEGAARD, 2021). Essa fé transforma o estádio religioso é marcado pela subjetividade, aparentemente, impossível de comportar questões objetivas como alteridade. Não obstante, ao contrário da tese acima formulada, existe uma aproximação real entre o ético e o religioso¹. E isso fica evidente em *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em formas de discursos*, publicadas em Copenhague, em 1847.

A obra é distribuída em duas seções onde a primeira analisa o mandamento do amor ao próximo e a segunda o hino à caridade do apóstolo Paulo (em Primeira Coríntios 13, BÍBLIA, 2000). O trabalho se aprofundará nesta segunda parte agrupando as suas ideias em quatro partes. Fazendo relação com a alteridade, na primeira parte, trabalhará o amor como edificação e crença. Na segunda parte, amor como esperança e abnegação. Na terceira parte, amor como perdão, permanência e misericórdia. Por último, abordará o amor como reconciliação, recordação e sua relação com a alteridade.

De forma geral, *As obras do Amor* de Kierkegaard recorre à filosofia grega, especialmente comparando o amor cristão (*ágape*) ao amor apaixonado platônico (*eros/eskov*) e a

¹ A tese já apontada por André Clair em *Une Éthique de l'amour* e Hélène Politis em *Le vocabulaire de Kierkegaard*, os quais postulam a existência de um Estádio Ético-religioso em Kierkegaard.

amizade aristotélica (*philia/venskab*). A obra é central para entender a questão da alteridade em Kierkegaard. Nela, “a dimensão da alteridade está presente a todo momento” (VALLS, *apud* KIERKEGAARD, 2013, p.13). Diante deste quadro, este artigo tem como objetivo evidenciar as relações entre amor e alteridade nas *Obras do Amor* de Kierkegaard e sua relação com o *Próximo* (*Næsten*) a partir da segunda parte da obra. Como vai afirmar Almeida (2011, p. 106), se “o amor é uma determinação da subjetividade, é possível afirmar que o fundamento da ética da alteridade é o [próprio] amor”. Nesse passo, também a partir de um olhar mais preciso sobre os conceitos de Indivíduo (*den Enkelte*) e Subjetividade² (*Subjektivitet*), será proposto ser possível situar o discurso ético a partir do estágio religioso em Kierkegaard, contrapondo a tese retromencionada de separação radical entre estes estádios.

Da hipótese enunciada, também procurar-se-á explicitar que a filosofia kierkegaardiana possibilita a discussão da alteridade mesmo que diante do estereótipo de solipsista e subjetivista aplicado ao autor do dinamarquês. Fugindo da necessidade de se apoiar em outros autores para defender esta ideia (como Levinas), a pesquisa fundamentará a noção de alteridade a partir do próprio Kierkegaard, tomando como referência especialmente a categoria do Próximo (*Næsten*) nas *Obras do amor*. Para isso, a pesquisa será de natureza bibliográfica, debruçando-se de forma aprofundada no livro *As Obras do Amor* (1847), especialmente sua segunda seção, e alguns esclarecimentos em outros autores importantes.

Dentro da relação com a alteridade, é importante lembrar que a primeira parte do livro *As obras do amor* trata sobre a origem e os destinatários do amor, o amor como dever e sua relação com a Ética-segunda em comparação com a Ética- primeira em Kant e Hegel. Também trata as devidas relações entre amor e amizade citando as formulações de Platão e Aristóteles sobre a temática, assim como fala como a alteridade só pode se manifestar de

2 De fato, para o autor de *Migalhas Filosóficas*, a subjetividade exsurge como categoria essencial da existência. Kierkegaard entende que o autoconhecimento tinha que ser alcançado no nível subjetivo. Insistia que para os indivíduos o subjetivo tinha que ser mais importante que qualquer Espírito Absoluto hegeliano (STRATHERN, 1999, p.22). Ainda com respeito a uma busca por uma objetividade hegeliana, da forma irônica que lhe era peculiar, declara na sua obra *Diário de um Sedutor* (2021, Kindle) de 1843: “Se Hegel tivesse completado a sua lógica e depois dissesse no prefácio que toda coisa não passava de uma experiência do pensamento, mesmo que houvesse feito uma série de suposições injustificadas, teria sido definitivamente o maior pensador de todos os tempos. Tal como é, não passa de uma piada”. Como diria Stewart (2003), para o autor de o *Conceito de Angústia* existe uma esfera superior àquela da moralidade (*Sittlichkeit*) hegeliana. O autor dinamarquês arrebatava e resume a ideia da subjetividade quando vaticina na sua famosa obra de 1846, *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas* (2013): “A subjetividade, a interioridade, é a verdade – essa é minha tese”. Também será importante contrapor a noção kierkegaardiana de amor às noções de eros e filia atribuídas, respectivamente, a Platão e a Aristóteles, assim como explicitar o conceito de Próximo conforme analisado por Kierkegaard nas *Obras do Amor*.

forma prática quando se ama como igualdade sem se importar com as diferenças. A primeira seção da obra anuncia que a lei de Cristo só pode ser cumprida quando o indivíduo se coloca a serviço do outro e, diferente do amor meramente humano, o amor divino só pode ser expresso verdadeiramente pela alteridade. Até porque no crístico existe uma dívida para com o amor e amar é fazer pelo outro. O amor dá tudo a todos. A primeira parte, deste modo, esboça a ideia de que uma vida de amor voltada para fora deve ser baseada no interno. A interioridade é o que fundamenta e sustenta as expressões externas do amor. Se o externo é passageiro, o interno traz ao amor permanência e estabilidade.

Já na segunda seção do livro *As Obras do Amor*, o autor de Copenhague sai do fundamento evangélico para a teologia paulina. A partir dos discursos do apóstolo de Tarso sobre o amor, Kierkegaard inicia trabalhando a ideia de amor como aquilo que edifica. Mas para que aja a edificação plena é necessário crença no outro, expectativa de um agir amoroso. Na alteridade, se busca o que é do outro, se perdoa, pois o amor está fundamentado na eternidade misericordiosa divina a partir da qual ele reconcilia a todos. Nem mesmo a morte rasga o verdadeiro amor, ele se abnega do visível e se projeta para a eternidade. É neste passo que a segunda seção das *Obras do Amor* de Søren Kierkegaard vai se desenvolver.

1. AMOR COMO EDIFICAÇÃO E CRENÇA E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Existe uma relação intrínseca entre amar e edificar. Uma vida voltada para o outro em amor, ou seja, alteridade, é destacada como uma vida voltada para construção a partir de fundamentos ou fundações. Edificar é construir algo a partir de um fundamento. O amor é a fundação e edificar é construir a partir da fundação, que é o amor. “Onde quer que esteja o edificante está o amor; e o onde quer que esteja o amor, está o edificante. [...] a mínima palavra pronunciada com amor, a mínima ação realizada com amor ou no amor são edificantes” (KIERKEGAARD, 2013, p.246).

Amor edifica e isso significa que ele edifica amor. Amor é edificação no sentido mais profundo da palavra. Fazer tudo para edificação é a mesma coisa de fazer tudo no amor. O amor edifica, pois, *alteridade*. Isto é: “O amor em sua qualidade característica não se isola; nem se obstina numa certa independência ou num “ser para si” [...] ele se dedica inteiramente [...] tem a característica de se entregar” (KIERKEGAARD, 2013, p.244). É esta entrega e existência voltado para outro, em dedicação completa, que caracteriza a edificação como alteridade. “O amor não é uma qualidade dada por ela mesma, mas uma qualidade pela

qual (ou na qual) tu és para os outros”. (KIERKEGAARD, 2013, p.255). Neste sentido, quem edifica faz o outro crescer com amor o próprio amor (*han opelsker Kjerlighed*).

Edifica-se no amor, pois ele é voltado para o outro. “O que ama implanta o amor no coração de outra pessoa” (KIERKEGAARD, 2013, p.247). O amor edifica porque está disposto a servir ao próximo. A ideia do mandamento do amor é um caminhar pra fora de si, é arrancar o egoísmo da alma. No amor ligado a alteridade se conjuga a ideia de Próximo (*Næsten*) com a ideia de Reduplicação (*Fordoblelse*). Esta é a plena identidade com o próximo, o amá-lo como a si mesmo, o inimigo mortal de todo amor egoísta (CHEVALLIER, 2001).

Amar ao próximo é amar *ao outro* ou todos os homens. Para Kierkegaard, fazendo um contraste com o amor *eros* platônico ou amor romântico, “aquele que é tão extraordinariamente amoroso a ponto de só poder amar uma única pessoa, não é verdadeiro amoroso, mas sim um apaixonado, e um apaixonado é uma pessoa que ama a si mesma” (KIERKEGAARD, 2013, p.269)³.

Fazendo um contraste do amor alteridade kierkegaardiano com o amor platônico romântico, baseado no visível, superficial e imediato, Valls (2000, p. 94) resume: “Tudo se passa como se eu amasse a ele ou a ela, mas na verdade amo somente aquela qualidade, aquela perfeição da qual ele e ela participam. Portanto, amo a perfeição, não o irmão ou a noiva, não a amada ou o amigo. Em contraponto, na alteridade, “a pessoa verdadeiramente amorosa, que ama fazer sem fazer nenhuma exigência de reciprocidade no amor, [...] coloca o amor e a felicidade do amor justamente na não exigência da reciprocidade amorosa” (KIERKEGAARD, 2013, p.273).

Retomemos a teoria kierkegaardiana dos estádios existenciais. Na explicação de Farago (2011, p. 60), o estádio estético a vida é entregue exclusivamente aos sentidos. O contrário de edificar é demolir. Quem não constrói, destrói. A vida de destruição é uma vida baseada neste estádio estético, nos sentidos, no instante, no temporal, mas aquele que domina seus impulsos egoísticos, edifica no amor, faz pelo outro. “Demolir é algo que satisfaz

3 O amor romântico exige contrapartida, pagamento, permuta. Todavia, “o verdadeiro amoroso ama a todos e sem exigir ser amado em contrapartida” (KIERKEGAARD, 2013, p.269), a pessoa verdadeiramente amorosa ama a todos homens, enquanto a pessoa enamorada ama um único ser (KIERKEGAARD, 2013, p.272). O famoso filósofo e literato britânico C. S. Lewis, seguindo Platão, na sua obra *Os quatro amores* (2017) vai definir Amor Eros (ἔρως) como amor no sentido de amor romântico. Para o autor de *Cristianismo Puro e Simples*, este amor está relacionado à sexualidade e suas vertentes. Apesar de ser necessário para a vida conjugal, por sua forte atração ao impulso e à emoção é facilmente idolatrado e deturpado.

bem facilmente o homem preso aos sentidos. [...] mas edificar dominando-se a si mesmo, isso só traz satisfação ao amor” (KIERKEGAARD, 2013, p.247).

O amor não busca seu próprio interesse, por isso, edifica. O amor tolera tudo, por isso a outra face da alteridade. Só é possível se colocar no lugar do outro e se respeitar o lugar do outro, a despeito do seu lugar pessoal, quando se tolera tudo no outro. Assim como só se consegue sofrer as diferenças e os erros do outro quando se suporta tudo.

Edificar é pressupor amor nos outros. Nesta pressuposição, o amor se passa despercebido mesmo enquanto arde em serviço ao próximo, aniquila-se inteiramente a si mesmo em favor do outro. Esta relação encontra uma clara comparação com a natureza. De acordo com o autor de *Migalhas Filosóficas*, “Enquanto o homem dorme as forças da natureza não dormem nem de noite e nem de dia; [...] assim se comporta o amor” (KIERKEGAARD, 2013, p.250). O amoroso pressupõe o amor presente no outro por mais que ele não aparente possuir este amor.

Exercitar a alteridade é acreditar no próximo. Deve-se acreditar em todos para não os julgar. O amor é o contrário da desconfiança. “No mesmo minuto em que julgas uma outra pessoa ou censuras um outro homem, tu te julgas a ti mesmo. [...] A desconfiança tem uma predileção para o mal.[...] aquele que não crê em nada já começou a crer no mal” (KIERKEGAARD, 2013, p.265). A desconfiança é tão somente uma manifestação arrogante de saber sem amor e maléfica. Para o autor dinamarquês, o saber coloca tudo na possibilidade. Isto faz com que ele fique fora da efetividade da existência. Neste sentido, o saber é a arte infinita do duplo sentido ou da duplicidade infinita, apenas equilibrando as possibilidades opostas. Amar comporta decisão e o problema do saber é que ele não comporta decisão. Sendo assim, o saber não é amor. A decisão do amor está num *ergo* a partir da fé.

O verdadeiro amoroso crê em tudo porque ele ama a todos sem exigir, em contrapartida, ser amado. Ele não vê problema em ser enganado porque já não esperava o bem de volta ou pagamento da sua justiça. Não existe uma relação de ignorância aqui, mas de decisão. Aqui a primeira ética racionalista kantiana é suspensa por Kierkegaard porque ela não pode suportar qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto (GOUVÊA, 2009, P. 139). Não obstante, o amor sabe tanto quando a desconfiança, mas sem ser desconfiado. Na verdade, ao que crê em tudo, não se pode enganar, pois enganá-lo é enganar a si próprio.

Importante destacar aqui que para o autor de *Repetição*, acreditar em tudo a partir do amor está muito longe de ingenuidade ou utopia. Relata que:

com efeito quando o amor crê em tudo, não preciso entender isso de jeito nenhum no mesmo sentido da leviandade, da inexperiência e da credulidade, que acreditam em tudo por ignorância e desconhecimento. Não, amor sabe tanto quanto qualquer um, ciente de tudo aquilo que a desconfiança sabe. [De outra forma], aquele que julga acaba por se revelar. Crer em tudo por leviandade, inexperiência, ingenuidade, é um conhecimento tolo; mas tudo crer por amor, é uma opção exercida em virtude do amor (KIERKEGAARD, 2013, p.265-266).

Quando se engana quem verdadeiramente amou, a pessoa que enganou o amoroso foi quem se enganou: enganou-se a si própria. O amoroso se preserva no amor, permanece no bem supremo, na maior felicidade e, quem ama, por isso, não pode ser enganado. Somente o amor “que exige reciprocidade, ou seja, o amor não verdadeiro, [*não altruísta*], corre o risco de ser enganado ao saber que o seu objeto era indigno” [...] A pessoa verdadeiramente amorosa se preserva justamente ao crer em tudo, e portanto, ao amar o impostor” (KIERKEGAARD, 2013, p.273-276). Isto porque o amor espera tudo sem, todavia, ser confundido.

2. AMOR COMO ESPERANÇA E ABNEGAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

A esperança do Cristianismo é a eternidade, nele há luz e sombra, beleza⁴ e verdade⁵. Não há segurança num amor *eros*, que é sentimento, paixão no sentido platônico (PLATÃO, 2001), exatamente porque está aprisionado ao temporal, passageiro. Neste ponto, como afirma Macintyre (2007, p. 43), “é fácil demais não observar a dívida positiva de Kierkegaard para com Kant”. De fato, o autor de *O Conceito de Angústia* concordaria facilmente com Kant quando ele afirma que “devemos amar, mesmo quando não somos impelidos a isso por

4 Sobre um aprofundamento no conceito de beleza a partir do cristianismo, ver o conceito de belo em Agostinho de Hipona nas obras *Sobre a Música*, *A verdadeira religião*, *A natureza do bem*, *O livre arbítrio* e *As Confissões*. Para o autor católico, de acordo com o capítulo IV do livro décimo terceiro, *A bondade criadora*, da sua obra *As Confissões*, a essência da beleza está na sua “conveniência (*decus*) e forma (*species*), pois se delas fossem privadas, não nos atrairiam de modo algum” (AGOSTINHO, 1984). Para uma leitura breve e introdutória, indico o artigo de Rogério Miranda de Almeida: *o Conceito do Belo em Agostinho de Hipona na Revista Basilíade*.

5 Sobre a crítica Kierkegaardiana ao ceticismo da modernidade e o distanciamento da fé cristã, afirma que “a raça humana deixou de temer a Deus. Depois disso, veio o castigo: passou a temer a si mesma, a ansiar pelo fantasmagórico, e agora treme diante dessa criatura de sua própria imaginação” (apud STRATHERN, 1999, p.72). Para o autor de *Discursos Edificantes*, a própria identidade do indivíduo (*den Enkelte*) se perfazer como aquele homem consciente das categorias existenciais e de seu dever diante de Deus e dos homens (TISSEAU apud SAINT-SAUVEUR, 1993).

uma inclinação. [...] O amor prático está situado na vontade e não no pendor da sensação” (KANT, 2009, p.125)⁶.

Todavia, enquanto o amor como dever kantiano é baseado na racionalidade, para Kierkegaard o amor ao outro como dever é um elemento essencialmente cristão. Se o amor como dever em Kant é fundamentado na razão humana, por isso temporal, o amor kierkegaardiano é uma mudança da eternidade. Ademais, “o dever de amar advoga a tese paulina do escândalo, motivo pelo qual o amor não pode ser alcançado plenamente pela razão” (DE PAULA, 2012, p. 177). E quando o amor se submeteu a esta mudança adquiriu continuidade, permanência.

Para o autor de *Doença para morte*, “amorosamente esperar tudo é o contrário de desesperadamente não esperar nada, nem para si, nem para outrem [alteridade]” (KIERKEGAARD, 2013, p.281). Esperar tudo se relaciona com a temporalidade, pois esperar tudo é *esperar sempre*. O esperar é o composto do eterno com o temporal, relaciona-se com o futuro. O esperar é sempre ambíguo, pois está no possível e não na realidade. A realidade é o instante, ela passa tão rápido que não existe. O presente é o limite que se tornará passado, este é o real, enquanto o futuro é possibilidade, expectativa. Na sua obra *Diário de um Sedutor* de 1843 o autor de Copenhague resume (2021, Kindle): “A filosofia está bem certa quando afirma que a vida deve ser entendida em retrospecto. Mas nos esquecemos do outro princípio, de que deve ser vivida para adiante”.

Esperar (*at haabe*) é viver na leveza da expectativa do bem. Temer é viver na pesada expectativa do mal. Toda a vida de um ser humano deve ser um tempo de esperança, o contrário é desespero. “A eternidade está, com o possível, sempre bastante próxima para ficar ao alcance da mão, e contudo, suficientemente afastada, para manter o homem avançando rumo ao eterno, andando, andando para a frente” (KIERKEGAARD, 2013, p.285). Quem escolhe a esperança ou possibilidade ensina a esperar. Quem ama de verdade mantém sempre aberta a possibilidade do bem. Quem ama *espera* o bem. O desesperado renuncia à possibilidade do bem, por isso não espera. Ele renuncia o ser humano, por isso desespera. “O desespero não espera absolutamente nada em favor dos outros, o amor es-

⁶ Apesar de defender a existência de uma lei natural, como Rousseau, Kant descartava o domínio da experiência ou dos sentidos sobre a razão, como queria, por exemplo, os empiristas. Entretanto, reconhece que o conhecimento parte dos sentidos, como declara no excerto da obra *Crítica da Razão Pura* (2015): “Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina a razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-lo à suprema unidade de pensamento”.

pera tudo” (KIERKEGAARD, 2013, p.287). Se alguém é amoroso, espera pelos outros. “Até para o homem mais decaído subiste a possibilidade do bem, e, logo, ainda há esperança.” (KIERKEGAARD, 2013, p.289).

Ao contrário, a *mundanidade* não pensa assim, por ela ser pesada não espera, mas teme. A mundanidade traz um *olhar mau* sobre o próximo. Um olhar mau não consegue ver o bem. A mundanidade busca amar o próximo para tirar vantagem dele. Mas isso é tolice. Sobre as lentes da alteridade, o amor só é amor quando a vantagem do outro é primária.

A esperança, a possibilidade do bem, é o socorro da eternidade. Quando todas as calamidades se abateram sobre o gênero humano, restou, no entanto, a esperança [...] Não haveria esperança se não houvesse amor. [...] sem amor não há esperança para si próprio, com o amor, há esperança para todos e os outros; esperamos para outros nós na medida em que esperamos para nós (KIERKEGAARD, 2013, p.292).

O amor espera em função do outro porque o *amor não procura o que é seu*, pois procurar o que é seu é egoísmo. Alteridade, neste sentido, é também abnegação. Deus é amor e procurar o que é de Deus é procurar o amor⁷. De outro lado, nenhum homem é amor. Por isso “o amor não busca o seu interesse próprio, pois no amor não existe nenhum Meu e Teu, [...] não há [...] nada que seja próprio de alguém” (KIERKEGAARD, 2013, p. 299). Amar, por isso, é revolução, confusão, abnegação. Não há a distinção entre Meu e Teu para os verdadeiros amantes. No amor não existe trocas. O Meu e o Teu é uma relação de oposição, enquanto o amor é uma relação de fusão com Deus, com o outro, com a comunidade. A rejeição kierkegaardiana da primeira ética kantiana se dá exatamente porque ela tem apenas

7 Importante destacar que para Kierkegaard a busca do amor a partir de Deus é somente através do Salto da fé. De acordo com José da Cruz Lopes Marques, em sua tese de doutorado *Vestígios de Deus: o problema da fundamentação racional para a existência de Deus*, “o filósofo dinamarquês é um dos mais radicais críticos de qualquer tentativa de tornar as verdades da fé dependentes da mediação racional. [Para ele], uma teologia que sente a necessidade de buscar o socorro da razão e da filosofia, demonstra haver renunciado os elementos mais essenciais da fé cristã, a saber o Paradoxo e o Escândalo” (MARQUES, 2020, p.92). Dentro desta mesma perspectiva de acesso a Deus somente por meio da fé sem a necessidade das provas da razão, o filósofo francês Blaise Pascal argumenta que Deus era muito mais reconhecível quando invisível do que quando se tornou visível (PASCAL, 1954, p.510). A partir da noção de Deus Absconditus, ou Deus escondido, o acesso ao amor divino não pode se dá pela via da razão. Neste passo, C.S Lewis também é claro ao argumentar que “Devemos tentar relacionar as atividades humanas denominadas amor ao Amor que é Deus. (LEWIS, 2017, p.169). Para o autor irlandês, fundamentado no famoso verso do apóstolo João em sua primeira carta, se “Deus é amor” (2000), toda atividade amorosa se perfaz a partir do Deus que é amor. Para o autor de *O problema do sofrimento*, “É fácil reconhecer que somos espelhos cujo brilho, se somos brilhantes, é totalmente derivado do sol que brilha sobre nós” (LEWIS, 2017, p.175).

categorias antropológicas da imanência. Já a Ética-segunda é aquela que faz um elo entre o humano e o divino, o indivíduo e o social, o social e a comunidade (ALMEIDA, 2009)⁸.

O verdadeiro amoroso não procura o que é seu, ele ama o que é próprio do outro. Ele nada entende das exigências dos direitos próprios. Ele entrega tudo sem receber nada em troca. Ele “compreendeu-se no sacrificar-se” (KIERKEGAARD, 2013, p.303). Umberto Regina lembra que “só pode haver obras autênticas de amor se o egoísmo for radicalmente vencido por qualquer forma de reciprocidade” (REGINA, 2016, p. 139). Por isso, o verdadeiro amoroso ama cada um segundo sua característica própria, em completa alteridade. Ele não anseia adaptações do outro em conformação a si próprio. Isso é despotismo, autodefesa. “O amor verdadeiro, o amor que se sacrifica, ama toda e qualquer pessoa de acordo com seu caráter próprio, [sua individualidade], está pronto para realizar qualquer sacrifício: ele não procura seu interesse” (KIERKEGAARD, 2013, p.308).

Se para Aristóteles, discorrendo sobre a *filia* em sua *Ética a Nicômaco*, a amizade como a forma ideal de amor faz com que cada um receba “do outro, em todos os sentidos, o mesmo que dá” (ARISTÓTELES, 1991, p. 177), o amoroso altruísta chega ao ponto de “fazer tudo pela outra pessoa e dar a impressão de nada ter feito” (KIERKEGAARD, 2013, p.312). Ele trabalha sem nenhuma recompensa, nem mesmo a da orgulhosa autoconsciência. Sua vida é num certo sentido inteiramente esbanjada sobre a existência dos outros, por isso mesmo abnegada, em plena alteridade⁹.

3. AMOR COMO PERDÃO, PERMANÊNCIA E MISERCÓRDIA E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Uma vida voltada para o outro não é algo natural para o ser humano. O pensador britânico C. S. Lewis, em sua obra *Os quatro amores*, esclarece que existe uma rivalidade primária entre o eu humano e seu rival o Outro. “A verdadeira rivalidade é entre o eu e o Outro humano” (LEWIS, 2017, p.159). Desta feita, para o desenvolvimento do amor e o avanço

8 Seguindo André Clair em *Une éthique de l'amour*, Phillippe Chevallier em *La doctrine kierkegaardienne de l'amour* e Adorno em seu estudo *Kierkegaard: a construção do estético*, *As Obras do Amor* é a própria materialização desta Ética-segunda.

9 Sobre a relação da alteridade e existência em Kierkegaard, resume Veríssimo: “o amor é endereçamento ao outro. O amor é um existencial, por assim dizer, pois a existência é um endereçamento perpétuo ao mundo. A alteridade compõe a essência do nosso existir no mundo. Encontramos tal acento na alteridade não só em Kierkegaard, como em Heidegger e em Sartre. Pensar a existência é entrar nas considerações sobre a alteridade. Tal encaminhamento é sobremaneira explorado por Kierkegaard em inúmeros textos, seja através da ação, disposição e interlocução de seus personagens, seja por Kierkegaard assumindo de próprio punho a autoral (VERÍSSIMO, 2016, p.22).

humano em busca da alteridade a partir do perdão é necessário a superação desta distância. Lewis e Kierkegaard estão de acordo em assumir que no objeto do amor cristão há sempre um elemento não amável, que realça a nossa rejeição em relação a ele, todavia, possível de se ultrapassar pelo perdão amoroso.

O viver com o outro e para outro exige perdão constante. Somente o amor cobre multidão de pecados. Quem ama perdoa e aproxima, quem não ama amargura (*descobre*) e se afasta. O que ama torna os outros confiantes (*frimodighed*). Pode se aproximar do amoroso porque ele lança fora o temor. “Enquanto o desconfiado espanta de perto de si a todos, o astuto e o dissimulado espalham ao redor de si angústia e penosa inquietude [...] o amor inspira confiança” (KIERKEGAARD, 2013, p.317). Essa franqueza ou confiança que o amoroso inspira salva ele e o outro da morte. “Enquanto aquele que ama se esquece de si mesmo e pensa noutro, [...] O egoísta se agita, [...] faz muito barulho e insiste em seu direito para assegurar-se de não ser esquecido- [...] mas o que ama e esquece a si próprio é recordado pelo amor” (KIERKEGAARD, 2013, p.317).

Por ser recordado pelo amor, o amoroso não recorda ou descobre os pecados do outro. A busca pela descoberta de pecados aumenta os pecados, pois a multidão de pecados sempre cresce. Descobrir pecados é buscar entender o mal, o amoroso busca o conhecimento do bem. Descobrir pecados no outro leva à comparação, comparar-se com os outros é “uma maneira ruim de se tornar melhor” (KIERKEGAARD, 2013, p.323). Todo homem tem grande inclinação para ver as falhas do próximo, mas, o Cristo, em seu amor, encobria pecados. Ao chegar à cruz não se amargurou porque não quis descobrir¹⁰.

Falar dos pecados dos outros lhes aumenta, o rumor torna o pecado maior do que é. Mexericar é sinal de perversidade, difamação é uma peste. Se a explicação é aquilo que faz do objeto aquilo que ele vem a ser, uma explicação difamatória sobre os erros do próximo os torna reais, enquanto uma explicação atenuante sobre os erros do próximo torna os erros menores. “Deixa o magistrado designado pelo Estado [...] descobrir culpas e crimes: nós outros não temos vocação para juízes [...] somos chamados por Deus a praticar o amor, ou

10 Viver uma vida de perdão e fuga dos descobrimentos dos erros do outro exige intensa paciência. Mas o amor edifica pela paciência e nesta não há espaço para a falta de perdão, inveja ou rancor, pois inveja e rancor negam o amor na outra pessoa, corroem sua fundação. Aquele que ama não pode ter inveja ou rancor porque carrega os fardos do outro. A inveja e o rancor buscam destruir, mas o amar é edificar. Tem-se paciência porque o amor sabe tolerar. Tolera-se porque o amoroso espera do outro uma manifestação de amor e assim constrói a partir do outro, edifica.

seja, a cobrir uma multidão de pecados com a ajuda de uma explicação atenuante.” (KIERKEGAARD, 2013, p.330).

Se uma explicação atenuante sobre os erros do próximo torna os erros menores, o perdão os apaga. Se pela fé se crê que o invisível esteja incluído no visível, pelo perdão, o amoroso crê que o visível esteja excluído. O erro visível se torna invisível aos olhos do crente. Perdão é um ato de fé, é a capacidade de tornar o visível invisível. Aquilo que se vê, ao ser perdoado, acaba não sendo visto (KIERKEGAARD, 2013, p.332). O perdão tira a vida do pecado. Recusar perdoar dá vida ao pecado. “O pecado cresce pelo pecado; o fato de que um pecado persista é um novo pecado [...] O amor cobre a multidão dos pecados; pois o amor impede que o pecado surja, ele o sufoca em seu nascimento” (KIERKEGAARD, 2013, p.334). O pecado existe na natureza do homem, mas espera a ocasião (*o intermediário*) para o seu florescimento. O amor expresso no perdão sufoca o florescimento do pecado porque desnobre a ocasião. O amor vigia para que nenhuma ocasião seja oferecida para o pecado.

Mas além de cobrir multidão de pecados, ou seja, perdoar, o amor permanece, o amor jamais passará. “O amor permanece contra toda angústia, todo cansaço que o presente suscita” (KIERKEGAARD, 2013, p.339). Mas se ele permanece está também no futuro e com ele o consolo necessário aos corações ansiosos. Isso porque não se pode deixar de amar. Se alguém algum dia deixou de amar um outro é porque nunca o amou verdadeiramente, pois o amor verdadeiro não é uma relação essencialmente a dois. Não se pode depender do amor do outro para amá-lo. “Se o amor fosse tão somente uma relação entre dois, um estaria sempre a mercê do outro” (KIERKEGAARD, 2013, p.343). O terceiro ente de uma relação amorosa verdadeira é o próprio amor. E ele é a base e o sustento do amor a dois.

O amoroso não consegue fazer ruptura com o próprio amor, pois assim deixaria de ser amoroso. E o amor permanece, dessa forma, não se rompe. Nesse sentido, o amor está ligado ao eterno, sempre pertencente ao futuro. Se no futuro se amará, não se pode, hoje, deixar de amar. “Aquele que ama diz: Eu continuo [...] o amoroso não quer saber do passado, pois ele continua” (KIERKEGAARD, 2013, p.344). Graças ao eterno, o amor verdadeiro rejuvenesce, por isso o passado não tem poder sobre ele. Dessa forma, “Manda embora o passado; afoga-o no esquecimento eterno, persistindo amorosamente: então, o fim é o começo e não existe ruptura (*Brud*) (KIERKEGAARD, 2013, p.345)” O amor no sentido profundo não corrói, repousa no eterno, e há tempo bastante na eternidade para amar. A única estação correta do amor é a eternidade e na eternidade do amor se perfaz a misericórdia.

Para o autor de *Temor e Tremor*, alguém pode ser misericordioso mesmo sem ter nada para dar. Poder ser misericordioso é algo muito maior do que apenas ter para dar. Misericórdia está muito além do dinheiro, porque está na eternidade. Dinheiro não entra no céu, enquanto misericórdia habita a celestialidade. “A eternidade tem o olhar mais agudo e a compreensão mais desenvolvida para a misericórdia, mas ela não entende absolutamente nada de dinheiro [...] eternamente dinheiro é menos do que nada” (KIERKEGAARD, 2013, p.359-360). Dinheiro é um deus da mundanidade. O cristianismo não dá *seriedade* ao dinheiro. Apesar do paganismo ensinar que o dinheiro não tem cheiro (*non olet*), para o cristianismo ele tem e cheira mal. A misericórdia, então, independe do dinheiro, ela está na motivação. Por isso um pobre que dá uma moeda por dar muito mais do que um rico que dá milhões.

Ao contrário do pensamento da *temporalidade*, é mais difícil ser verdadeiramente misericordioso ao doar muito. “Doar muito atrai a atenção sensível sobre si e com isso perturba a visão para a misericórdia” (KIERKEGAARD, 2013, p.369). O falso misericordioso dá muito para que todos veja e a ele seja dado glória¹¹. O misericordioso desvia a vista do que dá para que não haja glória para si. O falso misericordioso doa fundamentado na temporalidade. A temporalidade exige honra e recompensa imediata, pois é passageira. O verdadeiro misericordioso doa (ou não) fundamentado na eternidade. Ninguém que espera as recompensas da eternidade espera receber recompensa no temporal. E nesta relação da misericórdia com o eterno exsurge a reconciliação.

4. AMOR COMO RECONCILIAÇÃO, RECORDAÇÃO E ELOGIO E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

É a vitória da reconciliação no amor que conquista o vencido. O amoroso luta para conquistar aquele que foi vencido pelo amoroso. Este vence o vencido quando retribui o mau do vencido pelo bem. Depois dessa vitória parcial, o amoroso busca a vitória completa. Esta só é real quando esvazia a causa do desamoroso e o conduz à vitória. Em resumo, “lutar com o auxílio do bem contra o inimigo é coisa louvável e nobre, mas lutar em favor do

11 Possível alusão às doações farisaicas narradas nos evangelhos. Os fariseus cheios de si, fundamentados no visível e temporal, doavam para serem vistos pelos homens. Com isso estancavam a misericórdia. Em contraponto, de acordo com o evangelho de Marcos 12 e Lucas 21 (BIBLIA, 2000), a viúva pobre, ao doar uma moeda, doa muito mais porque com intenso amor sacrificial e somente para Deus, a partir do invisível. O misericordioso desvia a vista do que dá para que não haja glória para si. O falso misericordioso doa fundamentado na temporalidade.

inimigo- e [...] contra si mesmo [...] é reconciliação no amor” (KIERKEGAARD, 2013, p. 376). Mesmo sofrendo a injustiça, o amoroso não apenas perdoa retribuindo o mal com o bem, como busca a reconciliação com o inimigo.

Na *mundanidade* o justo é o proporcional à ofensa. No crístico, o justo é retribuir da forma mais amorosa a quem mais odiou. Depois de ter amado da forma completa, resta ao amoroso não dá a impressão que venceu o vencido. O verdadeiro amante reconhece que é o bem que vence e não ele. “O amoroso se humilha diante do bem, de quem ele é o humilde servidor [...] Eis o que é inseparável de todo amor verdadeiro: a modéstia sagrada” (KIERKEGAARD, 2013, p.381). A modéstia é a atitude basilar do amoroso, pois ele vive *diante de ou aos pés da eternidade*, aos pés de Deus. Diante desta grandiosa e infinita realidade não há orgulho, mas humilhação e pequenez. Apenas na humildade do reconhecimento da dependência do perdão eterno se encontra forças para perdoar e reconciliar-se na vida terrena.

A morte é uma categoria filosófica bastante trabalhada na filosofia ocidental. Sobre a morte como objeto de análise ou categoria filosófica, Marques resume que (2021, p. 258):

De fato, a colocação da morte como objeto de análise ou como categoria filosófica é um empreendimento quase tão antigo quanto a própria origem da filosofia, como nos lembra exemplarmente a célebre definição socrática da filosofia enquanto preparação para a morte (*thanatou melēte*), encontrada no *Fédon*, (PLATÃO, 2004) concepção retomada por Cícero (2002) e, posteriormente, por Michel de Montaigne (2004) em seus *Ensaíos*. O próprio Epiteto costumava atribuir a origem da filosofia ao sentimento de impotência que invade o homem diante das situações-limite, a exemplo da morte, ideia semelhante àquela encontrada em Sêneca (2006) em seu breve tratado *Sobre a brevidade da vida*.¹²

Assim como na filosofia ocidental, a morte (*død*) na filosofia kierkegaardiana também encontra seu lugar de destaque. Na própria dedicatória de abertura dos *Discursos Edificantes* o autor dinamarquês expressa este tipo de amor ao seu pai. “Ao defunto Michael Peder-

12 Para o autor, “versões mais contemporâneas da relação entre a morte e a filosofia podem ser encontradas em Jaspers (2016) para quem, ‘a existência só desperta quando o existente é sacudido pela ideia da morte’ ou Heidegger em sua célebre definição do homem (Dasein) como o ser para a morte em *Ser e tempo*. Assim, não nos surpreende a afirmação de Schopenhauer (2001) na abertura de sua *Metafísica da morte* de que ‘a morte é a musa inspiradora da filosofia’. A título de exemplos preliminares, não poderíamos deixar de mencionar a definição de Heidegger (2005) do homem (Dasein) enquanto ser para a morte em *Ser e tempo*”. Para o aprofundamento sobre a obra do amor da recordação da pessoa falecida, vê artigo de José da Cruz Lopes Marques publicado na revista brasileira de filosofia da religião intitulado: *A Tarefa de Recordar a Pessoa Falecida: Considerações sobre o Amor em Kierkegaard*. Brasília / v. 8 n.º 1 / jul. 2021.

sen Kierkegaard, que foi alfaiate nesta cidade, meu pai” (KIERKEGAARD, 2010). Especificamente sobre a obra de amor que consiste em recordar uma pessoa falecida (capítulo 9 de *As obras do Amor*), vê-se também neste capítulo uma alusão a seu admirado professor Paul Martin Møller a quem Kierkegaard dedicara *O Conceito de Angústia*.

A recordação de uma pessoa falecida é para o autor a obra de amor mais abnegada que existe¹³. É lógico para todos que um “morto não é um objeto real; ele é tão somente a ocasião que [...] revela o que reside no interior do vivente” (KIERKEGAARD, 2013, p.389). Por isso, esta é a obra do amor mais desinteressada porque afasta toda possibilidade de retribuição. É a obra do amor mais livre porque longe das amarras da correspondência amorosa. Se alguém consegue amar alguém que nunca mais poderá retribuir este amor, ama em plena alteridade. Sob a perspectiva do amor como eternidade, amar a quem faleceu é o cumprimento mais pleno deste amor. Ama-se eternamente se se ama independentemente da vida ou da morte. Como arremata a autora espanhola Laura Llevadot¹⁴ em seu comentário (*apud*, STOKES, 2011, p. 214):

Aquele que segue o preceito de amar os mortos descobre um amor que é gratuito, desinteressado, e sem esperança, porque os mortos não têm expectativas e não podem nos recompensar da maneira que gostaríamos e esperaríamos dos vivos. O dever de amar os mortos expressa o dever de amar incondicionalmente e sem interesse.

A última obra tratada por Kierkegaard é a obra do amor que consiste em fazer o elogio do amor. Esta obra só consegue ser realizada se interiorizada na abnegação. Nesta, Deus está presente. “Só na abnegação pode um homem eficazmente elogiar o amor” (KIERKEGAARD, 2013, p.406). Isso porque na abnegação o homem deixa Deus dominar a sua vida. Nesse processo ele é tomado pelo amor mais profundo e verdadeiro que somente há em Deus. Como a abnegação é o reconhecimento da incapacidade de fazer algo por si próprio, Deus toma a dianteira e lidera o processo de amar. Como Deus é quem ama por meio do

13 O amor aos mortos como pura expressão de amor genuíno é criticada duramente pelo filósofo alemão Theodor W. Adorno. O autor expressa esta contrariedade dizendo: “O que há de ruim nisso está bem manifesto: o amor aos mortos é o que que exclui da maneira mais completa aquele que, vivendo, retribui amor, propriamente a subjetividade em geral. Assim, ele parece ser o amor coisificado, pura e simplesmente fetichizado” (ADORNO, 2010, p. 334). Seguindo a crítica ao amor à pessoa falecida de Kierkegaard, Patrick Stoker (2011, p. 255) vai argumentar que a reflexão kierkegaardiana teria como foco o amor ao morto em si mesmo, afastando-se do amor em concreto na vida real.

14 Para aprofundamento do pensamento desta autora sobre Kierkegaard, ver a obra *Kierkegaard through Derrida: toward a postmetaphysical ethics*.

amante, não há correspondência ou retribuição do amado ao amor do amante. O desapego abnegado (*i opoffrende Uegennyttighed*) ou a atitude que se sacrifica sem buscar utilidade para si é plena alteridade. Ama-se total e completamente em função do outro. Não se espera nada para si, senão a consciência humilhada de se amar abnegadamente por Deus. Em síntese,

Pela abnegação, um homem adquire a possibilidade de ser um instrumento, na medida em que interiormente ele se aniquila diante de Deus; pelo desinteresse abnegado, ele se aniquila exteriormente e se transforma num servo inútil; no interior, ele não se torna importante aos próprios olhos, pois ele não é nada; no exterior, ele também não se torna importante, pois ele não é nada; ele não é nada diante de Deus - ele jamais esquece que está diante de Deus, onde quer que ele esteja (KIERKEGAARD, 2013, p.409).

Amar de forma abnegada é amar de forma alicerçada no eterno. Amar em desinteresse ou desapego abnegado (*i opoffrende Uegennyttighed*) é amar de uma forma não instantânea ou não baseada no instante. Amar baseado no instante é amar fundamentado nos homens. Quando o homem é a medida de todas as coisas o instante se prolonga no temporal. Mas o instante não conhece o amor verdadeiro, altruístico, voltado pra fora. Isso porque o amor verdadeiro é o da abnegação e ela consiste, exatamente, em renunciar o instante e ao instantâneo.

Um dos exemplos práticos do amor instantâneo é amor pela beleza externa. Ela é passageira como é o instante. Amar a beleza física é amar de forma instantânea, é amar o amável. Porém, o amor abnegado ama o não amável. “O belo é o objeto imediato, direto do amor imediato; ele é a escolha da inclinação e da paixão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 417). Mas o próximo é o feio a quem devemos amar desinteressadamente, sem a recompensa do reconhecimento o do prazer estético. Dessa forma, “para poder elogiar o amor, é preciso então, interiormente, abnegação, e exteriormente, um desapego que se sacrifica” (KIERKEGAARD, 2013, p.418). Em suma, “Ama a pessoa amada fielmente e com ternura, mas deixa o amor ao próximo ser aquilo que santifica o pacto com Deus da união de vocês; ama teu amigo sinceramente e com dedicação, mas deixa o amor ao próximo ser aquilo que lhes ensina na amizade de um para com o outro a familiaridade com Deus (KIERKEGAARD, 2013, p. 83).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma interpretação estanque da teoria kierkegaardiana dos estádios existenciais – estético, ético e religioso - é bastante problemática. Para o autor dinamarquês, os estádios posteriores não aniquilam os anteriores que o antecedem. A existência do estádio religioso, por exemplo, não exsurge apenas quando se termina o estádio ético. O homem religioso não deixa de ser ético, tampouco o ético necessariamente deixa de ser estético por completo. Mesmo o homem mais religioso ainda luta contra as algemas dos sentidos. A tese da heterogeneidade radical entre os estádios não encontra suporte numa interpretação aprofundada de Kierkegaard.

Ao contrário da tese, viu-se por meio das *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em formas de discursos* publicadas em Copenhague, em 1847, que existe uma aproximação real entre o ético e o religioso. Para isso, o trabalho se aprofundou na segunda parte ou seção da obra mencionada. Nesta segunda seção, o autor de Copenhague sai do fundamento evangélico para a teologia paulina. A partir dos discursos do apóstolo de Tarso sobre o amor, Kierkegaard inicia trabalhando a ideia de amor como aquilo que edifica. Mas para que aja a edificação plena é necessário crença no outro, expectativa de um agir amoroso. Na alteridade, se busca o que é do outro, se perdoa, pois o amor está fundamentado na eternidade misericordiosa divina a partir da qual ele reconcilia a todos. Nem mesmo a morte rasga o verdadeiro amor, ele se abnega do visível e se projeta para a eternidade. É neste passo que a segunda seção das *Obras do Amor* de Søren Kierkegaard vai se desenvolver.

O trabalho agrupou as ideias da segunda seção da obra em quatro partes. Fazendo relação com a alteridade, na primeira parte, trabalhou o amor como edificação e crença. Na segunda parte, amor como esperança e abnegação. Na terceira parte, amor como perdão, permanência e misericórdia. Por último, abordou o amor como reconciliação, recordação e sua relação com a alteridade.

O livro *As Obras do Amor* de Søren Kierkegaard trata de alteridade, amor para fora de si. O crístico ensina uma vida circular. O amor deve partir da interioridade de uma vida diante de Deus (*coram Deo*) para o agir diante dos homens. Apesar do crístico se desviar de uma vida voltada para a atenção do mundo exterior, o amor cristão é voltado ao exterior, ao outro. Por mais que o cristão viva uma vida a partir da consciência, num olhar voltado pra Deus em todas as circunstâncias, ele expressa essa realidade interna no exercício do amor ao próximo (*kjerlighed*).

O amor da vida cristã é um amor baseado na fé, esta é a crença no invisível. Porém, a crença no amor invisível e divino-celeste se reflete no amor visível ao humano e terreno, o combate da fé a ser enfrentado a cada dia. Deus está presente em todo o tempo, assim também deve ser o amor. A relação do amor divino com o ser humano consiste em a cada instante tornar o infinito aquilo que a cada instante há no ser humano. Tudo o que se disser ou se fizer aos outros Deus apenas o repete. E ele o repete com a amplificação do infinito.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**: Construção do estético. Trad. Álvaro Valls. São Paulo: UNESP, 2010.

AGOSTINHO. **As Confissões**. Paulus editora; 1ª edição, 1984.

ALMEIDA, Jorge M. **Subjetividade e Assimetria ética**. In: Subjetividade, Filosofia e Cultura. São Paulo: Ed. Liberars, 2011.

_____. **Ética e existência em Kierkegaard e Levinas**. Vitória da Conquista: BA, Eduesb, 2009.

_____. O amor crístico como fundamento da ética da alteridade em kierkegaard. *Religare*. V. 7, n. 1, 2010, p. 33 – 42.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

CHEVALLIER, Philippe. **La doctrine kierkegaardienne de l'amour**. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Tome 89, 2001, p. 87 – 112.

CLAIR, André. **Une éthique de l'amour**. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Tome 86, 2002, p. 229 – 240.

DE PAULA, Márcio Gimenes. **Kierkegaard e Kant**: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, v.17, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2012.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor. São Paulo: Alfarrabio: Custom, 2002.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. (Tradução e nota de Guido de Almeida). São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ªed. Vozes, 2015.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: Algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Diário de um Sedutor**. Lebooks Editora (8 novembro 2021).

_____. **Discursos Edificantes**; Tres Discursos para Ocasiones Supuestas. Madrid: Trotta.

_____. **O conceito de angústia**. 2. ed. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Temor e Tremor**. Lebooks Editora (8 novembro 2021).

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. 01. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Works of Love**. Trad. do dinamarquês e introdução de Howard W. e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. (KW XVI).

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LEWIS, C.S. **Os quatro amores**. 1ªed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

MACINTYRE, Aslaidair. **After virtue**: A study in moral theory Third edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MARQUES, José da Cruz Lopes. **Vestígios de Deus**: o problema da fundamentação racional para a existência de Deus. Eusébio, CE: Peregrino, 2020.

_____. **A Tarefa de Recordar a Pessoa Falecida**: Considerações sobre o Amor em Kierkegaard. Brasília / v. 8 n.º 1 / jul. 2021

PASCAL, Blaise. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1954.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

REGINA, Umberto (2016). **Kierkegaard**. São Paulo: Ideias e Letras

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 2007. 247 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS.

SAINT-SAUVEUR, Lovinson. **L'individu selon Kierkegaard**. Fac – Réflexion. n. 23, 1993, p. 26-41.

STERN, Robert. **Understand moral obligation: Kant, Hegel e Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

STOKES, Patrick; BUBEN, Adam (ed.) (2011). **Kierkegaard and Death**. Indiana: Indiana University Press

SRATHERN, Paul. **Kierkegaard em 90 minutos**. Tradução de Marcus Penchel, consultoria de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, ed. 1999.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard: Cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **Entre Sócrates e Cristo**. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPCURS, 2000.

VERÍSSIMO, Luiz José. **Considerações sobre as obras do amor a partir da leitura de Kierkegaard**. Ítaca. V. 30, n. 1, 2016, p. 19 – 39.

LUTERO E A DERROCADA DO PENSAMENTO OCIDENTAL SOB A PERSPECTIVA DE ERIC VOEGELIN

Luther and the crash of western thought under the perspective of Eric Voegelin

Wállacy Liberalino de Menezes Batista*

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.137>

RESUMO: O presente artigo busca analisar a concepção do filósofo alemão Eric Voegelin a respeito da influência do pensamento de Martinho Lutero para a formação intelectual da sociedade ocidental contemporânea. Para atingir o presente objetivo, destacamos de maneira direta a concepção de Voegelin a respeito do reformador alemão e posteriormente elencamos posicionamentos dos próprios autores protestantes a respeito de Lutero. Ao findar da apresentação das diferentes perspectivas sobre Martinho Lutero, chegamos a uma conclusão a respeito da influência do reformador do século 16 para a sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Lutero; Voegelin; Gnosticismo.

ABSTRACT: This article seeks to analyze the conception of the German philosopher Eric Voegelin regarding the influence of Martin Luther's thought on the intellectual formation of contemporary Western society. To achieve the present objective, we directly highlight Voegelin's conception of the German reformer and later we list the positions of the Protestant authors themselves regarding Luther. At the end of the presentation of the different perspectives on Martin Luther, we reached a conclusion regarding the influence of the 16th century reformer on contemporary society.

Keywords: Luther; Voegelin; Gnosticism.

* Graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri.

INTRODUÇÃO

A Reforma Protestante, ocorrida no início do século XVI, foi um movimento complexo e diversificado, que trouxe modificações significativas para o contexto eclesiástico e social da época, sendo que o último contexto deve ser observado na sua mais abrangente concepção. Imbuídos basicamente por necessidades bíblico-teológicas e não motivações meramente morais (DELUMEAU, 1989, p. 59), ou simplesmente por serem “arreatados pelo fluxo da história que reuniu tudo em uma crise revolucionária” (DAWSON, 2014, p. 111), os reformadores protestantes promoveram uma ebulição nas nações europeias e consequentemente no Novo Mundo, de maneira mais expressiva a partir da publicação das 95 teses de Martinho Lutero, e posteriormente com as demais ramificações do Protestantismo.

Três séculos depois, já no início do século XX, nasce o filósofo alemão Erich Hermann Wilhelm Voegelin (1901-1985), que durante a década de trinta dá início à publicação da sua considerável produção acadêmica. De maneira geral, alinhado à concepção católico-romana sobre o Protestantismo, mas de maneira bem mais específica e peculiar, Eric Voegelin ancora a sua compreensão do que foi a Reforma Protestante, com destaque para a figura dos reformadores Lutero e Calvino, a partir do desenvolvimento do seu particular conceito de *Gnosticismo*.

O conceito do *gnosticismo* foi um assunto que basicamente se tornou o cerne da reflexão do filósofo Eric Voegelin entre os anos de 1950 a 1960 e ele apresenta seis características fundamentais do *gnosticismo*, como citado por Federici (2011):

a) **insatisfação** com a situação corrente; b) crença em que os aspectos insatisfatórios da situação corrente são o **resultado de o mundo ser mal organizado**; c) crença em que **a situação não é irremediável**; ‘é possível a salvação do mal do Mundo’; d) crença em que, para ocorrer a salvação, a constituição do ser (i.e., a natureza humana e a estrutura da realidade) tem de ser **transformada na história**; e) crença em que a transformação da ordem do ser é possível **através da ação humana**, especialmente a ação política; f) porque a transformação da ordem do ser é possível e os seres humanos podem iniciá-la e dirigi-la, **crença em que um plano ou fórmula** para fazê-lo tem de ser criada, **baseada na gnose**, o conhecimento secreto que desvenda o mistério da ordem do ser e **permite aos líderes do movimento gnóstico reorganizar o mundo** de uma maneira que transforme a ordem do ser. O resultado é a transformação da realidade existencial, social e política. O gnóstico faz o papel do profeta, que revela a fórmula ideológica para a salvação” [grifo nosso]. (FEDERICI, 2011, p. 90).

Em outras palavras, o problema todo começa com uma sensação de insatisfação por parte das pessoas com a realidade a sua volta, e essas mesmas pessoas acreditam que tal

sentimento de insatisfação é decorrente de uma má organização deste mundo. Esses indivíduos também acreditam que pelo fato do mundo estar dessa maneira, não quer dizer que ele não possa mudar, pois ele pode sim ser redimido do estado em que se encontra no presente.

Mas para que essa transformação aconteça, a própria natureza do ser humano, bem como a estrutura da própria realidade precisam ser alteradas dentro do próprio processo histórico. Essa transformação é mediante a ação dos próprios homens, principalmente via atuação político-social. Para que essa ação política seja concretizada, um plano baseado em uma *gnose*, um conhecimento secreto capaz de desvendar o mistério necessário para a reorganização do mundo, deve ser traçado e executado, um plano misterioso que somente será acessado pelos líderes do próprio movimento *gnóstico*, que são nesse sentido uma espécie de profetas que possuem a mensagem de salvação para o problema estabelecido.

Isso fica bem claro nas palavras de Medeiros e Souza (2020):

A “consciência gnóstica” ou o “espírito gnóstico” é, sobretudo, uma atitude “negativa”, um modo negativo de encarar a existência. O gnóstico crê que o mundo é essencialmente mau, que a história é essencialmente má e que a existência pessoal é essencialmente trágica. Seu credo fundamental é a concepção do encaminhamento de tudo para a morte, degeneração, envelhecimento, ruína. O gnosticismo é “insatisfação pela existência”, sentimento de “desordem cósmica”. É ele o adversário maior da filosofia, pelo menos daquela clássica, entendida como busca da ordem, apoiada na crença de que o ser é presidido por ela. O gnosticismo, ao contrário, se sustenta sobre a crença de que o que há é caos, luta, morte, destruição, desordem, absurdo, e a atitude que se alimenta de ações conseqüentes a isso. Assim, ele não é uma simples doutrina, mas um movimento, inspirado por várias doutrinas, cujo traço definidor é a desilusão pela existência e a prática conseqüente de ações que procuram de alguma forma saná-la. (MEDEIROS e SOUZA, 2020, p. 163,164).

Essa espécie de mudança causada pelo *gnosticismo* está alicerçada no desenvolvimento de uma história que narra uma “escatologia intramundana”, fazendo com que as pessoas abandonem os seus vínculos religiosos e culturais e preencham esta lacuna com uma crença em um plano intramundano, escatologicamente feliz, e que revira ao avesso a escatologia cristã tradicional. Assim como na narrativa bíblica encontramos um mover da queda à ascensão, nos movimentos *gnósticos* há uma trajetória semelhante que se desenvolve paralelamente àquela.

Mas enquanto o cristão observa essa ascensão por antecipação, para um momento além da história, o *gnóstico* antevê essa perfeição dentro da própria história. E foi a partir do enfraquecimento da influência cristã na cultura, em favor de um plano de conhecimento que

coloca fé e razão em oposição e que fomenta novos métodos científicos, que o *gnosticismo* promoveu um novo significado para a escatologia, onde o fim transcendente é substituído por um destino imanentista, colocando-se como uma opção que aponta para um sentido novo. (MEDEIROS e SOUZA, 2020, p. 165,166). Para Voegelin, essa substituição era a fonte dos problemas modernos, a base ideológica para as ações atrozés que literalmente explodiram durante o escuro século XX.

O debate acerca das causas do Protestantismo e das suas consequências para a sociedade contemporânea tem levado os estudiosos daquele período histórico a se debruçarem no assunto para compreender qual a relação de fato entre o movimento Protestante e os demais movimentos que surgiram após o século XVI e que predominaram no ambiente político-social até a atualidade, que são descritos pelos críticos como “filhos bastardos” da Reforma (VANHOZER, 2017, p. 20). Ainda dentro desta perspectiva, também há a discussão em torno dos pontos negativos e positivos advindos da própria Reforma Protestante e do aparecimento desses movimentos pós-Reforma.

Eric Voegelin argumenta em partes da sua produção acadêmica que há como entender o movimento dos reformadores do século XVI a partir de um determinado conceito. Ele defende que há uma relação direta entre o processo de Reforma e o que ele particularmente denomina de *Gnosticismo*. Para explicar as ações reformistas de Lutero e Calvino, que são os mais destacados personagens da Reforma Protestante, o autor alemão do século XX apresenta uma causa conceitual.

Ele desenvolve uma perspectiva negativa das consequências da Reforma para o âmbito social de maneira geral, mas principalmente quando observado no contexto jurídico-político da sociedade organizada. Segundo Voegelin, o conceito de *Gnosticismo* é perfeitamente plausível para explicar o surgimento de vários movimentos revolucionários durante grande parte do período histórico conhecido, inclusive, explicando também o surgimento da Reforma Protestante no século 16.

1. CONTRIBUIÇÃO DE LUTERO NA CONCEPÇÃO DE VOEGELIN

Dentre muitas outras personagens importantes, Martinho Lutero é uma das figuras mais estudadas dentro da história do pensamento ocidental. Mesmo assim, sua obra é destacada por alguns teóricos por conter algumas características que dificultam o seu entendimento. Por exemplo, conforme Dawson (2010, p. 115), “o estudo de Lutero conta com muitas dificuldades. A primeira é a quantidade de escritos; a segunda, é a falta de caráter siste-

mático; [...] em terceiro, está o amor pelo paradoxo e pela simplificação para demonstrar seu ponto de vista”. Estes três aspectos da teologia do reformador alemão fazem com que o processo de compreensão do seu pensamento seja um pouco dificultado. De acordo com Matos (2008, p. 143), que segue esta mesma linha, “Lutero não foi um teólogo sistemático, e seu pensamento, em especial seus princípios teológicos mais importantes, são deduzidos de seus escritos formais e informais [...] Ele foi um pensador dialético, ou seja, apreciava a natureza paradoxal da verdade, com suas tensões e polaridades”. Mas a despeito de todos estes obstáculos, Eric Voegelin tenta transpor cada um deles, para então avaliar as contribuições do reformador alemão para o contexto ocidental contemporâneo.

Em 1517, as noventa e cinco teses de Lutero acenderam de vez aquilo que veio a ser conhecido como Reforma Protestante, mesmo que o objetivo primário das teses não tenha sido atingir as grandes massas da sociedade alemã e sim o público mais restrito do ambiente acadêmico. Mas para além das teses de Lutero, um dos documentos mais importantes para a discussão e que apresenta muito da própria personalidade do reformador e das suas ideias para a sociedade organizada alemã está no apelo *À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão*, escrito cerca de três anos após as noventa e cinco teses serem afixadas na porta da igreja em Wittenberg. Segundo McGrath (2012, p. 56), o apelo *À Nobreza Cristã* “foi, de longe, considerada a mais importante das três obras” publicadas em 1520 e “demonstra o caso para a reforma da igreja e sustenta que os nobres têm todo direito de exigir reforma”. Analisando especialmente este documento, mas sem deixar de lado os demais tratados do reformador alemão, Voegelin (2014) chega a algumas conclusões a respeito dele e de suas ideias.

1.1 Lutero e o ataque à *fides caritate formata*

A primeira conclusão a que Voegelin chega a respeito do reformador alemão é que:

Lutero atacou e destruiu o núcleo da cultura espiritual cristã pelo seu ataque à doutrina da *fides caritate formata*. Pelo princípio *sola fides*, a fé transformou-se num ato unilateral numa revelação externalizada codificada nas Escrituras. Por essa metamorfose, a fé perdeu a intimidade tremendo de uma formação do homem sob o toque da graça, precariamente em perigo de ser confiscado pelas tentações de confiança otimista e orgulho da justificação. Em vez disso, ela se tornou (embora isso muito provavelmente não fosse intenção de Lutero) uma consciência empírica de justificação pela fé que não atingiu a substância do homem. (VOEGELIN, 2014, p. 314-315).

No entendimento de Voegelin, Martinho Lutero causou uma mudança no entendimento a respeito da natureza da fé e conseqüentemente na natureza do relacionamento do fiel para com Deus. De acordo com ele, a questão anteriormente elaborada pelo teólogo medieval Tomás de Aquino (1225-1274) na sua obra *Summa contra gentiles* a esse respeito é que a fé era essencialmente baseada na amizade (*amicitia*), na relação de amor entre o fiel e Deus, sendo que o amor da criatura pelo divino dependia primariamente do amor dispensado pelo próprio Criador aos homens. Segundo Voegelin, muito mais do que a crítica ao entendimento da fé baseada nas obras, o ataque de Lutero contra o princípio tomista da *fides caritate formata*, que segundo Voegelin foi uma das “façanhas mais sutis da escolástica”, foi o grande problema instaurado pelo reformador alemão com o princípio da *sola fides*.

Voegelin valorizava de modo especial a conceituação da natureza da fé como amizade (*amicitia*) ou amor entre o Divino e os seres humanos. Para que algo desse tipo fosse possível, havia a necessidade de uma relação entre um componente intelectual e um complemento sentimental, o amor. O elemento do intelecto faz-se necessário para que o indivíduo possa apreender a visão do maior bem ou *summum bonum* como a finalidade da existência humana, sem a qual é impossível amar a Deus. Mas essa visão “beatífica” só seria possível por meio da vontade deliberada de amor dos homens para com Deus, confirmando o que aprenderam por meio do seu intelecto. Havia mutualidade e liberdade nessa relação de *amicitia*, pois não era dependente meramente do impulso humano, mas carecia ao mesmo tempo da ação graciosa de Deus sobre os pecadores. Utilizando de maneira análoga o termo aristotélico *forma*, Tomás de Aquino pontuou a infusão da graça na vida do pecador como a *fé formada pela caridade*, que seria de fato a realidade da existência humana orientada em direção ao próprio Deus. (HENRIQUES, 2010, p. 193). Segundo Eric Voegelin, toda essa construção filosófico-teológica foi deixada de lado pelo princípio *sola fides* de Lutero.

Com isso, para o filósofo alemão, houve um ataque direto àquilo que dava sustentação e coesão espiritual à sociedade ocidental, pois a relação entre os homens e Deus não estava mais baseada nesta relação de amizade ou amor entre o ser divino e as suas criaturas, mas agora repousava na subjetividade da fé que cada indivíduo depositava em Deus, baseado em uma codificação escriturística, e não em uma relação formativa através da ação sobrenatural da graça divina na vida do fiel constantemente. Conseqüentemente, isso trazia instabilidade para o próprio fiel, que poderia decair a qualquer momento desse relacionamento por conta da sua confiança e orgulho na própria justificação que, no final das contas, era uma justificação que não tinha força para atingir a natureza do ser humano, limitando-se apenas a uma espécie de consciência empiricamente transformada.

A fé até poderia ser entendida simplesmente como uma orientação meramente intelectual sem o componente do amor, bem como poderia ser puramente compreendida como uma espécie de acometimento sentimental totalmente desprovida da graça, ou ainda, uma mera emoção utilitária, altamente caracterizada por sentimentos de ansiedade e medo das consequências vindouras. Mas o fato é que nenhuma dessas definições refletem o entendimento cristão do que realmente seria fé, ou seja, uma vida completamente integrada. (HENRIQUES, 2010, p. 193). Para Voegelin, isso causou uma erosão social. Outros autores, a despeito das causas sugeridas, também pontuam o protestantismo como um dos responsáveis diretos por esse colapso da sociedade ocidental, o qual já se avizinhava desde meados do período medieval, mas que recebeu uma enorme propulsão no século 16. É o que argumenta Dawson (2010, p. 107, grifo nosso), dizendo que a “Reforma [...] *destruiu a unidade* da cristandade medieval, criou uma nova Europa de Estados soberanos e Igrejas separadas, e perdurou, com pequenas mudanças, até a revolução Francesa. A *catástrofe religiosa* estava implícita na evolução gradual da Baixa Idade Média” [grifo nosso]. Segundo Voegelin, um dos pontos nefrágicos para essa derrocada foi exatamente o ataque direto à *fides caritate formata*.

Cabe-nos nesse momento fazer algumas perguntas sobre este ponto. Será se poderíamos de fato afirmar que a sociedade mantinha essa suposta coesão, e que esta seria de alguma maneira decorrente do desenvolvimento teológico do princípio tomista *fides caritate formata*? Será se a conseqüente negação desse princípio foi realmente o fator determinante para o também suposto “colapso” social dali em diante? Se a resposta for afirmativa, então não haveria a possibilidade de se falar na existência real de uma coesão social antes disso? Entendemos que estes e outros questionamentos precisam ser levados em consideração.

1.2 Lutero e o caráter antifilosófico

Além desta primeira conclusão, Voegelin (2014, p. 315) chega à uma segunda a respeito da contribuição do reformador do início do século XVI e diz que: “[...] a autoridade deste como ‘reformador’ não deve ser minimizada ao criar a atmosfera de ignorância legítima com relação à façanha da alta civilização ocidental no século XIII”. Lutero é apontado por Eric Voegelin pelo seu caráter antifilosófico, evidenciado primeiramente mediante o ataque e posterior destruição da cultura intelectual da civilização ocidental, principalmente no que diz respeito ao repúdio das elaborações filosóficas do período escolástico do século 13. Voegelin (2014, p. 315, grifo nosso) diz que “Lutero teve uma quota pesada na destruição da cultu-

ra intelectual ocidental através de seu ataque à escolástica aristotélica e à obra *diabólica* da cultura em geral”. O reformador alemão é colocado como um dos principais responsáveis pela postura obscurantista que surgiu dentro do pensamento dos filósofos iluministas e posteriormente nos ideais dos pensadores marxistas, por exemplo. Voegelin diz que: “Se o esplendor da Idade Média se tornou obscuro pela ignorância criminosa e obscurantismo dos modernos, a influência de Lutero tem de sempre ser contabilizada como uma das maiores causas”. Para ele, o marxismo era uma corrente de pensamento totalmente antifilosófica desde o seu nascedouro e que “Lutero [...] tornou-se prototípico; criou o padrão que encontramos agravado no obscurantismo dos filósofos iluministas e na ignorância agressiva de nossos intelectuais liberais, fascistas e marxistas contemporâneos”. Ou seja, o antifilosofismo de Lutero de certa maneira foi absorvido por esses pensadores que o sucederam.

Apesar de Lutero não ser o único responsável, nem mesmo o primeiro, já que pelo menos Erasmo o antecede como uma das principais figuras dentro da proposta Humanista e compartilhando dessa mesma responsabilização. Mas devido a posição de Lutero como “o reformador”, a sua culpabilidade é mais acentuada do que os seus antecessores, inclusive o humanista Erasmo de Roterdã. De acordo com Voegelin, Lutero negava a filosofia em que a sociedade estava baseada, semeada por Aristóteles (384-322 a.C.) no período clássico e cultivada teologicamente por Tomás de Aquino vários séculos depois, já na fase final da Idade Média.

A ideia que o filósofo alemão coloca é que Lutero abandonou toda a produção filosófica que contribuiu para a formação do ocidente durante o período medieval. Mas será se de fato o reformador alemão deixou de lado toda essa variada tradição filosófico-teológica? Ser contrário a alguns argumentos meramente filosóficos por conta de possíveis evidências bíblico-exegéticas poderia ser caracterizado como uma atitude “antifilosófica” do reformador alemão? Se as respostas forem negativas e de fato Lutero não tiver abandonado toda essa tradição filosófica, mas apenas se contraposto a algumas conclusões filosóficas por conta de uma posição bíblico-exegética, ainda assim ele poderia ser taxado de antifilosófico? Veremos posteriormente, ao avançarmos na presente pesquisa, se as asseverações do filósofo Eric Voegelin neste sentido condizem com os fatos a respeito do reformador alemão Martinho Lutero.

1.3 Lutero e o desequilíbrio da existência humana

Mais uma conclusão que Voegelin (2014) chega a respeito de Lutero diz respeito diretamente mais uma vez ao princípio *sola fides*, dizendo que:

Pela sua justificação *sola fides*, Lutero destruiu o equilíbrio da existência humana. Sua ideia do paraíso de trabalho amoroso mudou as ênfases de existência da *vita contemplativa* para a ideia de realização humana última pela obra útil e “serviço”. O homem confia em Deus; quando essa conta é acertada, ele pode voltar-se e ir cuidar violentamente de seus negócios. Hoje experienciamos os resultados mortais dessa mudança de ênfase; a atrofia da cultura intelectual e espiritual deixou uma civilização que é excelente no pragmatismo utilitarista num estado de paralisia sob a ameaça do movimento de massa quiliástico moderno. (VOEGELIN, 2014, p. 315).

Lutero trouxe uma espécie de instabilidade para a própria existência do homem através do princípio *sola fides*, pois segundo Voegelin, tal princípio fomentou o abandono do caráter contemplativo das pessoas em geral, e que desde então, após o acerto de contas com o Criador através da justificação pessoal pela fé somente, os homens focariam de maneira excessiva nos seus próprios negócios, totalmente envolvidas em um serviço que lhes fosse meramente “útil” ou “prático”. Isso acarretaria inevitavelmente, o que de fato aconteceu segundo o autor, em um atrofiamento intelectual generalizado na sociedade ocidental, plenamente perceptível pelo espírito pragmático-utilitarista que a civilização desenvolveu. A vida contemplativa foi trocada pelo trabalho momentâneo e intramundano. Já que a situação futura ou eterna dos fiéis já estava resolvida, cabia às pessoas preocuparem-se com o que fazer e realizar aqui e agora.

Tudo isso fez com que a sociedade estivesse em uma posição de real vulnerabilidade cada vez mais acentuada aos ataques de movimentos de massa, de caráter quiliástico ou milenaristas modernos, ou seja, movimentos que traziam a esperança que outrora era escatológica para o âmbito meramente histórico. Seguindo Federici (2011, p. 53) quanto a essa consequência utilitarista, “um exemplo de tal figura é Auguste Comte (1798-1857). Afirma Voegelin que Comte ‘é a primeira grande figura da crise ocidental’ [...] Comte e seus cúmplices, ‘mutilaram a ideia de homem’. Voegelin descreve a mutilação como a redução do homem e de sua vida a um nível de existência utilitária’, atitude ubíqua na cultura ocidental contemporânea”. Esta atitude antropologicamente reducionista de Comte, segundo Voegelin, tem as suas bases já em Martinho Lutero, com o princípio *sola fides*.

As conclusões de Voegelin quanto ao novo *modus operandi* protestante diante do trabalho, por exemplo, são bem parecidas com o que havia postulado anteriormente o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) na sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, apesar de ambos apresentarem causas distintas para o novo estilo de vida protestante quanto à relação com o trabalho secular. Weber aponta para o entendimento teológico dos protestantes de que todas as dimensões da vida são para glorificar a Deus, inclusive o trabalho, como motivador para um maior engajamento dos protestantes neste âmbito.

Weber (2020, p. 237, edição do Kindle) diz que o entendimento protestante era de que: “O homem é apenas o administrador de bens que vêm a ele pela graça de Deus. Ele deve [...] dar conta de cada centavo que lhe foi confiado, e é no mínimo perigoso despender qualquer quantia para um propósito que não serve à glória de Deus, mas apenas à própria fruição”. A mentalidade protestante sobre o trabalho transformou-se e o trabalho veio a ser entendido como vocação, algo feito diretamente para Deus. Não era mais visto como algo ruim, mas uma ótima oportunidade de glorificar o Divino.

Como aponta Azevedo (1996, p. 39), para Max Weber, essa foi uma das consequências de uma espécie de “desmistificação religiosa do mundo” ou da “conclusão lógica do processo de eliminação da magia no mundo. Agora, não havia espécie alguma de meio para se obter a graça de Deus, cuja obtenção era possível no mundo medieval através da participação nos sacramentos da igreja”, por exemplo. Como diz o próprio Weber (2020, p. 129, edição do Kindle) “a eliminação da mágica do mundo, [...] havia repudiado todos os meios mágicos para a salvação da alma como superstição e pecado”. O trabalho era um dos novos meios de aproximar os fiéis do Criador, já que a “magia” havia praticamente desaparecido, por causa do “despojamento” protestante de todos os rituais sagrados que eram utilizados pelo catolicismo medieval. Parece-nos que, para Weber, a causa para essa nova relação era a própria “desmistificação” e a motivação era a glória de Deus.

Nessa mesma esteira, podemos observar o que já fora colocado também por Berger (2004, p. 124) de que “o protestantismo poderá ser descrito como uma imensa redução do âmbito do sagrado na realidade”, pois o movimento protestante “despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia”. Esta concepção radicalmente transcendente de Deus contrapunha-se com um mundo radicalmente imanente, por demais “fechado” ao sagrado. Diferentemente do universo católico que era mediado por diversos elementos que ligavam diretamente o que se podia ver com o que não poderia ser visto, o protestantismo acabou com a maioria desses elementos que mediavam essa relação dos seres humanos com o sagrado.

O “cordão umbilical entre o céu e a terra” foi cortado, mesmo que esta não tenha sido a intenção original protestante.

A ideia inicialmente era na verdade realçar a soberana majestade do ser Divino e deixar patente a terrível situação do ser humano caído em um estado deplorável de pecado, que só poderia ser restaurado mediante uma intervenção sobrenatural e soberana de Deus por meio da sua graça. Esta intervenção divina seria, dentro do arraial protestante, o verdadeiro e único milagre, um estreito canal que agora restava para o relacionamento dos homens com o sagrado. Este canal remanescente era a última, e bem frágil, barreira para a efetivação do processo de secularização, embora os demais elementos já estivessem presentes no seio do protestantismo desde então, podendo-se afirmar que o “protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores”. (BERGER, 2004, p 124-125). A ideia disso tudo é que a eliminação dos elementos mágicos trouxe um estilo de vida cada vez mais propenso ao imanentismo, à vida voltada meramente para o aqui e agora.

Voegelin, por sua vez, aponta especialmente para o distanciamento da vida contemplativa gerado pelo princípio *sola fide*, como o maior motivador para essa nova relação entre protestantes e trabalho. A causa era o abandono do aspecto contemplativo, gerando inevitavelmente como consequência direta, uma espécie de pragmatismo utilitarista na sociedade de maneira geral. Como colocou Henriques (2010, p. 202) sobre este ponto: “O homem confia em Deus; depois vai à vida”. O que sobra para as pessoas com o destino eterno desde já resolvido diante de Deus é pensar o máximo possível naquilo que lhe seja útil para o momento presente. É interessante notar que os três autores identificam realmente uma nova maneira de relacionamento econômico-social-religioso gerado por uma perda significativa de algo que era experimentado anteriormente. Para Weber, e de maneira semelhante, para Berger, o desencantamento; já para Voegelin, a perda da vida contemplativa. Ou seja, as causas apresentadas por eles, são um pouco diferentes, mas todas apontam para um mesmo resultado.

1.4 Lutero e sua personalidade prototípica

Uma última conclusão a que Voegelin (2014, p. 316) chega a respeito do reformador Martinho Lutero diz respeito à sua própria personalidade. Quanto à personalidade do reformador alemão, Dawson (2010, p. 114) destaca primeiramente que “Lutero foi, sem dúvida, um gênio, um homem de poder e força titânicos, que combinou, em um nível extraordinário,

a eloquência vernácula do demagogo com a convicção religiosa do profeta”. Ele ainda salienta que Lutero “sabia como falar para ‘seus’ alemães em linguagem que o homem comum compreendesse e, ao mesmo tempo, falava com convicção e profundidade dos mais insondáveis mistérios da fé.”. Ou seja, Lutero era realmente um homem diferente dos demais, que conseguia dialogar com as pessoas de maneira geral e comunicar suas ideias de forma clara e convincente, mesmo que estivesse falando de temas complexos e de difícil compreensão para as massas de sua época. Mas Dawson (2010, p. 114) mostra o “outro lado” desta personalidade, que não seria dos mais admiráveis. Ele diz que “o temperamento violento e apaixonado não admitia nenhuma contradição, e em cada controvérsia, destruía o adversário com a grosseria e obscenidade de um camponês enfurecido”. Com isso, desde já percebemos alguns traços importantes que são destacados da personalidade do reformador do século 16.

Quanto a isto, Voegelin chama a atenção para o fato de Lutero haver se tornado, de certa forma, um modelo para personalidades posteriores a ele na própria Alemanha e até mesmo fora dela. Voegelin (2014, p. 316) afirma que: “Lutero, pela eficácia histórica, criou um traço prototípico que teria efeitos formativos nos séculos posteriores”. Quando essa questão é levantada, geralmente argumenta-se que Lutero representava um “típico alemão”, mas o apontamento que Voegelin faz é que esta é uma afirmação no mínimo temerária ou inapropriada, para não dizer falsa, pois muitos outros alemães anteriores a Lutero e diametralmente apostos a ele no que diz respeito à personalidade, também poderiam ser classificados como “típicos alemães”, e por isso Lutero poderia muito bem ser considerado como um modelo que na verdade representava o que não era “ser alemão” de fato.

O ponto que Voegelin argumenta é que essa não é uma questão circunscrita à uma determinada nacionalidade, mas os traços negativos de personalidade observados em Lutero também são perceptíveis em âmbito internacional, não só na Alemanha. A questão discutida dos traços típicos de Lutero envolve diretamente o espírito revoltoso do reformador diante da ordem tradicional estabelecida e o seu anseio, segundo as palavras do próprio Voegelin, *demoníaco*, de impor violentamente seus traços peculiares de personalidade às pessoas de maneira geral, como norma de vida para todos.

Nas palavras de Voegelin (2014, p. 316, grifo nosso): “O traço de personalidade que estamos inclinados a considerar mais importante é a *revolta obstinada contra a ordem tradicional* de qualquer tipo e a necessidade *demoníaca* de impor seus traços *idiossincráticos* sobre outras pessoas, como uma regra geral”. Esse método violento e muito particular pontuado por Voegelin a respeito de Lutero teria sido visto posteriormente nos intelectuais ilumi-

nistas nas revoluções que sucederam a Reforma. Ele diz que: “Esse traço [...] embora se desenvolvendo com virulência peculiar sob condições sociais alemãs, não é especificamente alemão, mas pode ser encontrado internacionalmente; pode ser encontrado em particular no movimento que podemos chamar a segunda e secular fase da Reforma, ou seja, entre os intelectuais do iluminismo e seus seguidores”. Voegelin afirma que este tipo de personalidade é perceptível posteriormente, por exemplo, em figuras como Karl Marx (1818-1883) e Adolf Hitler (1889-1945), por exemplo. Parece-nos que a razão dessa associação é por eles pertencerem, supostamente, à uma linhagem de personagens históricos caracterizados por uma “revolta obstinada contra a ordem tradicional”.

O que percebemos com este breve recorte é que a concepção de Eric Voegelin sobre a figura do reformador alemão não é nem um pouco positiva, tendo em vista os enormes prejuízos civilizacionais que, segundo o autor, foram causados em grande medida diretamente por Lutero e subsequentemente pelos movimentos oriundos dos postulados semeados no período da Reforma Protestante. Tendo em vista outras obras de Voegelin, segundo ele, Lutero apresenta características *gnósticas*, por exemplo, por romper com o arcabouço cultural medieval, ao criticar e abandonar a produção filosófica que havia moldado a sociedade ocidental até então. Se o ocidente hoje colhe amargos frutos, na opinião de Eric Voegelin, Martinho Lutero deve ser consideravelmente responsabilizado por esses males civilizatórios.

A pergunta que nos resta, é se as asseverações de Voegelin encontram respaldo nas demais produções bibliográficas a respeito do reformador alemão, e é exatamente isto que passaremos a fazer a partir deste momento.

2. UMA AVALIAÇÃO PROTESTANTE SOBRE LUTERO

Entre os anos de 1520 e 1524, as propostas de Martinho Lutero tiveram um efeito estimulante e serviram como modelo para posteriores movimentos reformistas que mantiveram ideias semelhantes por toda a Europa. Lutero não tinha em mente uma percepção de transformação utópica para a igreja, mas desejava desenvolver um programa teológico perfeitamente realizável no momento em que propôs suas ideias. Ele conseguiu colocá-las em ação, formando o padrão para as demais reformas que surgiram posteriormente. (McGRATH, 2012, p. 61). Apesar de não ter sido a intenção inicial de Lutero “criar” novas igrejas, o efeito inesperado tornou-se inevitável no decorrer dos anos.

Alister McGrath, no livro *A Revolução Protestante*, lista o que ele julga como os temas centrais da reforma de Matinho Lutero. Ao que tudo indica, foram motivos de maneira geral teológicos, voltados principalmente para o papel das Escrituras na vida da igreja, a natureza da salvação e o lugar dos líderes e dos seus liderados dentro da igreja de Cristo. Isto não significa que outras motivações, como uma motivação política, não tenham existido. O ponto é que existindo, não foi uma das principais.

2.1 Lutero e o papel das Escrituras

Sobre o papel das Escrituras sagradas na vida da igreja de Jesus Cristo, McGrath (2012) afirma que:

A Bíblia é o fundamento supremo de toda crença e prática cristã. Para Lutero, a Bíblia era central para a vida e o pensamento da igreja, como também o era para a devoção pessoal do cristão individual. Boa parte das primeiras obras de Lutero buscava tornar a Bíblia acessível para o cristão alemão – acima de tudo, traduzindo-a para o alemão. Quando ficou claro que o cristão comum tinha dificuldade em interpretar a Bíblia, Lutero produziu catecismos, panfletos devocionais e comentários bíblicos com o objetivo de ajudar o fiel a tirar o máximo desse tesouro que, agora, fora posto em sua mão. (McGRATH, 2012, p. 61).

Lutero tinha a percepção de qual deveria ser o lugar da Bíblia sagrada dentro da igreja de Cristo. Ele defendia que o texto bíblico necessitava receber o lugar central dentro da comunidade porque era dele que viria a orientação para a vida de todos os fiéis. Toda a visão de mundo dos cristãos precisava ser moldada pela Palavra de Deus, por isso ela deveria ocupar um lugar privilegiado dentro do culto cristão. Estamos diante do princípio da *sola Scriptura*, sobre o qual, desde 1519, no debate de Leipzig, Lutero passou a fundamentar a sua teologia, pois fora já neste debate que, para ele, as velhas colunas da autoridade do clero haviam sido derrubadas.

Como coloca George (2017, p. 100), “desde então, sua teologia foi toda erigida sobre o fundamento da *sola Scriptura*”. [...] Lutero expressou tal princípio negativamente: ‘O que for afirmado sem as Escrituras ou sem uma revelação comprovada pode ser considerado opinião, mas não precisamos crer nisso’. O que não poderia ser provado diretamente pela Bíblia, não tinha base para se requerer a obediência dos fiéis na visão do reformador alemão.

O que Lutero estava defendendo com este princípio é que a autoridade das Escrituras não era inferior à autoridade da igreja ou até mesmo no mesmo nível, como era entendido até então. A Bíblia era a norma que determinava as ações da igreja e não a norma determinada pela igreja. Na verdade, a igreja era criação das sagradas Escrituras, ao invés das Escrituras estarem sob a igreja. Mesmo a igreja tendo “aprovado” os livros canônicos, isso não fazia dela superior à Bíblia, pois na verdade a igreja estava apenas dando um testemunho da autenticidade dos respectivos livros, que já possuíam autoridade em si mesmos.

Este entendimento a respeito das Escrituras sagradas também não fazia necessariamente com que Lutero anulasse a tradição, pelo menos de acordo com uma determinada ótica a respeito do que significava tradição. O que de fato ele descartou foi o pensamento Romano acerca do significado de tradição, que já existia antes do período da Reforma e que foi desenvolvido posteriormente em Trento, de que a tradição possuía duas fontes que compartilhavam a mesma autoridade, a tradição documentada nas Escrituras e a tradição extra bíblica transmitida oralmente por Jesus aos seus apóstolos e estes às gerações posteriores que os sucederam através do magistério da igreja.

Logo, ao que tudo indica, Lutero não abriu mão de toda a contribuição de mil e quinhentos anos de história da igreja antes dele. O ponto é que o princípio da *sola Scriptura* não era sinônimo de *nuda Scriptura*, pois não dizia respeito a uma disputa da Escritura versus a tradição. A suficiência da Bíblia deveria ser encarada dentro de um ambiente em que ela era recebida e reconhecida como Texto dado à igreja, que era a comunidade dos fiéis, todos entrelaçados e juntamente orientados pelo mesmo Espírito Santo. (GEORGE, 2017, p. 100-101). Percebemos com isso a preocupação de Lutero com a primazia da Bíblia no âmbito eclesiástico, mas ao mesmo tempo com a produção teológica anterior a ele derivada das sagradas Escrituras.

Estando cientes dessas objeções que foram feitas tanto no passado quanto atualmente, precisamos saber e entender bem o que os reformadores, inclusive Lutero, quiseram dizer com o princípio da *sola Scriptura*. Vanhoozer (2017, p. 152) diz que: “A legitimidade da Reforma fica de pé ou cai conforme o juízo de Lutero de que só a Escritura contém todas as coisas necessárias à salvação, [...] determinando a verdade doutrinária e ordenando a fidelidade à igreja acima dos demais poderes e autoridades terrenos”. O que se depreende desta colocação não é que somente a Bíblia seja a fonte da teologia, mas que ela, e somente ela, é a autoridade principal e suprema das produções teológicas. A tradição deve ser descartada como rival de autoridade infalível, mas deve ser mantida como fonte legítima para a elaboração da teologia. A maior dificuldade para os que defendem o princípio da *sola Scriptura*

é inseri-lo de maneira adequada e harmoniosa no modelo mais abrangente como a autoridade principal e final, mas não como a única autoridade. (VANHOZER, 2017, p. 152). Este foi e continua sendo um ponto sensível nas reflexões quanto à natureza e o papel da Bíblia na igreja.

Como citado anteriormente, compreendemos muito melhor Martinho Lutero quanto a essa questão quando percebemos que ele mesmo recorria à própria tradição. Ele reconhecia o Credo Apostólico, Niceno e de Calcedônia, por exemplo. Apesar de discordar de alguns termos formulados nestes credos, isso não fazia com que ele os descartasse completamente, pelo contrário, ele os defendia contra os ataques de reformadores adeptos do uso de uma linguagem estritamente “bíblica”, como era o caso de Martin Bucer (1491-1551).

Lutero não entendia que esses documentos eram uma espécie de suplementação às Escrituras ou estavam em igualdade de autoridade com o texto sagrado, mas cria que serviam como uma espécie de proteção contra os desvios heréticos quanto à real intenção proposta pela Bíblia, porque para ele, as Escrituras possuíam a qualidade de pedra fundamental. Todos os demais documentos oficiais deveriam ser julgados pela própria infalível Palavra de Deus. (GEORGE, 2017, p. 101). Essa visão a respeito do pensamento do reformador sobre a tradição e a sua relação com a Bíblia é importante para o entendimento da discussão e correta interpretação de suas colocações e propostas teológicas.

Alguns apontamentos podem ser elencados aqui. O primeiro é a atitude de Lutero em valorizar a Bíblia sagrada; o segundo é o entendimento que ele tinha da fundamental importância das Escrituras para a vida de todos os fiéis; o terceiro é a disposição e empenho em traduzir o Texto sagrado para a sua língua materna; o quarto é o esforço em produzir uma variedade de materiais teológicos para que ajudassem o maior número de pessoas possíveis no entendimento saudável das Escrituras; e o quinto é o reconhecimento do valor da tradição para o entendimento das Bíblia.

Todos esses pontos nos mostram como Martinho Lutero na verdade era alguém de características *anti-gnósticas*. Ele não afirmava possuir um conhecimento oculto e inacessível pela massa da população. Na verdade, ele queria e fez com que o que até então estava sendo tolhido às pessoas de maneira geral fosse disponibilizado da forma mais compreensível para elas, a própria Bíblia. O seu empenho em comentar e interpretar as Escrituras era para que o povo tivesse o mínimo necessário para entender o texto que havia sido negado durante tantos séculos à população de maneira geral. Para que ele chegasse a esse enten-

dimento, ele não estava sozinho, como se não houvesse ninguém antes dele que tivesse interpretado o texto bíblico corretamente.

2.2 Lutero e a importância da língua vernácula

Outro tema fundamental em Lutero, segundo McGrath (2012) era que:

O texto da Bíblia e toda pregação baseada nela devia ser no vernáculo, na língua diária do povo, não em latim, pois esse idioma distanciava o povo do texto. [...] A fé tinha de ser democratizada tornando seus recursos essenciais acessíveis a todos que sabiam ler e insistindo em que todos eram participantes bem-vindos em discussões sobre a interpretação e a aplicação da fé. (McGRATH, 2012, p. 61,62).

Talvez a maneira mais explícita de mostrar a preocupação de Lutero para que a Bíblia fosse central na vida de todos os cristãos foi o seu engajamento para que o texto sagrado estivesse acessível para todo o povo em sua própria língua materna. Na visão de Lutero, o que de fato havia era uma espécie de pensamento hegemônico imposto pelos oficiais da igreja, exatamente porque não havia a possibilidade de todos participarem das reflexões acerca das Escrituras, já que o texto sagrado estava disponível apenas em latim, a liturgia da igreja era totalmente feita em latim, as próprias pregações eram apresentadas ao público em latim e as produções teológicas eram produzidas também em latim, impedindo quase que por completo o envolvimento dos leigos nas discussões a respeito de assuntos bíblico-teológicos.

A preocupação de Martinho Lutero era fazer cessar uma espécie de monopolização clerical e acadêmica a respeito da reflexão em assuntos relacionados à fé (McGRATH, 2012, p. 61). Na concepção do reformador alemão, estava claro que a Bíblia precisava sair do contexto meramente acadêmico e ir ao encontro das pessoas mais simples da sociedade, porque somente dessa maneira as Escrituras passariam a ser o centro da vida de adoração da igreja.

Somente aqueles que tinham a oportunidade de aprender o latim é que podiam progredir na direção de uma educação mais aprofundada (LINDBERG, 2017, p. 84). Além dessa dificuldade inerente ao uso de uma língua técnica, não havia o estímulo do clero aos leigos para que esse quadro fosse mudado de alguma maneira, muito pelo contrário, a ideia transmitida era que a intenção dos oficiais da igreja era exatamente de que as pessoas em

geral se mantivessem alheias ao conteúdo das Escrituras, ou pelo menos ao contato direto a este conteúdo.

Lutero tinha consciência de que tudo que ele publicasse na língua acadêmica, o latim, seria assimilado pela parcela da população elitizada em toda a Europa. Mas Lutero gostaria de alcançar mais do que o público acadêmico de sua época. Lutero desejava chegar aos corações e às mentes das pessoas mais comuns (McGRATH, 2014, p.32). Com isso, um dos temas mais significativos em Lutero diz respeito à “democratização da fé”, ou seja, fazer com que todos os fiéis tivessem acesso aos recursos mais variados possíveis sobre a Bíblia e a maneira adequada de interpretá-la em sua própria língua materna e que fossem ao mesmo tempo estimulados à participação direta nas reflexões bíblico-teológicas. Mais uma vez evidencia-se o elemento *anti-grnóstico* de Lutero neste aspecto, que se empenhava em “democratizar” a fé, torná-la acessível ao maior número possível de pessoas.

2.3 Lutero e a justificação pela fé

O terceiro tema fundamental em Lutero, segundo McGrath (2012), especificamente dentro do âmbito da soteriologia, dizia que a:

Salvação é dom gratuito e imerecido de Deus recebido pela fé. Essa noção, com frequência, mencionada como “justificação só pela fé”, era central para o programa de reforma de Lutero. Cada aspecto de fé, conforme argumentava Lutero, depende dessa doutrina central e dominante. Se essa ideia for interpretada erroneamente ou negada, a igreja perde sua identidade e o evangelho fica comprometido – exatamente o que Lutero acreditava que tinha acontecido durante a Idade Média. A Reforma dizia respeito à reestruturação das crenças e das práticas da igreja [...] Para Lutero, era essa ideia que podia derrubar os muros da antiga Jericó e os substituir. (McGRATH, 2012, p. 62).

Para Lutero, a discussão quanto à natureza da salvação, a partir da sua doutrina da justificação pela fé, era de suma importância, pois iria de fato nortear os limites de quem fazia ou não parte da igreja de Jesus Cristo. A entrada para isso foi a passagem da carta do apóstolo Paulo aos Romanos, no capítulo primeiro, versículo 17 (ARA) que diz: “*visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: O justo viverá por fé.*”. Para ele, se essa doutrina fosse rejeitada ou até mesmo interpretada de maneira equivocada, a comunidade cristã perderia aquilo que lhe concedia identidade e a própria mensagem do evangelho ficaria totalmente danificada. O ponto para Lutero é que isso foi exatamente o ocorrido com a igreja durante o período medieval. Os esforços dispensados du-

rante a Reforma haviam sido para reorganizar tanto as crenças como as práticas da igreja em torno dessa doutrina principal.

Para que cheguemos a um entendimento adequado do conceito de Lutero a respeito da justificação, faz-se necessária a compreensão da própria doutrina católica no período medieval contra a qual surgiu essa reação. De acordo com o ensino da Igreja Católica, mil anos atrás, já no período de Agostinho até os dias de Lutero, a justificação era entendida como o processo gradativo em que o pecador de fato se torna justo no seu interior ao receber a justiça divina, infundida no fiel através da graça pelo batismo, da fé, de obras de caridade executadas pelo cristão e por meio de toda uma vida de penitências. Apenas quando o pecador é escatologicamente transformado, de tal forma que deixa de ser pecador definitivamente, é que ele é justificado no sentido completo.

Logo, a justificação ocorre progressivamente durante todo o percurso do processo de salvação, mas apenas quando a jornada do pecador chega ao seu bom termo é que a justificação acontece de modo definitivo e perfeito. De acordo com o catolicismo medieval, esse extenso processo se alongava até o estágio intermediário do purgatório (OLSON, 2001, p. 415). O entendimento medieval sobre a justificação é indispensável para as formulações trazidas pelo reformador alemão.

Os estudos de Lutero sobre as línguas e gramáticas originais, com a ajuda que obteve no período da Renascença fornecendo-lhe ferramental de cunho linguístico, fez com que ele tivesse um entendimento diferente a respeito da salvação como um todo. Lutero percebeu que quando a Bíblia falava da justiça de Deus, por exemplo, não estava falando de uma exigência divina em que o cumprimento era algo a ser conquistado pelo cristão, mas dizia respeito de fato a um dom gratuitamente oferecido por Deus e recebido pelo pecador por meio da fé.

Quando Lutero teve esse novo entendimento, que na verdade foi o momento da sua própria conversão, a partir de então a piedade medieval foi chacoalhada, já que ele não via mais a salvação como o seu objetivo de vida, mas como o alicerce dela (LINDBERG, 2017, p. 93). Realmente o período em que o reformador alemão esteve em contato com as línguas originais das Escrituras fizeram com que ele despertasse para outro sentido das passagens centrais que deram sustentação para o desenvolvimento de sua teologia a respeito da salvação. A soteriologia de Lutero havia “virado ao avesso”.

Nas palavras de Lindberg (2017, p. 96): “Agora, porém, Lutero percebia que não devia pensar na justiça de Deus no sentido ativo (de que precisamos nos tornar justos como

Deus), porém no sentido passivo (de que Deus nos dá sua justiça)". Não somos nós que sinergisticamente agimos, mas Deus monergisticamente age em nosso favor. Ele continua: "A boa nova, descobriu Lutero, é que a justificação não é o que o pecador alcança, mas o que ele recebe; não é o pecador que muda, mas sua situação diante de Deus. Em suma, o termo 'justificado' quer dizer que Deus considera justo o pecador". Esta era de fato uma perspectiva significativamente nova e radical diante do que vinha sendo adotado oficialmente pela igreja durante toda a Idade Média.

Claro que essa não foi uma ideia que já nasceu madura no reformador, mas foi uma doutrina desenvolvida por Lutero ao longo dos anos, ao ponto de dizermos que ele passou por algumas fases na sua teologia, algo totalmente natural para qualquer teólogo, inclusive para um teólogo da sua envergadura. Mas o fato é que os principais elementos dessa doutrina já estavam desde o seu nascedouro e que o seu desenvolvimento foi posteriormente adotado pelos demais ramos da Reforma que o sucederam.

Barrett (2017, p. 456) lança luz sobre este assunto quando diz que "a soteriologia madura de Lutero não emergiu instantaneamente, mas se desenvolveu de modo gradual ao longo da segunda e da terceira décadas do século XVI, e que a doutrina à qual ele eventualmente chegou, e que manteve ao longo do restante de sua carreira, desenvolveu-se em concordância com a de Melanchthon". Percebe-se aqui o desenvolvimento do pensamento de Lutero durante boa parte da sua vida. Ele acrescenta: "Ou seja, em meados de 1520 não se podia falar apenas da doutrina de Lutero sobre a justificação, mas também de uma doutrina 'luterana' consistente. Esta é uma observação relevante e cada vez mais evidente à medida que nos voltamos para examinar a soteriologia dos reformadores não luteranos". É relevante porque quando olhamos para a defesa dos demais ramos da Reforma, notamos que há "uma harmonia fundamental luterana-reformada sobre a justificação somente pela graça apenas por meio da fé por conta unicamente da justiça imputada de Cristo". A doutrina foi desenvolvida pelo próprio Lutero e defendida praticamente por todos os reformadores que vieram depois dele.

Novamente notamos que não há nesse aspecto em Lutero uma mentalidade *gnóstica*, pois para o reformador alemão, a salvação é totalmente dependente de Deus e estava acessível a todos por meio da pregação do evangelho. Não era possível obter essa salvação por meio de um processo ou melhoramento moral gradual durante a vida inteira, possível apenas para alguns poucos cristãos esforçados. Não, a salvação era um presente divino recebido pela fé somente, por causa da obra de Cristo na cruz do Calvário.

2.4 Lutero, o sacerdócio de todos os crentes e a herança da tradição

Outro tema fundamental em Lutero, segundo McGrath (2012), era que:

Não há distinção fundamental entre clero e laicidade. Essa ideia, enunciada na doutrina de Lutero do “sacerdócio de todos os crentes”, tinha implicações muito importantes. Tanto clero como laicidade, afirmou ele, deviam receber comunhão sob duas espécies. Os clérigos deviam ter permissão para casar como qualquer outra pessoa. [...] Cada congregação devia poder eleger seus próprios pregadores e pastores e, se necessário, destituí-los de seu cargo. Mais uma vez, o tema fundamental é democratização – a eliminação de toda noção de “elite espiritual”. (McGRATH, 2012, p. 62).

Para o reformador alemão, dentro da igreja não havia diferença entre os líderes e os seus respectivos liderados, isto no que diz respeito à natureza do relacionamento que cada um possuía com o próprio Deus, um relacionamento que, como mencionamos anteriormente, era doado gratuitamente a cada um da mesma maneira pelo Divino. Isso fazia com que não pudesse haver nenhuma distinção dentro da igreja cristã quanto aos seus membros, a não ser no que diz respeito aos ofícios ou funções a serem exercidas dentro do ministério cristão. Mas, neste caso, não era uma diferença de natureza pessoal, mas meramente funcional ou de ofício. Para Lutero, todos os verdadeiros justificados mediante a fé eram igualmente sacerdotes diante de Deus.

Olson (2001, p. 417) diz que: “Enquanto a igreja medieval elevava a classe de homens chamados sacerdotes à posição espiritual especial de mediadores entre os pecadores e Deus, com poderes sobrenaturais para absolver da culpa e celebrar os sacramentos, Lutero elevava todo crente verdadeiro a essa mesma condição”. Para ele não havia sacerdotes e não sacerdotes, pois todos haviam sido feitos igualmente sacerdotes diante de Deus. Olson (2001, p. 418) acrescenta que: “O sacerdócio de todos os crentes tem dois significados. Primeiro, todos os verdadeiros crentes em Jesus Cristo podem recorrer diretamente a Deus [...] Segundo, nenhuma condição espiritual especial coloca os ministros acima do resto do povo de Deus para exercer domínio sobre ele”. Esta foi outra contribuição importante de Lutero e que teve desdobramentos significativos a partir de então na história da igreja cristã. A doutrina do sacerdócio de todos os crentes anda na contramão de uma mentalidade supostamente *gnóstica* do reformador alemão, que ao invés de restringir o relacionamento com Deus a alguns poucos, defendia uma “universalização” de relacionamento entre fiéis e Deus, sem distinção entre classes.

Por fim, o último tema fundamental em Lutero segundo McGrath (2012, p. 62) era que: “A reforma da vida e do pensamento da igreja não dizia respeito a começar desde o início em um frenesi de reconstrução pelo conhecimento. Lutero deixou claro que sua perspectiva era reformar uma igreja cristã existente que perdera seu senso de orientação durante a Idade Média”. As intenções de Martinho Lutero não eram de iniciar do zero uma nova igreja, muito pelo contrário, ele desejava reformar uma igreja verdadeiramente cristã que já existia no seu tempo, mas que perdeu o seu foco no decorrer dos anos, principalmente no período medieval. Um dos propósitos do reformador alemão era fazer com que o seu público compreendesse que ele estava propondo uma reforma na vida e no pensamento da igreja a partir da Bíblia em primeiro lugar, mas também através das lentes dos grandes teólogos que o precederam, principalmente sob as contribuições teológicas de santo Agostinho. McGrath (2012, p. 62) diz que: “Lutero resumiu seu programa de reforma como ‘a Bíblia e Agostinho’. Ele queria que seus leitores entendessem que o alicerce de seu pensamento era a Bíblia quando lessem através dos olhos dos grandes heróis religiosos do passado”. Ele não estava totalmente sozinho, totalmente desconectado da grande tradição teológica da igreja. Na verdade, ele estava apresentando uma construção bíblico-teológica que mantinha também em certa medida embasamento histórico-teológico, em grandes nomes do passado.

Com isso, torna-se perceptível que a reforma proposta por Lutero não havia sido um ataque meramente oportunista à moral da igreja e nem era um chamado à reforma em determinados aspectos apenas. Ele tinha profunda convicção de que a igreja no seu tempo havia se afastado dos temas centrais do evangelho. Baseado em sua experiência contextual, ele resolveu mudar as coisas. Com esse intuito, ele ofereceu um entendimento do evangelho que concedia uma larga fundamentação para a reestruturação das crenças e das práticas da igreja cristã. (McGRATH, 2012, p 63). Sua proposta inicial era que essas mudanças fossem realizadas a partir de dentro da própria igreja, intuito que logo percebeu não ser possível.

Notamos com isso que a visão de determinados autores dentro do próprio movimento do protestantismo a respeito da figura de Martinho Lutero continua sendo de maneira geral positiva, expressando o entendimento de que ele era alguém que desejava cumprir a vontade de Deus a partir da revelação divina nas Escrituras. Após um contato mais aprofundado com o próprio texto sagrado nas suas línguas originais, Lutero percebeu que mudanças precisavam ser feitas na teologia da igreja, principalmente em questões de cunho soteriológico e eclesiológico. Não encontrando apoio na própria autoridade estabelecida na igreja em sua época, ele decidiu submeter-se primeiramente à autoridade da Bíblia acima de qualquer

outra autoridade eclesiástica previamente estabelecida, e resolveu dar prosseguimento às suas propostas de reformas teológicas. Por todos esses motivos apresentados, concluímos que o reformador alemão, Martinho Lutero, a princípio afasta-se de uma espécie de mentalidade *gnóstica*, como asseverada pelo filósofo Eric Voegelin.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao findar deste artigo, podemos dizer, como palavras finais, que buscamos compreender a concepção de Eric Voegelin a respeito de Martinho Lutero. Pudemos constatar que o filósofo alemão liga Lutero e as suas respectivas ações naquele momento histórico, com o que ele entende ser *gnosticismo* ou mais especificamente, uma mentalidade *gnóstica*. Para Voegelin, é válido interpretar o que Lutero propôs e fez, como fruto de uma espécie de *gnose* revolucionária, *gnose* esta, experimentada antes mesmo do reformador alemão, como também por movimentos revolucionários que o sucederam. Por conta disso, para o autor, fica patente a contribuição negativa que Lutero legou para a sociedade ocidental como fruto dessa mentalidade *gnóstica*.

Também procuramos analisar o que autores dentro do próprio movimento protestante falaram sobre Lutero, para então observarmos, a partir das suas conclusões, se as alegações feitas por Eric Voegelin a respeito do reformador Martinho Lutero são válidas ou não. Quando nos detivemos a parte da bibliografia evangélica a respeito do período da Reforma Protestante, notamos que a avaliação que esses autores fizeram ao período de modo mais abrangente, bem como à figura de Lutero de maneira mais específica, permanece geralmente positiva. São destacadas contribuições importantes que o reformador fez para o contexto eclesiástico e social em que estava inserido, e como essas contribuições reverberaram até os nossos dias. Percebemos no decorrer das leituras que Lutero contribuiu para um entendimento mais saudável a respeito da revelação especial de Deus dada nas Escrituras sagradas, fator que fomentou um considerável amadurecimento da igreja cristã daquele período em diante.

Diante disso, concluímos que, diferente do que afirma o filósofo alemão Eric Voegelin, as contribuições de Lutero não poderiam ser classificadas como oriundas de uma mentalidade *gnóstica*, por todos os motivos apresentados acima. Mesmo assim, diante da envergadura do autor ora estudado e da sua considerável produção acadêmica, entendemos que ainda há muito campo a ser explorado a respeito do assunto em questão.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro.** Piracicaba: Editora Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.
- BARRETT, Matthew. **Teologia da reforma.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada.** Tradução Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- CAVALCANTE, Ronaldo. **As relações entre protestantismo e modernidade: História e memória.** São Paulo: Paulinas, 2017.
- DAWSON, Christopher. **A divisão da cristandade: da reforma protestante à era do iluminismo.** São Paulo: É Realizações, 2014.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma.** São Paulo: Pioneira, 1989.
- FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem.** São Paulo: É realizações, 2011.
- GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores.** São Paulo: Vida Nova, 2017, 480 p.
- HENRIQUES, Mendo Castro. **A filosofia civil de Eric Voegelin.** São Paulo: É Realizações, 2010.
- LINDBERG, Carter. **História da reforma.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos da teologia histórica.** São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- McGRATH, Alister. **A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje.** Brasília, DF: Palavra, 2012.

MEDEIROS e SOUZA, Rodolfo Rodrigues e Galileu Galilei Medeiros de. **Totalitarismo, gnosticismo e pneumatologia**: um estudo a partir da filosofia de Eric Voegelin. João Pessoa: Revista de Filosofia AUFKLARUNG, 2020, p. 161-166.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã**. 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Editora Vida, 2001.

VANHOOZER, Kevin J. **Autoridade bíblica pós-reforma**: resgatando os *solas* segundo a essência do cristianismo protestante puro e simples. São Paulo: Vida Nova, 2017.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: volume IV: renascença e reforma. São Paulo: É Realizações, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2020, edição do Kindle.

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA
ISSN: 2448-2722

O PEQUENO E O GRANDE: A JUSTIÇA NO PORTÃO (DEUTERONÔMIO 1:17)

The small and the great: justice at the gate (Deuteronomy 1:17)

Pedro Evaristo Conceição Santos*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2786664792098453>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.160>

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo estudar a palavra qaton dentro de Deuteronômio 1:17, cujo significado usual, visto nas traduções para o português, é “pequeno”. O artigo é desenvolvido a partir de uma exegese no texto de Deuteronômio 1:17 e um trabalho comparativo com Êxodo 23:2,3 e Levítico 19:15 com o fim de identificar com clareza quem é o qaton de Deuteronômio 1:17. O artigo lida com a questão judicial e a possibilidade da parcialidade na justiça, seja em favor do qaton, seja em favor do gadol (“grande”).

Palavras-chave: Pequeno; Grande; Justiça; Parcialidade.

ABSTRACT: This paper aims to study the word qaton, whose usual meaning, since the translations into Portuguese, is "small." The article is developed from an exegesis of the text of Deuteronomy 1:17 and a comparative study with Exodus 23:2,3 and Leviticus 19:15, in order to clearly identify who is the qaton of Deuteronomy 1:17. The article deals with the litigation and the possibility of unjust preference in the justice, either in favor qaton either in favor of gadol ("great").

Keywords: Small; Great; Justice; Partiality.

* O autor é Mestre em Ciências da Religião pela UMESP e Doutor em Letras com concentração em Estudos Judaicos pela USP. Professor na área de Antigo Testamento, graduação e pós-graduação, na FTBSP e na FB Logos. E-mail: santosc1001@gmail.com

INTRODUÇÃO

A pobreza tem muitas colorações dentro dos livros bíblicos. Em todos os períodos da história, uma das dificuldades que as pessoas pobres têm é aquela relacionada ao acesso à justiça. Essa dificuldade é recorrente em todas as épocas da humanidade. O trabalho dos profetas foi clamar por justiça social, em muitas situações, devido ao descuido que se tinha por pessoas de tinham pouca ou nenhuma influência na sociedade de seu tempo, e seu acesso à justiça era dificultado por sua condição social. Profetas como Amós concentraram, em certos lugares de sua profecia, atenção com a injustiça contra os pobres do campo (SICRE, 2000, p. 222). Isaías, por sua vez, mesmo que não tenha concentrado atenção nos pobres, ele pregou contra a corrupção da elite de Jerusalém, cujo resultado afetava os menos favorecidos daquela sociedade, oprimindo-os (SICRE, 2000, p. 222).

Em Deuteronômio 1:17 temos uma palavra indefinida para se referir a uma pessoa pobre. Diz-se indefinida porque este artigo entende que não se sabe precisamente a quem ela se refere.¹ Tanto *gadol* (“grande”) como *qaton* (“pequeno”) são adjetivos masculinos, e, como adjetivo masculino, o termo *qaton* aponta para um ser humano do gênero masculino, sendo com isso excluídos aqueles do gênero feminino apontados pelas palavras “viúva” e “serva/escrava”. Portanto, o embate judicial ao qual o texto se refere acontece, hipoteticamente,² entre dois homens, sendo um chamado de *gadol* e outro de *qaton*, do ponto de vista da justiça (ou do juiz) encarregada de julgar um caso entre os dois.

O fato de os dois terem acesso ao serviço de um juiz, para julgar uma causa entre os eles, sugere que tanto um como o outro sejam homens livres. Como *qaton* está em uma questão judicial com *gadol*, tanto um como o outro somente terão sua questão julgada com o devido direito, se os juízes forem imparciais em seu julgamento.

Pelo contexto, as palavras *qaton* e *gadol* não dizem respeito a questões de altura, obviamente, mas a questões relacionadas à influência, ou poder de influência, a presença ou a falta desta, e a questão econômica. As razões para isso podem ser variadas. Porém, o que é levado em consideração pelo texto é que o *gadol* poderia usar de sua capacidade de influenciar a justiça para ganhar uma causa sobre aquele que é considerado *qaton*. O peso da influência do *gadol* poderia influenciar na decisão de quem estivesse julgando a questão

1 O pobre, estrangeiro, órfão, escravo, ou a outra pessoa que se enquadre dentro da definição de “pequeno”.

2 O texto não está se referindo a um caso concreto, mas a um evento que pode acontecer – e já deveria ter acontecido – e quando viesse a acontecer os que estavam na condição de julgar a questão deveriam saber como agir.

entre os dois. Por outro lado, o *qaton* por ser *qaton* também poderia acionar uma espécie de solidariedade com a parcialidade da parte daquele que tivesse a tarefa de julgar a questão entre os dois personagens.

1. A CONDIÇÃO DE QATON

A raiz *qaton* “denota pequenez tanto em quantidade quanto em qualidade” (COP-PES, 1980, p. 795). Assim, o adjetivo *qaton* tem a ver com a ideia de “pequeno” e com o sentido de “jovem”, mas em determinados contextos, com o sentido é de “insignificante” no aspecto socioeconômico (COP-PES, 1980, p. 795). É neste sentido que *qaton* é empregado em Deuteronômio 1:17. As palavras que pertencem ao grupo *qaton* procedem “de uma raiz semítica comum com o significado de ser estreito/apertado, ser fino/fraco” (CONRAD, 2004, p. 3). Este sentido está em harmonia com a ideia de pequenez, pois esta conotação negativa de “ser insignificante, ser fraco” é um uso “inerente ao grupo de palavras” *qaton* (CONRAD, 2004, p. 4).

Partindo da perspectiva acima, o *qaton* de Deuteronômio 1:17 é alguém com dificuldades particulares para enfrentar alguém que é considerado *gadol* pela justiça, a qual é convocada para dar uma decisão acerca de um conflito entre os dois. Assim, o termo *qaton* é colocado como sinônimo de desvantagem que alguém poderia levar para um tribunal em um conflito com um *gadol*. A palavra carrega o conceito de um parecer frágil diante do outro. Negativamente, ela é empregada em Deuteronômio 1:17 com a ideia de fazer uma avaliação. Do ponto de vista socioeconômico, ela avalia o indivíduo como *qaton* em sua comparação com o seu “oposto”, o *gadol*.

A palavra encontrada no Targum para tradução de *qaton* é *z'yr*. Palavras comumente usadas para sua tradução são “pequeno”, “jovem”, “pouco em número”.³ O Aramaico favorece a ideia que o que está por trás da palavra *z'yr* é o conceito relacionado a importância social dentro da comunidade. Isso é salientado quando se nota a palavra que traduz o Hebraico *gadol*, “grande”, para o Aramaico é *rv*. Esta pode ser traduzida por “largo”, “grande”, “importante”, “chefe”, “ancião”. Com isso concorda o “Glossário Aramaico-Português” da *Gramática do Aramaico Bíblico* que a traduz por “grande”, “chefe” (ARAÚJO, 2005, p. 313). A tradução para o Aramaico favorece a ideia que a peleja judicial, apontada em Deuteronô-

³ A palavra זעיר é traduzida por “pequeno” no Glossário Aramaico-português do livro *Gramática do Aramaico Bíblico*, p. 308.

mio 1:17, ocorre entre alguém que é sem importância dentro da comunidade, um *qaton*, e um líder, um chefe, alguém que goza de importância e respeito dentro da mesma comunidade por sua posição, um *gadol*.

Na tradução para o grego, a Septuaginta traduziu *qaton* por *mikrós*, “pequeno”, “jovem”, enquanto a palavra *gadol* foi traduzida por *mégas*, “forte”, “grande” (RUSCONI, 2003, p. 298, 310). A palavra *mikrós* é a palavra usual para traduzir *qaton*, e, como essa, ela também traz, entre outros conceitos, o de alguém ser insignificante (MICHEL, 1967, p. 649). A palavra *mégas*, por sua vez, apresenta seu sentido oposto a *mikrós*, pois tem sentido de seu correspondente hebraico, *gadol*. Desse modo, assim como expressa a ideia de pequenez ou insignificância, *mégas* apresenta a ideia de grandeza e significativa (GRUNDMANN, 1967, p. 530). Tendo essa comparação em vista, deve-se concluir que o Deuteronômio está fazendo um tipo de comparação da importância das duas pessoas que estão trazendo uma questão para ser julgada. Na sua avaliação, uma delas é chamada de “pequeno” e a outra de “grande”.

Portanto, o *qaton* é uma pessoa que se mostra desfavorecida dentro da comunidade porque sua condição social é inferior à daquele que está no outro lado da questão judicial, o *gadol*. O que está sendo avaliado pela palavra é a diferença na condição socioeconômica entre as duas partes na justiça.

2. ANÁLISE DO TEXTO DE DEUTERONÔMIO 1,17

2.1 Tradução de Deuteronômio 1:16,17 e dos textos paralelos em Êxodo 23:2,3 e Levítico 19:15

1:16“E eu ordenei os vossos juízes, naquele tempo, dizendo:⁴ Ouvir⁵ entre vossos irmãos e fareis justiça entre um homem e entre seu irmão e entre⁶ seu estrangeiro.”

4 A construção gramatical é muito comum em narrativa, principalmente no Pentateuco: / é a preposição prefixada ao infinitivo construto do verbo “dizer” (*le'mor*) – literalmente, “para dizer” (infinitivo de propósito), mas traduzida, comumente, por “dizendo”.

5 Aqui se encontra outro infinitivo, só que desta vez é o absoluto do verbo “ouvir”. Aqui ele é usado como imperativo (*shamoa'*): “ouvir” ou “ouvi”.

6 Deve ser notada a repetição da preposição “entre”, antes de cada uma das palavras “homem”, “irmão” e “estrangeiro”. Ela também aparece antes de “vossos irmãos”, fazendo com que seja uma especificação do que o texto quer dizer por “vossos irmãos”, colocando este tipo de estrangeiro, o “estrangeiro” como parte de “vossos irmãos”.

1:17“Não reconhecereis⁷ uma face no julgamento. Ouvireis tanto do pequeno quanto do grande.⁸Não tereis medo⁹ da face de um homem,¹⁰ porque o julgamento é para¹¹ o próprio Deus. E a palavra que é pesada¹² de (para) vós trareis perto para mim, e eu a ouvirei.”

23:2“Não estarás/serás¹³ atrás de muitos para males.¹⁴ E não responderás sobre uma disputa¹⁵ para (te) inclinar atrás de muitos para distorcer/perverter (uma decisão da corte).”

7 Aqui há um verbo hifil com uma negativa para salientar uma proibição que pode ser traduzida de forma veemente deste modo: “jamais reconhecereis”, proibindo desta forma qualquer iniciativa que vá na direção de uma decisão judicial parcial. Quando o verbo *nkr* (“reconhecer”) vem seguido pela palavra “face, rosto”, ele passa a comunicar a ideia de “mostrar consideração, no sentido de parcialidade por alguém” (dicionário da Bible Works 7), e este dicionário, como exemplo, cita Deuteronômio 1,17.

8 A construção gramatical aqui é “como pequeno como grande”, em que os objetos do verbo “ouvireis”, são precedidos pela repetição da preposição *k...k* (“como...como”), o que, segundo o BDB (1979, p. 454), é peculiar ao hebraico “para significar inteireza de correspondência entre dois objetos”. A implicação disso é que os juízes de Israel, segundo esta legislação, deveriam dar atenção tanto a um quanto a outro, independentemente de sua posição social dentro da comunidade.

9 O verbo apresentado no texto hebraico, “tereis medo”, vem de *gûr*, de cuja raiz também procede a palavra *ger*, “estrangeiro”. Entretanto, há três raízes verbais com a mesma forma de escrita, mas com significado diferente uma da outra. São elas: *gûr* I, “morar ou viver como estrangeiro/forasteiro/cliente, demorar-se como forasteiro”; *gûr* II, “hostilizar/atacar”; *gûr* III, “ter medo” (KIRST *et alli*, 1987. p. 39-40). Há aqui o que é chamado de raízes homônimas.

10 A frase “Não tereis medo da face do homem”, mostra a presença do verbo *gûr* III com *min* (“de”), ter medo de alguém ou alguma coisa. Em Deuteronômio 18,22 encontra-se a seguinte frase – “não terá medo dele”, numa referência a um falso profeta que não devia ser temido. Em Números 22,3 diz que Moabe tinha medo da presença do povo de Israel.

11 A preposição *l* (“para”) pode ser entendida tanto como “para” como “de”. Pela tradução desta pesquisa, foi-se entendido como ela estando apontando numa direção – “para Deus”. Porém, ela também pode ser entendida como de procedência, “de”. Assim, o julgamento corretamente realizado chegaria a uma decisão que seria entendida como sendo do próprio Deus. Tanto um como outro são possíveis. A primeira coloca Deus como o alvo maior para um julgamento justo. A segunda coloca a decisão dos juízes em um julgamento justo como sendo uma resposta divina ao caso.

12 “A palavra que é pesada” ou “a coisa ou assunto que é difícil”. Provavelmente seja uma referência a um problema de difícil solução.

13 A *Bíblia de Jerusalém* traduz esta frase inicial assim: “Não tomarás o partido da maioria para fazeres mal”. Esta é mais uma interpretação que uma tradução. O *Antigo Testamento Poliglota* a traduz por: “Não seguirás a multidão para fazeres mal”. O verbo inicial do versículo é “ser ou estar”. É um verbo estativo que aponta um estado ou uma condição. A forte negativa (“não”) proíbe de forma veemente a participação em um estado ou condição de violência coletiva contra alguém.

14 Esta declaração inicial é uma afirmação geral. O “mal” (ou “males”) será especificado a seguir, quando a figura de um tribunal é evocada e uma multidão (ou “muitos”) já tomou uma direção na tentativa de influenciar os juízes e as testemunhas. Os “males” têm três aspectos. O primeiro é que os que compõem o “muitos”, pela força numérica que representam, tentam influenciar a decisão do juiz. O segundo é que a decisão do “muitos” foi tomada sem ouvir os dois lados da questão. O terceiro e, talvez o mais importante, é que a decisão que o “muitos” tenta influenciar não é uma decisão divina porque ela carece de fundamentação nas evidências adquiridas na investigação dos juízes.

23:3“E o pobre¹⁶ não tratarás com distinção na sua disputa.”

19:15“Não farás injustiça no julgamento. Não levantarás a face do pobre¹⁷ e não honrarás a face do grande. Julgarás com justiça teu companheiro.”

2.2 O contexto de Deuteronômio 1:17

O texto está inserido dentro daquilo que é considerado o primeiro discurso atribuído a Moisés dentro do livro. Este bloco de literatura do Deuteronômio vai do capítulo 1:5 ao capítulo 4. Esta recapitulação de muitos eventos dentro da história de Israel, apresentada em forma de discurso em forma de sermão tem com propósito estabelecer uma espécie de introdução a todo o livro de Deuteronômio.

É dentro desse bloco literário que se encontra uma palavra para aqueles que haveriam de exercer um julgamento entre pessoas da comunidade. O contexto imediato do texto (Deuteronômio 1:12-16, 18) aborda a questão de escolha daqueles que seriam os líderes da comunidade e que teriam, como parte das suas funções, o dever de exercer a posição de juízes.

Este contexto mostra que eles eram instruídos a fazer julgamentos sem parcialidade. Provavelmente isso era parte da cerimônia de posse, onde o orador colocava, de forma pública, como os juízes deveriam agir no julgamento, e, com isso, destacava que, mesmo em situações muito difíceis, eles deveriam manter a postura de juízes divinamente encarregados para aquela posição.

Deuteronômio 1:16 coloca de forma específica que situação que está posta diante do tribunal da comunidade poderia ser “entre um homem e seu irmão ou o estrangeiro (*ger*) que mora com ele” (*Bíblia de Jerusalém* [BJ]). O *ger* já se identifica com alguém que não é da própria comunidade. Mas, quem é o “homem” e o teu “irmão”? Para esta pesquisa, “homem” aponta para alguém que está na posição de vantagem, ele é o *gadol*. A primeira razão para

15 A palavra traduzida nestes dois versículos por “disputa” (*riv*) aponta para uma contenda legal diante de um tribunal constituído para decidir uma questão entre partes (KIRST *et alli*, 1987, p. 227).

16 “Pobre” aqui é tradução da palavra hebraica *dal*.

17 A parcialidade no julgamento foi expressamente proibida. O juiz não poderia beneficiar o pobre [*dal*], nem o *gadol* (Êxodo 23,3). A justiça não deveria pender nem para um lado, nem para o outro.

se afirmar isso é que a palavra “homem” (ʾîš), dentro do livro de Deuteronômio, comumente aponta para quem é livre e está em posição de vantagem.¹⁸

A segunda razão é a própria construção da frase no versículo 16. Numa tradução mais literal, a última colocação do versículo 16 diz: “entre um homem e entre seu irmão e entre seu estrangeiro”. Isso quer dizer que o problema seria de um homem com seu “irmão” e (ou) com o seu estrangeiro. Mas estrangeiro de quem? Do homem ou do seu irmão? Para o texto é o estrangeiro do homem de quem são dependentes o “seu irmão” e o estrangeiro, acolhido sob a proteção daquele homem. Assim, tanto o “irmão” quanto o “estrangeiro” são aqueles que desfrutam de desvantagem social. Eles são os dependentes do “homem”, o qual é livre e proprietário de terras. Neste caso, o “irmão” e o “estrangeiro” são identificados pela palavra *qaton* no versículo seguinte.

2.2 O texto próprio: Os juízes instruídos

2.2.1 Elementos do texto

O primeiro elemento a considerar no versículo 17 é que ele começa com uma negativa forte antecedida pelo advérbio de negação. Como o verbo seguido pela negativa é um imperfeito, o orador estaria proibindo uma ação antes que ela começasse: “Não reconheceis uma face”. Face é representativo daquilo que a pessoa é externamente do ponto de vista do que se vê. Por isso a proibição proíbe o juiz ser tendencioso a uma decisão apenas pela questão visual. E o que o juiz do caso estaria vendo? Que um era *qaton* e o outro *gadol*. Esta visão limitada poderia ser a base de decisão de um juiz.

Um segundo elemento do texto é o contexto no qual o juiz estaria inserido e onde não deveria haver consideração do que uma pessoa era ou representasse. O contexto é “no julgamento”, onde artigo e preposição fazem com *mishpat* (“julgamento”) pareça ser o lugar

18 Notar Deuteronômio 1:16,23,31; 4:3; 8:5; 17:2,5,12; 20:5,6,7,8; 21:15,22; 22:13,16,18,22,23,24,25,26,28,29; 23:1; 24:1,2,3,5,11; 25:7,9; 27:15; 28:30,54,56; 29:19; 32:25; 33:1,8. Em dois lugares a palavra de qualificação da palavra *ʾîsh* merece destaque: em 17:15, quando da escolha do rei, é dito que ele não pode ser um homem estrangeiro [*ʾîsh nokrî*]; em 25:5 a mulher de um falecido, tendo ele irmão, é proibida de se casar com alguém fora do clã; aqui este homem fora do clã, ou de outro clã, é chamado de “homem estranho” [*ʾîsh zar*]. O “homem *zar*” é usado para um homem fora da família de Arão (Êxodo 29:32,33; 30:33; Levítico 22:10), um não levita (Números 1:52) e o “fogo estranho” que Nadabe e Abiú ofereceram em Levítico 10:1, culminando em suas mortes prematuras. No Salmo 81:9 (Hebraico 81:10) *zar* está em paralelo com *nekar*: “Não haja em ti deus estranho (*zar*) e não te dobres para deus estrangeiro (*nekar*)”.

onde as decisões judiciais eram tomadas (*bammishpat*). *mishpat* volta a aparecer neste mesmo versículo, apenas com o artigo definido, *hammishpat*. Antes, no versículo 16, aparece outra palavra ligada ao assunto de um tratamento judicial, “justiça” (*tsedeq*).

Além dessas duas palavras, ainda aparece o verbo “julgar”. Este aparece como particípio no versículo 16 para se referir aos juízes. Os juízes são denominados como “aqueles (ou os que) vos julgam”. Ele aparece como verbo finito no perfectivo ainda no versículo 16, “julgareis”, no sentido tomar uma decisão justa, haja vista que vem seguido da palavra “justiça”.

A pergunta que se faz é: o que essas palavras têm a ver com um tribunal e as decisões judiciais que ali seriam tomadas? Qual a importância delas aqui e para o livro inteiro de Deuteronômio?

Em primeiro lugar, a construção gramatical apresenta cada palavra como sendo uma caracterização do processo judicial que está em curso entre o *qaton* e o *gado*. O primeiro elemento deste processo judicial é os juízes – estes são aqueles que julgam ou agem como quem julga. Eles já foram apontados pelo povo para essa posição, sendo que eles deveriam apresentar determinadas características apropriadas para a posição.

Deuteronômio 1:13 diz que os juízes deveriam ser, segundo a BJ, “sábios” (*hakamim*), “inteligentes” (*nebonim*) “e competentes” (*widu'im*).¹⁹ Essas qualidades são essenciais para que os juízes entendessem que o *mishpat*, sentença ou julgamento, era de (ou para) Deus. Tais qualidades deveriam demonstrar que sua primária devoção era ao Deus de Israel. Assim, os juízes deveriam ser vistos como representantes divinos na decisão que tomavam. A decisão deles seria considerada como se fosse a decisão que o próprio Deus de Israel tomaria.

Em segundo lugar, como segundo elemento do processo de julgamento está o verbo “julgar”. Ele aparece como qal perfectivo, “julgareis” no versículo 16. Olhando para o evento como uma ação acabada, onde o verbo aponta não somente para o processo todo, mas, principalmente, para a decisão a ser tomada. Por isso ele aponta não somente para aquele

19 Das três palavras que caracterizam os juízes, duas são participios e uma é um adjetivo. A primeira é um adjetivo. Ela aponta para homens cuja capacidade de julgamento, ou a sabedoria para este julgamento, foi adquirida pela experiência. A segunda é um nifal particípio do verbo “entender”, o qual põe em destaque a capacidade de discernimento dos juizes. Poder-se-ia dizer que esta característica completa a primeira. Aqueles que são sábios aprenderam pela experiência na vida a serem “entendidos”, o que tem capacidade de discernimento. Finalmente, a palavra *yedu'im* é um qal particípio passivo do verbo “saber, conhecer”. Como perífrase, este particípio passivo poderia ser traduzido assim: “aqueles que têm tido saber/conhecer”.

que está agindo como juiz, mas também para quem que, como juiz, está tomando uma decisão. Daí se entender por que ele vem sucedido do terceiro elemento de todo este processo judicial,²⁰ “a justiça”. Como substantivo masculino, ele fala de aquilo que é certo. Assim, tomar a decisão correta é fazer justiça. Com a justiça feita, aquele a quem a justiça foi feita obteve sucesso²¹ no julgamento.

Em terceiro lugar, o último elemento desse processo judicial é *mishpat*. Esta palavra aparece duas vezes no versículo 17 (“no julgamento”; “o julgamento”). Ela tem formas de tradução diferentes, dependendo da versão: A versão²² da Sociedade Bíblica do Brasil encontrada no *Antigo Testamento Poliglota* traduz as duas ocorrências assim – “no juízo” e “o juízo”; a *Bíblia de Jerusalém* – “no julgamento” e “o julgamento”; a *Bíblia do Peregrino* – “na sentença” e “a sentença”.

Olhando a tradução apresentada acima: “Não reconhecereis uma face no julgamento. Ouvireis tanto do pequeno quanto do grande. Não tereis medo da face de um homem, porque o julgamento é para o próprio Deus...”, nota-se que a primeira ocorrência de *mishpat* pode corretamente ser traduzida por “julgamento”, entendendo que a palavra acentua o processo que está em desenvolvimento naquele tribunal, principalmente porque a palavra aparece seguida de uma proibição para que a pessoa de alguém não seja reconhecida como base para se dar uma sentença no processo judicial.

Aqui ela se aproxima mais do sentido pretendido pela *Bíblia de Jerusalém*, “julgamento” e pela tradução seguida pelo *Antigo Testamento Poliglota*, “juízo”. Este contexto de um processo judicial em desenvolvimento pode também ser entendido pela preposição *b* e o artigo *h* prefixado à palavra *mishpat*. A preposição *b* pode ser traduzida por “em, dentro de” e também por “em meio de, entre” (KIRST *et alli*, 1987, p. 21). Esta forma de traduzir a preposição aponta para o contexto em que o processo está sendo desenvolvido. Além da preposição, o verbo ouvir na frase seguinte, “Ouvireis tanto do pequeno quanto do grande” aponta para um procedimento que deve ser desenvolvido para que a decisão final no processo judicial seja acertada.

20 O emprego do artigo masculino “o” aqui é porque é um *tsedeq* substantivo masculino, “o que é correto, normal; justiça” (KIRST *et alli*, 1987, p. 203).

21 Outro significado para *tsedeq* (KIRST *et alli*, 1987, p. 203).

22 Bíblia Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição, 1993.

Na segunda ocorrência da palavra em Deuteronômio 1:17, ela tem mais o sentido de “sentença”.²³ Assim, sentença não mira o processo judicial em desenvolvimento, mas o resultado daquele processo – a sentença que vai condenar um e libertar o outro. Esse sentido é favorecido pelo próprio texto. A declaração, “Não tereis medo da face de um homem”, destaca que o resultado do julgamento, ou do processo judicial, não poderia ser influenciado pelo que uma pessoa era ou representava.

Assim, a sentença deveria ser imparcial. Além disso, “porque o julgamento é para o próprio Deus”, onde o Deus de Israel é colocado como o juiz final e que o resultado seria considerado como uma sentença divina. Se os juízes decidissem por uma sentença equivocada, eles estariam expondo a um entendimento errado o próprio Deus. Por isso, decidir por uma sentença como se fosse a sentença do próprio Deus atraía uma grande responsabilidade sobre os juízes.

Weinfeld estabelece que as palavras “julgamento e justiça estão relacionadas ao contexto de justiça social dentro de Israel (1995, p. 30). Deste modo, quando o texto começa ordenando aos juízes “fazer justiça”, o escritor estava ordenando aos juízes um julgamento justo, o qual somente seria feito se eles se dessem ao trabalho de ouvir – ponto fundamental no processo de julgamento – cada parte envolvida, para poder estabelecer o julgamento correto. E por que ouvir antes de fazer justiça? Para que, depois de ouvir as partes, os juízes tivessem como fazer a justiça – diante do que foi dito, decidir quem é certo e quem é errado e apontar qual a pena, ou não, de cada um.

A implicação disso é que quando a “face”, ou o que cada um representava, era o critério de justiça, de fato não haveria justiça. Haveria uma perversão porque o direito de um seria pervertido em detrimento do direito de outro. A justiça feita tem a ver com uma decisão que seja livre de pressão de quem quer que seja e que seja tomada de acordo com a verdade do que aconteceu.

Assim, a justiça social era o produto que resultava do trabalho dos juízes formado pelos juízes, e a decisão judicial que viria a ser tomada pelos eles, com base na justiça feita. Era social porque ela beneficiaria a sociedade formada pelo *qaton* e pelo *gadol*.

Além disso, deve-se levar em consideração que toda esta “organização judicial” era formada por pessoas do povo, escolhidas por ele, e a quem cabia a função de julgar, o “tu” e

²³ Entre as alternativas de tradução para *mishpat* está a opção de traduzi-la por “sentença arbitral, decisão legal” (KIRST *et alii*, 1987, p. 146).

o “vós”, não ao rei. Em Deuteronômio 17:14-20 não é dada ao rei a função de juiz, mas é dada àqueles que seriam escolhidos (Deuteronômio 1:12-16).

2.2.2 Os textos paralelos de Êxodo e Levítico

Êxodo 23:3: a testemunha deve ser verdadeira. Deuteronômio 1:17 não está só na sua defesa da justiça social em favor do qaton. Outros livros do Pentateuco, Êxodo e Levítico, apresentam textos correlatos que, enquanto Deuteronômio 1:16-17 trata como qaton, esses livros colocam especificamente como sendo um dal (“pobre”). Em Levítico 19:15 parece haver um refinamento de uma legislação mais antiga e que precisou ser adaptada ao seu tempo, e em Êxodo 23:3 onde a proibição é dada para aquela ação judicial que não buscasse beneficiar o pobre por ser pobre nem o rico por ser rico. Esse elemento aponta para uma legislação que mostra que a justiça social não pode ser pendente para um lado. Se ela é justiça social, então ela deve ser feita para qualquer membro da sociedade – seja ele qaton, seja ele gadol.

Os textos citados de Êxodo e Levítico não apresentam as mesmas figuras que Deuteronômio 1:17 apresenta – qaton e gadol. Mas outros elementos correlatos estão na escrita desses livros. O primeiro texto, em sua ordem de aparição dentro da BH, é Êxodo 23:2-3. Estes versículos pertencem ao bloco de literatura do livro de Êxodo denominado de Código da Aliança (20:22-23,19). O ambiente a que se relaciona este texto mostra o povo em seu estabelecimento no campo, ou na sua propriedade, e tendo um processo judicial em andamento. O versículo 2 destaca uma forte proibição sobre alguém que está na condição de julgar para que ele não distorça uma sentença por causa da pressão de “muitos”, mesmo que isso seja para favorecer um homem pobre (dal).

A palavra para este processo judicial é rîb. Ela pode ser traduzida por “contenda”, “controvérsia”, “disputa”, “causa” (SCHÖKEL, 2010, p. 617). O verbo, do qual rîb procede, em sentido primário parece ter sido aquele relacionado ao combate físico (CULVER, 1980, p. 845). Mas daí houve desenvolvimentos para a disputa verbal e para a questão judicial (CULVER, 1980, p. 845). O substantivo rîb traz este aspecto de um embate judicial e assim que ela deve ser entendida pelo contexto em que ela está colocada dentro de Êxodo 23.

Há um rîb. A comunidade está reunida e ela já tomou uma decisão em favor de um lado da disputa. Diante disso, distorções poderiam ser feitas. A proibição escrita no Código da Aliança tem os seguintes elementos: primeiro, mesmo que muitos tivessem tomado partido de um lado do rîb, a testemunha não deveria ser levada a torcer seu testemunho em fa-

vor do lado da maioria;²⁴ segundo, mesmo que de um lado fosse um dal, a pessoa que testemunhava deveria manter-se firme em suas convicções.

Juntamente com o que se tem escrito sobre Êxodo 23:2,3, deve-se colocar uma diferenciação entre a forma como se traduziu o versículo 3 e a tradução para português de algumas versões. A BJ traduziu este versículo da seguinte forma: “nem serás parcial com o desvalido no seu processo”. A Bíblia do Peregrino fez a tradução assim: “Não favorecerás o poderoso em sua causa”.²⁵ A versão encontrada no Antigo Testamento Poliglota colocou a tradução desta maneira: “nem com o pobre serás parcial na sua demanda”.²⁶

O problema encontrado nessas três versões para o português está na forma como elas traduziram o verbo ou como foi traduzida a palavra dal. A Bíblia do Peregrino entendeu que palavra dal deveria ser substituída por gadol, na sua tradução, enquanto a Bíblia de Jerusalém e a versão do Antigo Testamento Poliglota entenderam que o verbo deveria ser traduzido por “ser parcial”.²⁷ O aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia apresenta como hipótese duvidosa a possibilidade de gadol ser entendido no lugar de dal, e cita como exemplo Levítico 19:15, o qual será tratado mais adiante. Mesmo assim, este artigo entende que o aparato crítico não decide por esta possibilidade, mantendo o texto como está.

O problema com a Bíblia de Jerusalém e o Antigo Testamento Poliglota está no verbo traduzido por “ser parcial”. Ele tem o sentido de “honrar, respeitar, autorizar” (SCHÖKEL, 2010, p. 167). Por sua vez, a Septuaginta traduziu o texto hebraico assim: “e a pessoa pobre não mostrarás/terás misericórdia no juízo/julgamento”. Primeiro, ela traduziu dal por “pessoa pobre” e o verbo foi traduzido por um que tem a ideia de “ter ou mostrar misericórdia”.

Diante do que foi assinalado, o texto de Êxodo 23:2-3 está declarando uma proibição de parcialidade na justiça. A ordem colocada no versículo 2 destaca que ninguém deveria dar um testemunho falso por pressão de um grupo maior. O que o versículo 3 apresenta é que isso não deveria ser feito, mesmo que isso viesse a beneficiar um como o dal, um po-

24 O livro de Provérbios 24:28 tem um provérbio que é introduzido por verbo no jussivo, o que demonstra que isso não era preocupação somente de um legislador ou de uma legislação, mas também dos sábios dentro de Israel. Isso indica que o risco de alguém ser falsa testemunha era grande (“Que tu não sejas testemunha sem causa contra teu próximo, e enganes com teus lábios”).

25 “Poderoso” é pontuado por este sinal *, o qual remete a uma observação onde o tradutor salienta que a palavra é na realidade dal. Numa nota sobre este versículo, o tradutor coloca o seguinte comentário: “... no v. 3 o texto hebraico lê dal, desvalido, que muitos corrigem para gadol, pessoa importante, como o sentido parece pedir” (Bíblia do Peregrino, p. 150).

26 Tanto a BJ como a versão do Antigo Testamento Poliglota traduziram o verbo *hdr* por “ser parcial”.

27 A BJ e o Antigo Testamento Poliglota não dão justificativa por optarem traduzir o verbo *ntr* por “ser parcial”.

bre. Pois alguém poderia entender que por um dal até poderia valer uma exceção à regra. Mas como o Deus de Israel não é parcial, então, seu povo, como seu representante na terra, deveria agir de mesma maneira.

O que isso tem a dizer é que a condição social de alguém não poderia servir de motivo para a distorção proposital diante da justiça para favorecer um lado.²⁸ O livro de Provérbios 28:3 mostra que “um homem pobre”, mas com poder, pode ser um instrumento de opressão contra outros “pobres”: “Um guerreiro pobre e que oprime pobres (é) chuva que prostra e não há pão”. Para os sábios de Israel, a pobreza de um homem não era uma condição de inocência, ou mesmo um meio de produzir violência contra outros na mesma condição.

Nas Escrituras da Bíblia Hebraica, a condição social nunca é colocada como desculpa para se cometer atrocidades contra seu próximo. Se esta era uma preocupação dos sábios de Israel, muito mais de Moisés em Êxodo, Levítico e Deuteronômio, pois poderia ser que a condição econômica de alguém poderia atrair complacência do povo e de algum dos juízes. Entretanto, a legislação que regia a vida de um, regia a vida de outro, seja pobre, seja rico.

Deve-se destacar que há uma diferença entre o Deuteronômio 1:16-17 e Êxodo 23:2-3: enquanto em Deuteronômio a palavra é dirigida aos juízes, aqui ela é dirigida aquele que vai responder ou testemunhar²⁹ em um rîb. Também mais adiante, em Êxodo 23:6 aparece uma repetição do versículo 3, quase que palavra por palavra.³⁰ Porém, em lugar de dal aparece 'ebyon, fazendo com que as duas palavras pertençam ao mesmo campo semântico.

28 Para esta pesquisa, a opção das versões apresentadas, em não seguir o texto Hebraico nas suas traduções, pode ser justificada ou pela ideologia da “opção pelos pobres”, ou por falta de entender que o Deus de Israel leva ao extremo sua opção de agir imparcialmente, mesmo que isso viesse a beneficiar um pobre. Para ele, o pobre é um membro de seu povo, e, como tal, deve apresentar as qualidades exigidas de qualquer um dos membros de sua comunidade.

29 A segunda parte de Êxodo 23:2 trata disso: – “E não responderás sobre uma disputa para (te) inclinar atrás de muitos para distorcer/perverter (uma decisão da corte)”. O verbo *'nh* pode ser traduzido por “testemunhar” que também é “responder” só que em contexto judicial, como aqui (SCHÖKEL, 2010, p. 507).

30 Notar a tradução de 23:6: “Não torcerás a sentença do teu pobre na sua disputa”.

2.2.3 Levítico 19:15: outro desafio aos juízes

Mas, e Levítico 19:15? Ele afirma algo diferente ou complementar a Deuteronômio 1:16-17 e Êxodo 23:2-3? A tradução proposta para Levítico 19:15, “Não farás injustiça no julgamento. Não levantarás a face do pobre e não honrarás a face do grande. Julgarás com justiça teu companheiro”, apresenta um paralelo entre os verbos “levantar” e “honrar”. Esse paralelo pode ser notado por alguns detalhes a serem desenvolvidos nos parágrafos seguintes.

Em primeiro lugar, o verbo “levantar” tem um conjunto de significados abrangente que procede de seu emprego em diferentes troncos verbais do Hebraico. O tronco empregado em Levítico 19,15 é o qal. Entre os sentidos dados na tradução deste tronco estão o de “levantar” e “erguer” (SCHÖKEL, 2010, p. 451). Entretanto, Schökel acrescenta que este tronco pode formar um sintagma³¹ com o uso de “face” que, junto com o verbo “levantar”, pode ter o sentido de “conceder favor ou favoritismo, ser parcial”, o qual, segundo ele, é um uso comum dentro da Bíblia Hebraica (2010, p. 451).

O verbo “honrar”, por sua vez, além desse sentido, ele também pode ser traduzido com o sentido de “respeitar” ou “autorizar” (SCHÖKEL, 2010, p. 167). O texto de Levítico 19:15 não está proibindo o respeito ou honra que é devida ao ser humano que procura a justiça para dar uma resposta justa à sua questão. O texto está falando de uma honra que acarretará prejuízo ao outro lado que está tendo uma disputa judicial naquele tribunal. Esses usos dos dois verbos favorecem o entendimento que os dois verbos são de raízes diferentes, mas apresentam o mesmo significado. Para o autor, a condição social de uma pessoa não pode ser o motivo para ser beneficiado pela justiça.

Em segundo lugar, as duas frases começam com proibições para dar a entender que a ordem negativa dada é para que algo não comece a ser iniciado. Além disso, a frase concluinte do versículo mostra que a inclinação da justiça deve ser para fazer justiça tanto para o *dal* como para o *gadol*, onde os dois são qualificados pela palavra “próximo”, um “concidadão” ou mesmo um “parente” (SCHÖKEL, 2010, p. 505), para indicar que os dois pertencem a mesma comunidade e que são conhecidos um do outro.

31 “Uma unidade sintática, composta por um ou mais vocábulos que forma orações” (Wikipédia, vocábulo “Sintagma”, consultada dia 19 de fevereiro de 2013, às 11 horas).

Diante disso, Levítico 19:15 ilumina o entendimento de Êxodo 23:2.3, ao demonstrar que “julgar com justiça teu próximo” é julgar imparcialmente qualquer pessoa que chega com uma questão ao tribunal e ela tem que ser julgada e condenada, ou não, não por sua condição social, mas por sua culpa ou inocência.

Assim, estabelece-se que os três textos – Deuteronômio 1:16.17, Êxodo 23:2.3 e Levítico 19:15 lidam com o mesmo ponto – a imparcialidade deve ser a meta dos juízes ao julgar, e os que procuram tais juízes devem esperar que seu julgamento seja imparcial, e que este independe de sua condição social, porque é assim que o Deus de Israel julga o povo que a ele pertence.

Há, porém, uma unidade do propósito dos textos que é estabelecer uma justiça imparcial por parte dos juízes, das testemunhas e dos que estarão ali para assistir o julgamento, porém o foco dos três tem uma pequena diferença – enquanto os textos de Deuteronômio 1:16-17 e Levítico 19:15 colocam como alvo de suas palavras os juízes, o texto de Êxodo 23:2-3 mira aquele que vai testemunhar bem como a audiência do julgamento em andamento. Todos – juízes, julgados, testemunhas e audiência – devem esperar que uma justiça seja tão justa quanto seu Deus.

3. AMBIENTE DA JUSTIÇA – O PORTÃO

No contexto de escrita de Deuteronômio, o ambiente da justiça era o portão da cidade. Isso pode ser visto com Ló (Gênesis 19). Foi lá que os visitantes enviados pelo Senhor o encontraram, assentado na porta. Os homens de Sodoma que cercaram a sua casa, em busca de seus visitantes, o acusaram de querer ser juiz em tudo. Assentado à porta da cidade, ele buscava fazer justiça, provavelmente, aos menos afortunados.

Mais tarde encontramos Boaz (Rute 4), o qual, depois de decidir-se por Rute, resolve o problema das propriedades de Noemi e seu casamento com Rute na porta de Belém. Assentado ali, ele resolve as questões relacionadas às duas mulheres. Ao que parece, Boaz era alguém respeitado naquela comunidade. Como essas atividades judiciais eram públicas, todo o povo que estava ali, bem como aqueles que se assentavam com Boaz, desejou-lhe grandes bênçãos (Rute 4:11).

O evento do dízimo do terceiro ano, um evento solene, é uma instrução presente em Deuteronômio 14:28-28 e 26:12-15, era um momento festivo para os pobres em Israel (levi-

ta, órfão, viúva e o estrangeiro).³² Como o evento era oficial, incluindo declarações públicas de lealdade ao mandamento divino, feitas pelo fazendeiro doador, e as pessoas atendidas eram os pobres daquela cidade, então é possível ver que essa festividade de doação era feita na porta da cidade, um lugar público onde o povo daquela cidade atestaria, ou não, as palavras do doador.

De Vaux (2003, p. 187) destaca que havia em Israel, como em seu mundo contemporâneo, três instâncias judiciais: a dos anciãos, a da realeza e a dos sacerdotes. Moisés instituiu que os anciãos decidissem os casos menos complexos, e os mais difíceis deveriam ser levados a ele (Êxodo 18). É possível que, antes da monarquia israelita, essa divisão permanecesse, ficando os casos menores para ser resolvido no portão da cidade, e os casos de maior complexidade, como os homicídios, por exemplo, a cargo dos sacerdotes e levitas. Mais tarde, com o início da monarquia, principalmente sob Davi (2 Samuel 14) e Salomão (1 Reis 3), determinados casos foram resolvidos pelos reis. Esses dois casos pareciam ser de grande complexidade pois envolvia a morte de pessoas.

No caso de Deuteronômio 1:16,17, o problema entre o *gadol* e o *qaton* não é especificado, mas a solução dessa contenda entre eles deveria ser proporcionada pela justiça no portão, pelo julgamento dos anciãos daquela comunidade no portão da cidade, pois nem os sacerdotes, levitas ou reis são mencionados no texto.

CONCLUSÃO

Assim, quem é o *qaton* de Deuteronômio 1:17? Usando os textos de Êxodo 23:2,3 e Levítico 19:15 com o fim de identificar com clareza quem é o *qaton* notou-se que ele é um *dal*, um homem pobre da comunidade. No âmbito socioeconômico, ao ser comparado com o *gadol*, o *qaton* é “pequeno”, não tem a importância daquele para aquela comunidade, mas nem por isso ele deve ser subavaliado pela justiça.

A relação entre *qaton* e *dal* foi demonstrada pela relação existente por meio da palavra *dal* presente nos textos de Levítico e Êxodo, os quais tratam da mesma questão. Esta identificação mostra que o *qaton* era alguém que pertencia às camadas dos desfavorecidos contempladas pela legislação do livro de Deuteronômio. Este trabalho comparativo, com os textos de Deuteronômio, Êxodo e Levítico, pontua que o *qaton* é um *dal*. Assim, o *qaton* é

³² Para maiores detalhes desse evento trienal, ver SANTOS, 2019, p. 182-202.

um *dal*. Entretanto, também pode ser um estrangeiro (Deuteronômio 1:16), ou mesmo o irmão do *gado*. De qualquer forma, ele é economicamente inferior ao *gado*, e, provavelmente, dependente dele, principalmente se for um “estrangeiro” ou “irmão” do *gado*.

Por outro lado, o relacionamento entre estes textos pode não somente ser obtido por meio da ideia central da imparcialidade no julgamento e por meio da identificação do *qaton* com o *dal*, mas também por meio de outro lado na disputa judicial de Deuteronômio 1:17, o *gado*. Em Êxodo 23:2-3 é apenas subentendido que há uma disputa judicial entre duas pessoas, sendo que uma é claramente identificada com um *dal*. Como esta pessoa é um *dal*, e ela não deve ser tratada de forma diferente apenas por ser *dal*, o que fica subentendido é que o que está no outro lado do processo judicial é um *gado*. Enquanto em Êxodo 23:2-3 este elemento é subentendido, em Levítico 19,15 ele é declarado: “Não levantarás a face do pobre e não honrarás a face do grande [*gado*]”.

Mais uma observação para finalizar – a imparcialidade não é permitida para nenhum lado: nem para o lado do *qaton* nem para o do *gado*. Como representantes divinos, os juízes deveriam tratar tanto um como o outro com justiça – da mesma forma.

Nos tempos pré-monarquia, a justiça era feita pelos sacerdotes ou pelos anciãos da cidade. O texto de Deuteronômio 1 pressupõe a justiça no portão da cidade. Esse era o melhor lugar, pois todos se conheciam e onde a justiça deveria ser feita como se fosse ação do próprio Deus.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Reginaldo Gomes. **Gramática do Aramaico Bíblico**. São Paulo: Targumim, 2005.

BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. **The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon**. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979.

CONRAD, J. קָטָן IN: **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. Volume XIII. Editores: G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren.

COPPE, Leonard J. קָטָן IN: HARRIS, R. Laird, ARCHER JR., Gleason L., and WALTKE, Bruce K. **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: The Moody Bible Institute of Chicago, 1980. Volume 2.

CULVER, Robert D. קָטָן IN: HARRIS, R. Laird, ARCHER JR., Gleason L., and WALTKE, Bruce K. **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: The Moody Bible Institute of Chicago, 1980. Volume 2.

DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

GRUNDMANN, W. μέγας IN: **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1967. Volume IV. Editor: Gerhard Kittel.

KIRST, Nelson, KILPP, Nelson, SHWANTES, Milton, RAYMANN, Acir, & ZIMMER, Rudi. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. São Leopoldo, RS, e Petrópolis, RJ: Editora Sinodal e Editora Vozes, 1987. 21ª edição.

MICHEL, O. μικρός IN: **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1967. Volume IV. Editor: Gerhard Kittel.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Pedro Evaristo Conceição. **Os invisíveis da terra em Deuteronômio**. Campinas: Editora Saber Criativo, 2019.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 2010. 4ª edição.

SICRE, José Luis. **Introducción al Antiguo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000. 7ª Edição.

WEINFELD, Moshe. **Social justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East**. Jerusalém: The Magnes Press, 1995 & Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Bíblias

Antigo Testamento Poliglota – Hebraico, Grego, Português, Inglês. São Paulo: Vida Nova e Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, 4ª edição.

Bíblia de Jerusalém, nova edição – revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 8ª impressão de 2008.

Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2011. 3ª edição.

The Septuagint with Apocrypha: Greek and English. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1986. 3ª impressão de 1990.

OS ÍDOLOS DE THERACH E AS INQUIETAÇÕES DE ABRAÃO: UM BREVE ENSAIO SOBRE O DISCURSO ICONOCLASTA NO *APOCALIPSE DE ABRAÃO*

The idols of Terah and the concerns of Abraham: a brief essay on the iconoclastic discourse in Abraham's apocalypse

Gleudson Dejair de Oliveira*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5950747595649092>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.159>

INTRODUÇÃO

A Literatura Apocalíptica Judaica é significativamente rica em todo o seu conteúdo e discorre acerca de diversos assuntos que, dentre outras coisas, retrata as crenças e os valores religiosos de um povo e de uma cultura semelhantemente riquíssimos. Dentro deste vasto conteúdo se encontra o *Apocalipse de Abraão*, o qual na primeira parte de sua narrativa, que vai do capítulo 1-8, aborda a temática dos ídolos, apoiando-se, para tanto, sobre diversos episódios ocorridos entre os personagens Abraão e seu pai Therach¹ no contexto de suas práticas cúlticas. É provável que o escritor do pseudoepígrafo tenha escolhido o personagem Abraão justamente por sua postura apresentada nas Escrituras e reconhecida na tradição judaica como contrária às figuras idólatras da divindade.

Como se sabe, o Apocalipse de Abraão é uma obra judaica composta provavelmente nos primeiros séculos depois de Cristo que tem como contexto os primeiros anos da vida de Abraão. Nela, o patriarca assume uma postura inteiramente iconoclasta. Ele é retratado como um herói da fé atuando contra as práticas idólatras dos seus

* Graduado em Teologia pela FAEX (Faculdade Excelência); especialista em Teologia Bíblica pela FBC (Faculdade Batista do Cariri); graduando em Biblioteconomia (UFCA). E-mail: gleidmaster@hotmail.com.

¹ Parte das versões brasileiras utilizam a tradução "Terá" para o nome próprio aqui referido.

parentes mais próximos. Vale salientar que essa postura não é estranha a outros textos pseudoepígrafos, posto que no Livro dos Jubileus, na parte 11:16-12:14, Abraão também é retratado em forte oposição à idolatria.

Nota-se claramente em seu escopo que o Apocalipse de Abraão se apropria de um discurso iconoclasta fervoroso, demarcando as fronteiras entre o politeísmo, tipificado por meio dos ídolos, e o monoteísmo, tipificado através da figura do verdadeiro Deus. Com isso, percebe-se que o escritor pretendia destacar a sobreposição desta última sobre a primeira. Resta-nos, desta feita, identificarmos de que forma ele faz isso.

Dada a problemática, o presente trabalho se propõe a analisar, panoramicamente, de que forma o autor do Apocalipse de Abraão desenvolveu sua argumentação contra os ídolos na primeira parte do seu escrito e como isso contribuiu para o restante da obra como um todo.

1. A COMPOSIÇÃO FÍSICA DOS ÍDOLOS E O SEU MANUSEIO

O Apocalipse de Abraão inicia relatando os primeiros contatos e a indagação de Abraão para com os *deuses* de seu pai Therach e de seu avô Nachor², e sobre quem seria o Deus forte e verdadeiro. Poderíamos dizer que o verso 1:2 é o verso-chave para toda a narrativa que se estabelece posteriormente. Ainda neste verso, é possível perceber que Abraão pondera acerca de sua “sorte”, visto que estava a *modelar* os objetos que faziam parte do culto que seu pai realizava, os quais eram deuses feitos de madeira, pedra, ouro, prata, bronze e ferro. Conseqüentemente, é através de diversas experiências com tais ídolos que ele descobre tanto a fragilidade destes quanto a fragilidade de sua própria crença nas divindades por eles representadas. Desta forma, Abraão vê se abrir diante de si o caminho que o levará ao conhecimento do único Deus verdadeiro, a respeito de quem especulava.

É neste contexto que a composição dos objetos de culto se torna um aspecto importante para o desenvolvimento argumentativo utilizado pelo escritor do Apocalipse de Abraão, visto que através dele o escritor avulta a nobreza que distingue os ídolos por meio da nobreza dos materiais que os compõem.

Nota-se isto no verso 1:3 em que Abraão, ao chegar no templo, percebe “que o deus de pedra Merumat estava caído e jazia aos pés do deus de ferro Nachom. Nos versos 6:6-

² Parte das versões brasileiras utilizam a tradução “Naor” para o nome próprio aqui referido.

10 Abraão arrazoa com seu pai dizendo que os deuses de Therach são *menos dignos de veneração* do que os deuses de Haran. Para tanto, ele argumenta que Zucheus, deus de seu tio Haran, merece mais reverência do que Merumat, deus de Therach, porque aquele é feito de *ouro* enquanto este é feito de pedra. Ele acrescenta ainda que “Se ele [Zucheus] envelhecer pelos anos, poderá ser refundido”, mas “se Merumat se deteriorar, ou se quebrar, não poderá ser renovado; [pois] ele é feito de *pedra*”.

Por conta disso, os ídolos são descritos como pouco resistentes, visto que apresentam uma acentuada fragilidade, podendo ser facilmente danificados. No verso 1:7 quando Abraão tenta colocar o ídolo do deus Merumat, que havia caído, de volta no seu lugar, a sua cabeça se *desprende* do corpo e cai ao chão. Logo a frente no verso 1:12, depois de ter esculpido um “outro Merumat, de outra pedra, mas sem cabeça”, Therach faz “em *pedaços* o corpo do primitivo Merumat”. Mais adiante nos versos 2:5-6 é narrado um incidente com os ídolos que Abraão estava tentando vender a mando de seu pai em que um “asno levou um tremendo susto e saiu em disparada, jogando longe os deuses, e três deles *quebraram-se*, restando apenas dois inteiros”. Os três ídolos que se quebraram foram lançados por Abraão no rio Gur e de lá não puderam mais sair; ação esta que descreve a inutilidade de um ídolo após ter sido feito em pedaços (2:9). Em 5:9 é narrado o episódio em que o ídolo do deus Barisat cai no fogo e vagorosamente é consumido pelas chamas até não restar nada além de suas *cinzas*. Esses versos procuram fazer os leitores refletir sobre como os ídolos são constituídos de uma natureza incompatível com aquela dos deuses por eles representados.

Outro aspecto relevante do discurso contra os ídolos diz respeito ao *manuseio* deles. A começar pelo verso 1:7 em que é narrado o *esforço* de Abraão e Therach para *remover* o ídolo que havia caído e *recolocá-lo* no seu devido lugar. A narrativa prossegue e nos versos 1:11-12, após a cabeça de Merumat ter caído, Therach pede que Abraão vá em casa e lhe traga um cinzel para com ele *esculpir* um outro Merumat, e Abraão assim o faz. Depois disso, Therach ainda *fez* outros cinco deuses para que Abraão os vendesse; e ele os *carregou* sobre o jumento (2:1-2). Destes, três foram feitos em cacos e foram *lançados* por Abraão no rio (2:9). Adiantando-se um pouco mais na narrativa, Therach manda que Abraão recolha as sobras de madeira que utilizou para *talhar* deuses de pinho (5:3). Depois de revirar os cavaços de madeira, Abraão encontrou perdido entre os gravetos o pequeno ídolo do deus Barisat, o qual acidentalmente foi consumido pelo fogo e serviu de lenha para preparar a comida de Therach. Grato pelo feito de Barisat, Therach se propõe a *confeccionar* mais um ídolo do deus Barisat para lhe preparar no dia seguinte o seu almoço.

Diante de alguns destes episódios, Abraão começa a entender que o comportamento de Therach o caracterizava mais como uma espécie de deus para os seus ídolos do que aqueles que ele cultuava como tais: “pois eles são formados pelos seus cinzéis e tornos, produtos da sua arte”, e não passam de obra grosseira das suas mãos (3:3). Além disso, os ídolos que deveriam dispensar suas bênçãos a Therach é que são abençoados por ele, posto que este é que os havia criado (4:3). Abraão também se questiona sobre que ajuda os ídolos eram capazes de prestar. Ele diz: “como pode enfim um artefato de meu pai, uma imagem feita por sua mão, prestar-lhe ajuda?” (6:2). Com isso, ele deixa claro que os ídolos eram completamente nulos em seu agir e, por conseguinte, dependiam essencialmente do cuidado dos seus adoradores. Deste modo, o escritor do Apocalipse de Abraão considera que comparado aos ídolos, os homens são bem mais “poderosos” do que as divindades representadas por eles.

2. O USO DA IRONIA E DA ZOMBARIA NA ARGUMENTAÇÃO

Com o desenrolar da narrativa é possível perceber uma crescente rejeição de Abraão pelos ídolos de seu pai. Ela pode ser observada através da linguagem empregada por Abraão para se reportar a eles. Para tanto, o escritor do Apocalipse de Abraão reservou todo o capítulo 5 com o propósito de zombar dos ídolos através do episódio com o ídolo do deus Barisat. Nesta ocasião, é dito que o pequeno ídolo foi deixado perto do fogo recém aceso com a seguinte ordem de Abraão: “Fica atento, Barisat, para que o fogo não se apague [...]. Se ele se extinguir, sopra-o, para que de novo arda!” (5:7). O que aconteceu é que ao se distanciar e voltar depois de um certo tempo, Abraão o encontrou caído de costas com os pés dentro do fogo, os quais ficaram completamente queimados. Ao ver isso, Abraão *desatou a rir* e, falando consigo mesmo, disse: “Sim, Barisat, podes tranquilamente alimentar o fogo e cozer o alimento” (5:9-10).

Esse episódio é bem emblemático devido o fato de que enquanto o ídolo citado no Apocalipse de Abraão teve os pés consumidos pelo fogo, a divindade bíblica aparece em teofanias com chamas, mas sem ser consumido por elas (Êx 3:3; Ez 1:27; 8:2; Ap 1:14-15). Como se observa, o fogo é um elemento importante em ambas as narrativas, pois serve de prova para atestar ou não a revelação da divindade. Desse modo, um corpo que se destrói por meio dele não é digo de adoração, senão unicamente de chacota e desdém. O *Apocalipse de Abraão* atesta esse fato colocando os ídolos numa posição desonrosa em relação ao recipiente que contém a divindade. Sendo de madeira, o ídolo não foi capaz de resistir às

chamas do fogo, diferentemente, por exemplo, da divindade bíblica, de sorte que o caráter divino do ídolo do deus Barisat foi rejeitado.

Seguindo a narrativa do episódio em questão, depois do alimento ser preparado e levado a seu pai, Abraão vê Therach louvando ao deus Merumat e pede que ele louve muito mais ao deus Barisat, visto que este havia se *atirado ao fogo* para lhe preparar o almoço, provando assim o seu amor por Therach. Em resposta, Therach, afirma que “grande é o poder de Barisat” e que naquele mesmo dia ele iria fabricar um outro ídolo do deus Barisat para que no dia seguinte ele lhe preparasse novamente o seu almoço (5:14, 17). Nesse ponto, a narrativa se vale do ridículo para mostrar a nulidade dos ídolos e como seus adoradores também se identificam com eles no mesmo quesito. Além do recurso do ridículo, o texto também se vale do absurdo, a partir da resposta de Therach ao dizer que no mesmo dia faria um outro ídolo do deus Barisat para que ele lhe prepare o almoço no dia seguinte. Estes recursos estilísticos acentuam a crítica feita aos ídolos pelo Apocalipse de Abraão.

Abraão riu-se em seu íntimo achando a atitude de seu pai um tanto *irracional* e digna de grande indignação (6:1-3). Para Abraão não fazia o menor sentido que seu pai agisse daquela maneira, visto que estava clara a nulidade de tais ídolos. Abraão entendia ainda que o louvor direcionado à divindade deveria ser racionalmente *coerente* (6:5). Para tanto, em todo o capítulo 6 ele demonstra por meio de fatos que a adoração aos ídolos por parte de seu pai era completamente sem sentido, considerando que havia distinção de dignidade e nobreza entre eles (6:6-8), ao passo que os tais também poderiam facilmente ser corrompidos (6:10-11).

Como se observa, a narrativa associa a adoração insensata com a nulidade dos ídolos, mostrando que ela não condiz com a verdadeira adoração desenvolvida posteriormente no Apocalipse de Abraão. O argumento, portanto, repousa sobre a ideia de que a crença precisa ter seu sentido estabelecido na racionalidade e na coerência, para que a relação entre adorador e divindade seja, realmente, passível de confiança e não de zombaria.

Percebe-se, portanto que Abraão faz uso da ironia e da zombaria para argumentar acerca da incoerência e irracionalidade que é prestar adoração aos deuses fabricados por mãos humanas. De maneira jocosa o escritor do Apocalipse de Abraão tenciona apresentar o ídólatra como alguém *irracional* e *toló*, a exemplo do personagem Therach (6:3).

3. A REVELAÇÃO DO ÚNICO DEUS VERDADEIRO

Na parte final de sua conversa com Therach, a qual ocorre no capítulo 7, Abraão chega à conclusão de que comparados às forças elementares presentes na natureza, os ídolos eram completamente indignos de *veneração*, visto que tais elementos lhes sobrepujavam em dignidade e poder, ainda que mesmo entre eles houvesse sujeição.

Ele demonstra tal sujeição em escala que parte do menor para o maior. A começar pelo fogo que destrói os ídolos feitos de materiais perecíveis (7:1); em segundo lugar, a água que vence o fogo e mata a sede da terra (7:2); em terceiro lugar, a terra para a qual a água se inclina (7:3-4); em quarto lugar, o sol que resseca a terra e ilumina o universo, bem como as edificações humanas que são construídas com ela (7:5-6); em quinto lugar, a noite a as nuvens que obscurecem os raios do sol (7:7); e, por fim, a lua e as estrelas que perdem sua claridade para o curso da noite (7:8). Nota-se, portanto, que na escala de dignidade e poder, os ídolos são dispostos como os mais inferiores dentre todos eles. Deus, no entanto, é descrito posteriormente como aquele que é superior a todo o resto (9:3-4).

Uma vez constatada esta verdade, Abraão apela para aquele a quem julga ser o Deus criador de todas as coisas. E ele o faz através de uma série de perguntas retóricas. O patriarca aponta para Deus como aquele que está no ponto mais elevado da escala de dignidade e poder. Além disso, ele também atribui a Deus o esclarecimento quanto a falsidade e engano dos ídolos. É desta forma que chegam ao fim todas as inquietações de Abraão, e ele finalmente estava apto para conhecer apropriadamente a *revelação* do próprio Deus (7:9-12).

A partir do capítulo 8 é narrada a revelação divina para Abraão, onde é dito que a voz de Deus subitamente aparece “em meio a um turbilhão de fogo” chamando por Abraão, e este prontamente lhe atende (8:1-2). Nos versos seguintes, com base nas palavras de Deus, duas verdades aparecem implícitas. A primeira delas é que o *abandono* da idolatria é o que permite alguém chegar ao conhecimento do único Deus Criador. E a segunda é que o fim daqueles que permanecem na idolatria é a completa *destruição* (8:3-5).

Com isto, nota-se claramente que o escritor do Apocalipse de Abraão tencionava avultar a sobreposição do único Deus verdadeiro, Criador de todas as coisas, sobre os ídolos falsos, criados por mãos humanas; e mais diretamente a sobreposição do monoteísmo sobre o politeísmo. Tanto é fato que deste momento da narrativa em diante nada mais a respeito dos ídolos é mencionado, visto que a revelação de Deus os suplanta por completo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pôde se perceber, a partir do estudo panorâmico da primeira parte da narrativa do Apocalipse de Abraão, o escritor desta obra procurou fomentar sua completa rejeição aos ídolos partindo do princípio de que eles são constituídos de uma fragilidade que os coloca em um patamar inferior até mesmo aos seus próprios adoradores. Além disso, o escritor usa de linguagem irônica e zombeteira para mostrar que a adoração aos ídolos é uma atitude irracional e tola, a qual impossibilita os homens chegarem ao conhecimento apropriado acerca do Deus verdadeiro. Tudo isso, por sua vez, contribui significativamente para o restante da obra, posto que os ídolos são deixados completamente de lado a fim de que a revelação do Deus verdadeiro finalmente se faça presente com total proeminência.

OS ÍDOLOS DE THERACH E AS INQUIETAÇÕES DE ABRAÃO:
UM BREVE ENSAIO SOBRE O DISCURSO ICONOCLASTA NO APOCALIPSE DE ABRAÃO

Gleudson Dejair de Oliveira

REFERÊNCIA

PROENÇA, Eduardo de; PROENÇA, Eliana Oliveira de (orgs.). **Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia**. vol. 1. São Paulo: Novo Século, 2004.