

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA



VOLUME 9 Nº 1 SET / 2024.1

ISSN 2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

EDITORIAL

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i1.188>

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia. A título de esclarecimento, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, frutos 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.

Nesta edição, temos uma coletânea com textos de assuntos diversos. No artigo de abertura, o autor Fernando Rodrigues de Sousa apresenta um estudo sobre a presença e influência do protestantismo luterano no estado de Alagoas. O texto seguinte, de autoria de Sérgio Bertoldo, analisa a relação entre *Divertissement* e Vazio Infinito, dois conceitos-chave da filosofia pascaliana. Em seguida,



temos dois textos focando o pensamento de C. S. Lewis. Primeiramente, Onésimo Mesquita busca elementos para o estabelecimento de uma cosmovisão cristã a partir da obra *Cristianismo puro e simples*. Por sua vez, Leandro Lins Fernandes estabelece um diálogo entre o autor britânico e Kierkegaard em torno dos conceitos de amor e alteridade. No artigo intitulado A construção de si pela retomada do discurso do outro, Joserlândio da Costa Silva analisa as auto(ima-gens) construídas por Benedita da Silva (PT) e Damares Alves (Republicanos) em discurso aos evangélicos. O autor Sérgio Cosmo Rodrigues discute as implicações da cosmovisão no contexto da prática ministerial cristã. Fechando esta edição, Wallace Cruz debate a relação entre obra e justificação no pensamento protestante.

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: Samuel Sóstenes Oliveira Silva
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
Editores: José da Cruz Lopes Marques
Revisão final: Gleidson Dejair de Oliveira

Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia.
239 V. 09, Nº 01, setembro de 2024; Crato – CE.

C714 Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.

Ed. Online ISSN:2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 18/07/2024 ACEITO EM: 01/08/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A HERANÇA DE LUTERO NA TERRA DOS MARECHAIS

Luther's inheritance in the land of marshals

Fernando Rodrigues de Souza¹

doi DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i1.179>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6804906609081511>

RESUMO: Em 2024, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil completa 43 anos desde sua chegada em Maceió. A igreja, ao longo dos anos, consolidou-se como espaço de fé e ação social, contribuindo para o ecumenismo, a diversidade religiosa e a partilha da mensagem do evangelho na região. Utilizando os métodos etnográfico, de fotoetnografia e entrevista, foi realizada uma investigação através das fontes materiais documentais, de fotografias e testemunhos de membros da comunidade, com o objetivo de apresentar uma breve historiografia da instituição religiosa em Alagoas. A pesquisa também revelou sua trajetória como parte significativa da história religiosa local, bem como sua importância na promoção de valores humanitários, pautados nos pressupostos da Reforma Protestante, encabeçada por Martinho Lutero em 1517.

Palavras-chave: luteranismo; Alagoas; historiografia.

Abstract: In 2024, the Evangelical Lutheran Church of Brazil completes 43 years since its arrival in Maceió. The church, over the years, has consolidated itself as a space for faith and social action, contributing to ecumenism, religious diversity and the sharing of the gospel message in the region. Using ethnographic, photoethnography and interview methods, an investigation was carried out using documentary material sources, photographs and testimonies from community members, with the aim of presenting a brief historiography of the religious institution in Alagoas. The research also revealed its trajectory as a significant part of local religious history, as well as its importance in promoting humanitarian values, based on the assumptions of the Protestant Reformation, led by Martin Luther in 1517.

Keywords: lutheranism; Alagoas; historiography.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe (2024). Graduado em Ciências da Religião pelo Centro Universitário Internacional (2023). Especialista em Filosofia da Religião e História das Religiões. É professor de História das Religiões Comparadas na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Email: fernandordesouza@yahoo.com

INTRODUÇÃO

O ano de 1517 marca o início do movimento conhecido como reforma protestante, encabeçado por Martinho Lutero, um monge agostiniano e professor da universidade de Wittenberg, na Alemanha. Suas ações visavam uma disputa acadêmica que tinha como tema as indulgências da Igreja Católica. No entanto, rapidamente suas famosas “95 teses” tiveram grande sucesso em toda a Europa, o que fez com que se tornasse um movimento não somente religioso, mas também político, pois havia o desejo de muitos governantes europeus em conquistarem maior independência do poder papal.

Os detalhes da vida de Lutero em seu contexto na reforma protestante estão bem documentados em inúmeros livros e artigos sobre o assunto. Não faz parte do escopo desse trabalho analisar esse aspecto do luteranismo. Para aprofundamentos sobre a história da reforma luterana diversas pesquisas se debruçaram nessa tarefa, como as de Martina (1994), Veiga (2004), Bitun (2017), Aguiar (2017), Lindberg (2017) e Roper (2020).

Posteriormente, o luteranismo teve sua introdução nos Estados Unidos. As fontes divergem quanto à data exata, há sugestões os anos de 1619, com um grupo de exploradores dinamarqueses que ficaram presos no Ártico canadense (Granquist, 2019, n.p.), ou 1624, quando um carregamento de reformados holandeses, junto com alguns luteranos alemães e escandinavos dispersos, desembarcou na Nova Holanda (Splitter, 2015, n.p.). No entanto, sabe-se que a chegada se deu ainda no século XVII.

Após cerca de dois séculos desde a chegada do luteranismo na América do Norte, alguns cismas já haviam acontecido, o que ocasionou o surgimento de novas formas organizacionais da instituição, de acordo com concordâncias teológicas e administrativas. É nesse contexto que é fundado o Sínodo de Missouri,





no ano de 1847, por um grupo de imigrantes alemães oriundos da Saxônia, que por razões políticas e econômicas decidiram emigrar (Helfenstein, 2016, p. 98). A organização, que tem como característica a adesão à uma teologia confessional, ortodoxa e conservadora, iniciou seus trabalhos no Brasil em 1900, através do envio de Christian J. Broders como prospector para o sul, na Província do Rio Grande do Sul, na cidade de Novo Hamburgo. Sua missão era verificar e analisar as possibilidades de trabalho missionário no país (Helfenstein, 2016).

Os primeiros imigrantes europeus, ao chegarem no Brasil, eram alemães cristãos vinculados a denominações protestantes, que “aportaram a partir de 1824 procediam não de uma, mas, basicamente, de três confessionalidades. O maior número, provavelmente, pertencia à confessionalidade luterana” (Portella, 2006, p. 595). Cabe salientar que naquele contexto o sínodo ainda não tinha como objetivo a ideia de expansão por missão, mas sim como forma de dar suporte aos imigrantes “alemães estabelecidos no Brasil – em torno de 500 a 600 mil, em sua maioria, protestantes – e que poderia ser um terreno fecundo para maiores expansões” (Fuerbringer, 1899, p. 98 *apud* Helfenstein, 2016, p. 99).

Conforme apontamentos de Helfenstein, citando trabalho de Wirth, “é necessário frisar que este é classificado em três grupos distintos: Protestantismo de Imigração ou Étnico, Protestantismo de Missão e Pentecostalismo” (Wirth, 2005 *apud* Helfenstein, 2016, p. 96).

Até o século XIX, o catolicismo romano era a religião oficial do Brasil. Como consequência do aumento da imigração de europeus, e eventualmente, novas formas religiosas, a administração nacional precisou rever suas leis de acordo com a nova realidade sociocultural. Em 1824 a constituição previa a liberdade religiosa, mesmo que limitada ao âmbito privado (Helfenstein, 2016).

Esse movimento migratório estende-se de 1815 até a Primeira Guerra Mundial. Trata-se de um processo de migração em massa cujo maior

contingente desloca-se da Europa para a América do Norte, sendo que pequena parcela se estabelece predominantemente no Sul do Brasil, a partir de 1824, mas também em estados como São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo (Wirth, 2005, p. 70).

Após a Proclamação da República do Brasil, já em 1890 vemos a demonstração da separação entre Igreja e Estado, por meio do Decreto nº 119-A (revogado pelo Decreto nº 11/1991 e revigorado pelo Decreto nº 4496/2002), de Rui Barbosa. A constituição de 1891 reafirma os princípios de laicidade, também foi a única Constituição democrática que não reverenciou Deus em seu preâmbulo (Zylbersztajn, 2012, p. 20).

Essa nova forma de relação entre estado e as religiões facilitou o estabelecimento institucionalizado de muitas delas. É nesse contexto que a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) tem sua fundação, no ano de 1904, em São Pedro do Sul/RS, tendo como o primeiro presidente Carl August Wilhelm Mahler. O século XX então foi marcado pela expansão da atividade missionária da instituição por todas as regiões do país. Atualmente, a Igreja Luterana do Brasil conta com 59 distritos, 529 paróquias, 1.937 locais (congregações e pontos de pregação ou missão), 933 pastores, sendo que 629 pastores atuam nas paróquias e 245.097 membros. A instituição chega em Maceió/AL em 1981, 77 anos após sua fundação.

Neste artigo nos ocuparemos em abordar como se deu a fundação e a história da Igreja Luterana na cidade de Maceió, capital de Alagoas, no nordeste do Brasil. Para isso, exploraremos diversas fontes que nos auxiliarão à fundamentar a historiografia da instituição, como os registros documentais da igreja, livros de atas, certidões, livro de membros, fotos do arquivo da comunidade, crônicas escritas por João Carlos Tomm, que esteve à frente da instituição como pastor entre 1981 e 1991, e entre 2017 e 2023. Além disso, para engrandecer o arcabouço metodológico da pesquisa, será utilizada a entrevista como técnica



de coleta em pesquisa de investigação qualitativa, para compreender as eventuais lacunas que surgirão onde as fontes materiais porventura podem silenciar.

Os livros de História, os artigos, as conferências, as crônicas de jornais que abordam assuntos históricos, os verbetes de dicionários especializados na área – mas também todos os relatos não necessariamente científicos que já foram realizados sobre processos históricos, inclusive em uma época em que ainda não se defendia a cientificidade da história – todo este vasto universo de escritos ou de verbalizações sobre a história faz parte da Historiografia (Barros, 2020, p. 16).

Historiografia é um termo polissêmico, amplamente discutido por diversos acadêmicos das ciências humanas. A “Historiografia, em sua concepção mais corrente, remete ao produto final do ofício do historiador, podendo ainda ser entendida como conjunto de obras históricas produzidas por historiadores ao longo do tempo” (Cordeiro, 2015, p. 1), assim sendo, “historiografia seria a construção narrativa dos resultados da pesquisa histórica, realizada a partir do controle metódico de investigação empírica e de crítica documental” (Cordeiro, 2015, p. 2). Neste sentido, a “Historiografia é a “História escrita”; de modo que não é à toa que a expressão indica literalmente isto (historio-grafia)” (Barros, 2020, p. 15).

Para alcançar os resultados propostos, empregamos como metodologia o método etnográfico, fotoetnografia e entrevista. O dinamismo da comunidade no tempo nos abre a possibilidade de utilização de diversas ferramentas metodológicas, com o objetivo de uma reconstrução historiográfica, visando compreender o fenômeno antropológico, histórico e religioso, em suas variadas facetas. Deste modo, definindo a pesquisa etnográfica, temos que, é um “composto de técnicas e de procedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo a partir de uma convivência mais ou menos prolongada do (a) pesquisador (a) junto ao grupo social a ser estudado” (Eckert; Rocha, 2008, p. 1).



O método da fotoetnografia, por sua vez, é uma técnica de documentação e conhecimento etnográfico, que poderá nos auxiliar com aspectos da cultura material relacionadas ao nosso objeto de estudo. Nuno Goldphin (1995) tratando da fotoetnografia, afirma que o método “trata-se de produzir registros de imagens que nos ajudem a descrever de forma eficiente não a cultural material em si, mas os significados intrínsecos dos usos sociais da cultural material, de trazer à tona o sentido das relações sociais” (1995, p. 167). Nesse sentido, a fotografia também pode ser “ponto de partida de reflexão antropológica [...] já que ela descreve, representa ou até mesmo interpreta tudo o que pode ser visto” (Guran, 2012, p. 64).

Por último, outro método que será utilizado é o da entrevista, tido “como instrumento dinâmico, flexível e criativo, capaz de fornecer maior contribuição diante dos objetivos gerais e específicos a serem alcançados” (Miguel, 2010, p. 2). A entrevista nos abre possibilidades; Miguel afirma que “a entrevista, nas suas diversas aplicações, é uma técnica de interação social, interpenetração informativa, capaz de quebrar isolamentos grupais, individuais e sociais, podendo também servir à pluralização de vozes e à distribuição democrática da informação” (Miguel, 2010, p. 2). Mencionando a obra de Seidman (1991), Fernanda Valim Côrtes Miguel menciona que

o propósito da entrevista detalhada não seria, portanto, o de fornecer respostas a perguntas específicas, nem mesmo o de testar hipóteses ou avaliar algo específico, mas buscar tentativas de compreender a experiência de outras pessoas e os significados que elas atribuem para essas experiências (Miguel, 2010, p. 3).

Dessa forma, buscamos com a entrevista apresentar por meio da memória relatos que complementem aquilo que será demonstrado por meio das fontes materiais e da fotografia. Sabemos, no entanto, que mesmo utilizando dos diversos métodos, em determinados momentos a história nos parecerá oculta, seja pela



ausência de registros escritos, fotografias ou de memórias. Isso deverá ser visto como um desafio para pesquisas e aprofundamentos posteriores, que visem a compreensão e construção historiográfica da herança de Lutero na terra dos marechais.

A história do luteranismo em Alagoas se dá de maneira extensa e complexa, sobretudo pelas diversas mudanças pastorais que a instituição teve, ocasionando diferentes momentos e fases da instituição, sendo algumas delas com menos registros históricos e detalhamentos das ações da instituição, o que para realização de uma historiografia apresenta-se como dificuldade. No entanto, mesmo que todos os acontecimentos estivessem acessíveis nas mais diversas fontes históricas, não seria possível reproduzi-la em sua completude nas páginas de um artigo. Dessa forma, apresentaremos de maneira breve, os principais momentos e acontecimentos da instituição em solo alagoano, de modo que possa servir de referencial para aprofundamentos posteriores entre historiadores, antropólogos e cientistas da religião interessados no fenômeno religioso, sua inserção e desenvolvimento nas diversas culturas.

1 - A CHEGADA E O ESTABELECIMENTO DO LUTERANISMO EM ALAGOAS: ANOS INICIAIS (1981-1991)

A história do luteranismo em Maceió tem seu início na década de 80. Em 5 de julho de 1981, durante a cerimônia de formatura da Faculdade de Teologia do Seminário Concórdia da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, que ocorreu no auditório do Instituto Concórdia em São Leopoldo, RS, o Bacharel em Teologia João Carlos Tomm e sua esposa Tânia Mari Silva Tomm foram encarregados pela Comissão do Departamento de Missão da IELB de iniciar a obra missionária da Igreja em Aracaju/SE, e Maceió/AL, com o objetivo de estabelecer Congregações da IELB nesses dois estados. No dia 8 de agosto de 1981, após uma sequência





de dois dias dedicados a visitas e reuniões em Aracaju, envolvendo indivíduos interessados em conhecer a Igreja Luterana, o casal chegou a Maceió. De acordo com o relato de João Carlos Tomm, ele e sua esposa aterrissaram na cidade às 22h do sábado e tinham a intenção de se hospedar no Hotel Palmares, localizado na Praça Palmares, no centro de Maceió.

Os primeiros luteranos em Maceió, que se tem conhecimento, eram Francisco das Chagas Simões Pereira, sua esposa Selma e seus filhos Kenny Alberto e Clayton. Originários de Recife/PE, os Simões eram luteranos e já residiam em Maceió havia quatro anos. Antes de aderirem ao luteranismo, eles eram membros da Igreja Batista em Recife e, após a mudança para Maceió, frequentavam a Igreja Mórmon devido à ausência de presença da Igreja Luterana no estado. A família morava na Rua Lavenere Machado, número 368, no Bairro Trapiche. Eram os únicos contatos que João Carlos Tomm e Tânia Mari tinham disponíveis na região. Quando perguntado sobre o primeiro local de culto da comunidade recém-formada, João Carlos Tomm, relatou o seguinte:

No dia 16 de agosto, um domingo, aconteceu a primeira reunião da Igreja Luterana em Maceió, realizada na residência dos Simões. Durante o encontro, foi conduzido um estudo do Salmo 130, e os presentes receberam cópias mimeografadas do texto. A reunião contou com a presença da família Simões e de uma amiga da família, Taísa. Além disso, foram entoados os hinos 201, 172, 307 e 214 do Hinário Luterano, cujas letras estavam reproduzidas em folhas mimeografadas (informação verbal)².

² Todas as transcrições contidas neste trabalho são resultantes de entrevista realizada com João Carlos Tomm, o primeiro e também atual pastor da comunidade, realizada durante o mês agosto de 2023.

Figura 1 - Família Simões.



Fonte: Acervo da Congregação Cristo Redentor.

No início dos trabalhos a missão luterana estendeu sua atuação para além da capital alagoana. Uma família de luteranos do Rio Grande do Sul vivia no pequeno município de São Luís do Quitunde/AL. Rapidamente o local passou a ser tido como uma missão em paralelo com o serviço de Maceió. Por pouco mais de um ano cerca de 18 cultos foram realizados no local e contava sempre com um número expressivo de participantes. O livro de atas da igreja de 1983, menciona que a frequência média era de 88 participantes. Apesar disso, as dificuldades para deslocamento até o local, a necessidade de o pastor ter que passar na casa de todos os membros os convidando para o culto e estudos bíblicos, bem como a questão das diferenças culturais somados à baixa conversão formal para a denominação, fizeram com que o trabalho passasse por uma série de adaptações, com mudanças na frequência de cultos, realizados uma vez ao mês. Mencionando a época em que esteve na missão da Fazenda Sacramento, durante a entrevista, João Carlos Tomm relatou que

no dia 18, que era uma terça-feira, ocorreu a primeira visita e reunião na Fazenda e Cerâmica Sacramento, localizada no interior de Passo do Camaragibe, além do município de São Luís do Quitunde, no litoral norte de Alagoas. A fazenda estava a cerca de 70 km de distância. Na época residiam no local Nair Roth Grzelack e Bruno Grzelack, ambos de origem luterana. A primeira reunião aconteceu em um salão gentilmente cedido pelo proprietário da fazenda para uso exclusivo da Igreja Luterana. Nesse encontro, estiveram presentes 63 pessoas, sendo 30 adultos e 33 crianças, muitas das quais eram analfabetas e



enfrentavam dificuldades com a leitura. Durante a reunião, foi conduzido um estudo baseado no texto de Gênesis 1.1-26, explorando o tema "O objetivo da Vida". A única canção entoada foi "Meu Bom Pastor é Cristo". (informação verbal)

Figura 2 - Fazenda e Cerâmica Sacramento, Passo do Camaragibe.



Fonte: Acervo da Congregação Cristo Redentor.

Diante de tais dificuldades, surgiu a necessidade de se buscar rapidamente um local fixo em Maceió. Em 24 de agosto de 1981, foi alugada uma casa na Rua Artur Jucá, de número 87, situada no centro da cidade. Mais precisamente, essa residência encontrava-se próximo da Praia da Avenida, nos arredores do Luxor Hotel. Essa casa marcou o primeiro local de cultos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil em Maceió.

Figura 3 - Primeiro local de cultos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil em Maceió.



Fonte: Acervo da Congregação Cristo Redentor.



Um dado importante se dá pela forma como a Igreja Luterana era vista por alguns maceioenses. Uma reportagem do jornal *Gazeta de Alagoas*, publicada em outubro de 1982, menciona a Igreja Luterana como uma “seita”. Sob a perspectiva etimológica, é possível encontrar em dicionários o luteranismo sendo classificado como “seita religiosa” (Ferreira, 1999, p. 1236). Isso ocorre pois em muitos desses materiais “os verbetes reproduzem uma visão católica tradicional” (Renders, 2011, p. 81).

A forma como parte da sociedade alagoana compreendia a denominação causou certas dificuldades no início da missão, pois além das questões de diferenças culturais, encontradas por João Carlos Tomm e Tânia Mari, algo que vai ser reafirmado diversas vezes, posteriormente, e registrado em diversos documentos de comunicações entre os pastores que passaram pela comunidade e a sede da administração da igreja no Rio Grande do Sul, ainda haviam dificuldades de cunho religioso.

Durante a entrevista João Carlos Tomm, citou as dificuldades para conseguir hóstias para as celebrações com ceia:

Em setembro, depois de muito andar de taxi e a pé em várias irmandades de freiras e livrarias religiosas atrás de hóstias, não tivemos sucesso, não quiseram vender. Foi preciso encomendar de Porto Alegre-RS. Ainda neste dia celebramos a primeira santa ceia na Fazenda Sacramento participando Dona Nair, seu pai Sr. Otto e Tânia. Dona Nair fez bolachas sem fermento para substituir as hóstias. (informação verbal)

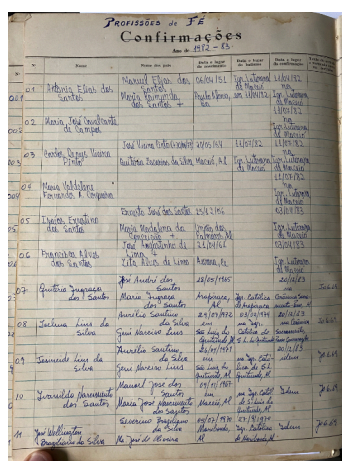
Como o crescimento em número de membros é o objetivo de toda missão religiosa, logo o grupo iniciava uma série de ações para a divulgação do luteranismo, com presença em jornais e no rádio, sendo a primeira transmissão realizada em 03 de outubro de 1981, e tratava-se do chamado “Informativo Luterano”, na Rádio Palmares, às 6:10 horas, em lugar do programa 5 Minutos com Jesus.



A programação contava com uma mensagem e notícias locais, além da divulgação do endereço.

Cerca de dois meses após a chegada da missão em Maceió surgiram as primeiras instruções teológicas visando a filiação à comunidade por profissão de fé, um procedimento que consiste em afirmar publicamente, diante da membresia da igreja, a concordância com os dogmas, estatutos e leis da denominação. De acordo com o “Livro de Membros”, a primeira pessoa a passar por esse procedimento foi Antonio Elias dos Santos, baiano, morador de rua e catador de papel. Ele foi recebido membro da comunidade em 11 de maio do ano seguinte.

Figura 4 - Registro de Profissões de Fé no Livro de Membros da Congregação Cristo Redentor.



Profissões de Fé e Confirmações			
Nº	Nome	Data	Assinatura
01	Antonio Elias dos Santos	11/05/1911	João Carlos Tomm
02	Maria José Gonçalves da Silva	11/05/1911	João Carlos Tomm
03	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
04	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
05	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
06	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
07	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
08	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
09	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
10	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
11	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
12	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
13	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
14	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
15	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
16	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
17	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
18	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
19	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
20	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
21	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
22	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
23	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
24	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
25	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
26	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
27	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
28	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
29	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
30	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
31	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
32	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
33	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
34	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
35	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
36	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
37	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
38	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
39	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
40	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
41	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm
42	João Carlos Tomm	11/05/1911	João Carlos Tomm

Fonte: Acervo do autor.

Durante os 42 anos de atuação em Maceió, a igreja luterana sofreu uma série de furtos em seus imóveis localizados na região central da cidade. O primeiro ocorreu apenas dois meses após o início dos trabalhos, em 27 de outubro. Ao chegar de madrugada de Aracajú, João Carlos Tomm encontrou a residência da Rua Artur Jucá arrombada. Levaram objetos de pertence e uso pessoal, além de sua bicicleta, veículo com o qual circulava para visitas, estudos etc. Cerca de 10 dias depois do ocorrido, João Carlos Tomm recuperou a bicicleta roubada, através de pagamento.

A Igreja Evangélica Luterana do Brasil subscreve todos os dogmas e doutrinas contidos no “Livro de Concórdia”, principal documento das igrejas de confissão luterana ao redor do mundo. Assim sendo, afirmam que “há dois sacramentos instituídos por Jesus Cristo, o Batismo e a Ceia” (Zeferino, 2016, p. 35). A Igreja fundamenta sua compreensão na interpretação de Martinho Lutero (2008, p. 17), que afirma que, “o batismo não é só água, mas é a água contida no mandamento de Deus e ligada à palavra de Deus”. Sob a perspectiva doutrinária e teológica, semelhantemente à Igreja Católica Apostólica Romana, a instituição luterana é adepta ao chamado “pedobatismo”, ou batismo de crianças. As crônicas da Igreja Luterana de Maceió registram o primeiro batizado de criança ocorrido na Fazenda Sacramento, no Passo de Camaragibe, da menina Maria Elizabeth dos Santos, filha de Quitéria Ingraça dos Santos, no dia 14 de dezembro de 1981.

Figura 5 - Registro de batismos no Livro de Membros da Congregação Cristo Redentor.

Nome	Data do Nascimento	Data do Batismo	Nome dos pais, sogros e avós do candidato	Paróquia
Maria Elizabeth dos Santos	14/12/81	14/12/81	Quitéria Ingraça dos Santos José dos Santos	Fazenda Sacramento
Antonio Elias dos Santos	06/01/82	11/01/82	Manoel Elias dos Santos Maria Tereza dos Santos	Fazenda Sacramento
Samuel Alves dos Santos	08/09/83	09/09/83	Francisco Alves dos Santos Francisca Alves dos Santos	Fazenda Sacramento
Deisi Alexandre Toranzo	15/05/83	15/05/83	João Carlos Toranzo e Maria S. Toranzo	Fazenda Sacramento
Carlos Pennyr Vaz	20/01/84	11/11/84	João Vaz e Maria Vaz	Fazenda Sacramento
Ana Lúcia da Silva Cavalcanti	25/11/82	25/11/82	João Cavalcanti e Maria Lúcia da Silva	Fazenda Sacramento
Guilherme da Silva Santos	21/11/83	25/11/83	Guilherme da Silva Santos e Maria Lúcia da Silva	Fazenda Sacramento
Guilherme da Silva Santos	21/11/83	25/11/83	Guilherme da Silva Santos e Maria Lúcia da Silva	Fazenda Sacramento
Maria Aparecida do Nascimento	09/11/83	09/11/83	João Aparecido do Nascimento e Maria Lúcia da Silva	Fazenda Sacramento
Enrique Toranzo da Silva	09/11/83	09/11/83	Enrique Toranzo da Silva e Maria Lúcia da Silva	Fazenda Sacramento
Antônio Ingraça dos Santos	09/11/83	09/11/83	Antônio Ingraça dos Santos e Maria Lúcia da Silva	Fazenda Sacramento

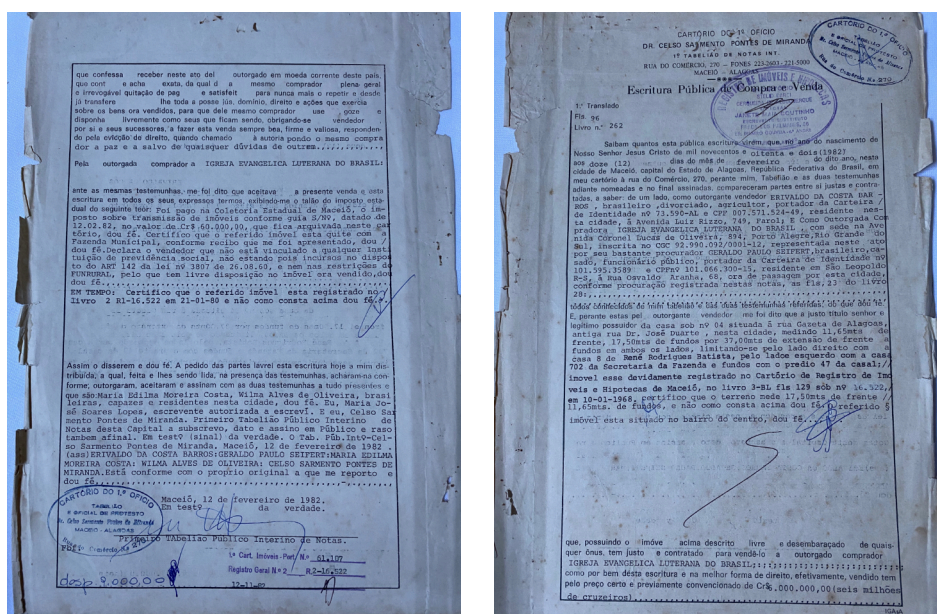
Fonte: Acervo do autor.

O ano de 1982 marcou o início da missão luterana no local onde seu templo principal está localizado até o presente. Com o apoio da sede da instituição no

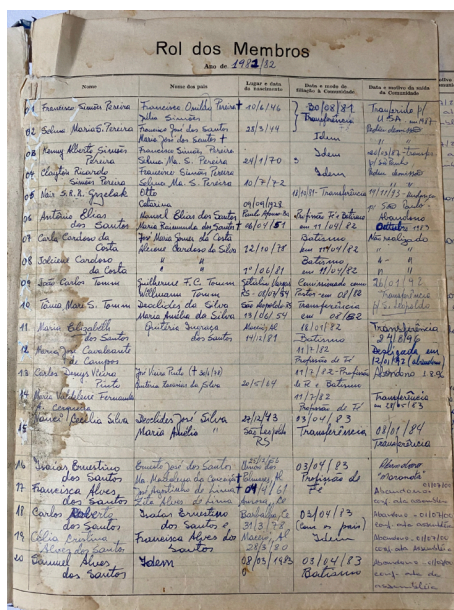
Rio Grande do Sul, foi possível a aquisição legal de um imóvel, localizado na Rua Gazeta de Alagoas, número 04, também no centro de Maceió. O valor investido na época foi de Cr\$ 6.000.000,00 (seis milhões de cruzeiros). Procedendo-se de imediato a reformas no valor de Cr\$ 500.000,00 (quinhentos mil cruzeiros), incluindo compra de cem cadeiras para adequá-la aos cultos. Com a nova sede, a instituição pôde dedicar-se às atividades formais internas, engajando seus membros e simpatizantes, bem como com o público externo, com atividades filantrópicas e sociais.

A comunidade organizada no novo endereço teve como primeiro presidente Francisco das Chagas Simões Pereira, eleito com sua diretoria em 15 de julho de 1983. Os demais membros que faziam parte da administração da igreja eram: Carlos Denys Vieira Pinto (Tesoureiro); Selma Maria Simões Pereira (Secretária) e Maria José Cavalcante (Bibliotecária). A gestão teria duração de dois anos, compreendendo o período de 1983 à 1985. No mesmo ano foi realizada uma votação para a escolha do nome da comunidade. Em 22 de setembro de 1983 a igreja passou a se chamar “Comunidade Cristo Redentor”.

Figuras 6 e 7 - Escritura pública de Compra e Venda do imóvel



Fonte: Acervo da Congregação Cristo Redentor.

Figura 8 - Lista dos fundadores e primeiros membros da comunidade Cristo Redentor.


Nº	Nome	Data de entrada	Data de saída	Outras informações
01	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
02	Salva Maria Pereira	20/08/12		
03	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
04	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
05	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
06	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
07	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
08	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
09	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
10	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
11	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
12	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
13	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
14	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
15	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
16	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
17	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
18	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
19	Francisco Santos Rosa	20/08/12		
20	Francisco Santos Rosa	20/08/12		

Fonte: Acervo do autor

Dessa forma, os anos seguintes marcaram o ápice da atuação da igreja luterana sob os cuidados do então pastor João Carlos Tomm. As crônicas da igreja nos apresentam diversas atividades de evangelização pública, expansão missionária como o aumento de membros, realização de novos batismos, casamentos etc. Não buscamos detalhar minuciosamente os marcos, no entanto, mencionaremos alguns deles, que achamos pertinentes para o escopo desse trabalho.

Durante o desenrolar das diversas reformas na Europa do século XVI, Lutero dedicou sua vida à pregação pública e aos escritos que visavam esclarecer seus posicionamentos sobre os mais diversos assuntos. Sabe-se que o reformador tinha grande apreço pela educação, sendo atribuído a ele e ao pensamento humanista as influências nas formas de se fazer e experienciar a educação. A respeito disso, Lutero afirmava que

[...] o progresso de uma cidade não depende apenas do ajuntamento de grandes tesouros, da construção de grandes muros, de casas

bonitas, de muitos canhões e da fabricação de muitas armas. Muito antes, o melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando ela tem muitas pessoas bem instruídas, muitos cidadãos sensatos, honestos e bem educados. Estes então também podem ajuntar, preservar e usar corretamente riquezas e todo tipo de bens (Lutero, 2000, p. 19).

Essa visão sobre a educação em Lutero inspirou João Carlos Tomm, que organizou em um dos espaços da igreja uma biblioteca e livraria, com o objetivo de arrecadação financeira para a manutenção da missão, e que em 1983 possuía 277 títulos e 288 retiradas.

A preocupação luterana com a educação e a facilitação no compartilhamento e compreensão da doutrina religiosa, fez com que ainda durante sua vida, Lutero tivesse dedicado tempo para a criação de hinos devocionais e litúrgicos. “Esta preocupação está relacionada aos baixos índices de alfabetização na Alemanha do Século XVI, aproximadamente 30% em áreas urbanas e 5% no total (Lindberg, 1996, p. 36 *apud* Oliveira, 2017, p. 2). Dessa forma, Lutero viu na música uma forma de facilitar a transmissão dos ensinamentos. Posteriormente, diversos hinários luteranos foram organizados ao redor do mundo. No Brasil há versões do “Hinário Luterano” e o “Louvai ao Senhor”, ambos utilizados nas liturgias da IELB. Algo que deve ser mencionado é que durante a formação sacerdotal dos ministros da instituição, passam por disciplinas de teoria e prática musical. Em suma, a música tem um grande papel na história da Igreja Luterana.

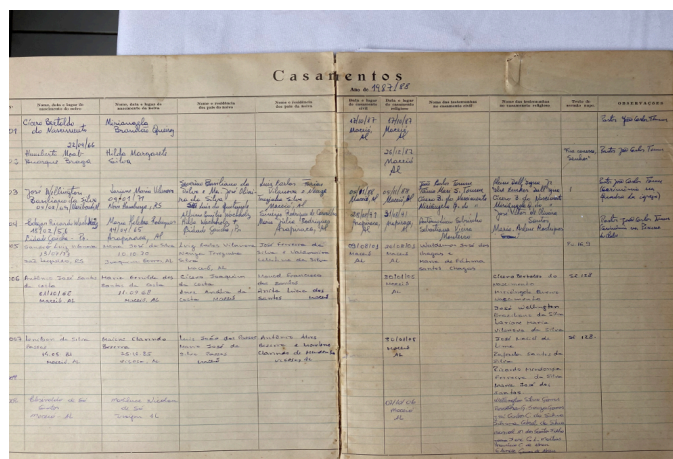
Em 1984, o Departamento de Missões da IELB dedica o primeiro órgão eletrônico da congregação em Maceió. Em 1985, como parte da formação sacerdotal, Paulo Geraldo Souza Pinto, é enviado do Seminário Concórdia de São Paulo como o primeiro estagiário de teologia em Maceió, onde permaneceu até fevereiro do ano seguinte. Em 1986 a missão buscou sua expansão, iniciando suas atividades na chamada “parte alta” da cidade, no Bairro Ouro Preto. No mesmo ano também ocorreu o Primeiro Congresso de Jovens Luteranos do



Distrito Nordeste, em Maceió. Em 1987, começa a funcionar a Creche da Igreja, com cinco crianças, Alex Douglas Ferreira da Silva, Luttiane Kristtinne Miranda Cavalcante, José Elias Cavalcante Neto, Eduardo Jorge Cavalcante da Silva Junior, Carolina Almeida Oliveira e Vitor Almeida Oliveira. Sob cuidados de Maria José de Oliveira, Nanci Cecília Silva e Nanci Cecília Vilanova, todas membras da congregação.

No dia 17 de outubro de 1987, foi celebrado o primeiro casamento luterano de Maceió, do casal Cícero Bertoldo do Nascimento e Miriângela Brandão Queiroz. O segundo casamento da comunidade aconteceu em 1988, entre o casal José Wellington Basiliano da Silva e Lariane Vilanova.

Figura 9 - Registro de casamentos no Livro de Membros da Congregação Cristo



Casamentos									
Nome do Noivo		Nome da Noiva		Data do Casamento		Local do Casamento		Observações	
Cícero Bertoldo do Nascimento	Miriângela Brandão Queiroz	21/10/87	Maceió						
José Wellington Basiliano da Silva	Lariane Vilanova	21/10/88	Maceió						
...	...	...	...	...	...	...	...	...	...

Fonte: Acervo do autor

O registro de óbitos da comunidade menciona que o primeiro falecimento de membro ligado à missão luterana em Alagoas se deu no ano de 1984, na Fazenda e Cerâmica Sacramento, no Passo de Camaragibe. As causas não foram registradas, no entanto, merece ser citado o primeiro óbito infantil ocorrido no ano de 1990, da criança Maria Augusta da Silva, por infecção intestinal.

Figura 10 - Registro de óbitos no Livro de Membros da Congregação Cristo Redentor.

Nº	Nome e residência do falecido	Data e lugar do nascimento	Data e lugar do falecimento e causas	Causa da morte	Nome dos pais e dos testemunhas
001	Maria Aparecida de Moura Rua da Saudade, 11	São José do Rio Preto, SP	21/5/84 Bela Vista, RJ		João Carlos de Lima Alves Maria Claudete de Moura Miguel
02	Maria Jurelia Silva		Maceió, AL 09/01/90	Causa em vigência há 20 anos	Beltrina, Maria, Hugo, Maria, Tânia, Marqueto
03	Maria Augusta da Silva	Canguipara, RJ	08/01/88	Infarto agudo	Antônio Ma. Jurelia de Silva
04	Luizete Moraes Batista	03.12.92 Maceió, AL	Maceió, AL	Suicídio de pulso com faca e veneno	Maria Maria Moraes Batista
05	Arlete Sabina Moraes	03.03.45 Maceió, AL	20.11.02 Maceió, AL	Causa em vigência há 20 anos	Edilson e Neli
06	Vilma Clorise Santos Martins			Problemas de coração	

Fonte: Acervo do autor

João Carlos Tomm ficou pouco mais de 10 anos como pastor da comunidade luterana de Maceió. No final de 1991 recebeu um chamado para atuar em uma congregação em São Leopoldo/RS. No dia 27 de janeiro ele e sua família realizaram a viagem, deixando a igreja sob os cuidados de Wando Volff, que chegou em Maceió na mesma data, juntamente com sua esposa. O novo pastor da comunidade foi instalado oficialmente em 25 de Abril de 1992. Vale mencionar que, após a saída de João Carlos Tomm, a igreja passou por uma série de sucessões de líderes (Wando Wolf, Odil Sonntag, Leandro Hübner). No entanto, cada um destes pastores permaneceu por menos de 2 anos devido às dificuldades de adaptação cultural. Estes períodos foram entrecortados por momentos de vacância, resultando em um enfraquecimento considerável do trabalho. No período compreendido entre 1999 e 2005, a função de liderança pastoral foi desempenhada pelo Pastor Waldyr Hoffmann. Após esse período, o Pastor Luis Cláudio Viana da Silva iniciou seu serviço, porém, devido a problemas de saúde de sua esposa, viu-se obrigado a sair após alguns meses. Márlon Hüther Antunes assumiu a missão entre 2005 e 2012, em seguida José Isael Fortunato da Silva ficou

à frente entre 2013 e 2016. Após um período de 6 meses sem pastor, a comunidade luterana de Maceió recebeu João Carlos Tomm novamente como pastor. Ele seguiu nas atividades pastorais até o final de 2023. No ano de 2024 as atividades pastorais da igreja seguem sob o comando do reverendo Ramon Augusto Pedro.

2 - BREVE HISTÓRICO DAS PRINCIPAIS ATIVIDADES REALIZADAS ENTRE 1992 E 2023

Sob os cuidados de Wando Wolf, uma atividade de destaque se deu com o início da atividade de expansão missionária no bairro Benedito Bentes I, em julho de 1992. Em 1993 ainda houve a tentativa de retomada das atividades na Fazenda Sacramento. No entanto, a iniciativa não obteve sucesso. Em outubro, Wando Wolf recebeu chamado para comunidade em Santa Catarina. A desinstalação ocorreu em 11 de dezembro e no dia 25 o culto de despedida.

Em 28 de janeiro de 1994 chegou à comunidade luterana de Maceió o pastor Odil Sonntag, juntamente com sua família. Ele foi responsável por iniciar as atividades do primeiro coral da igreja, em novembro do mesmo ano, e o primeiro encontro de casais da comunidade. De acordo com o levantamento feito no “Livro de Crônicas”, as atividades realizadas por Odil Sonntag tinham como característica um apelo voltado à vida comunitária interna dos membros da igreja. Leandro Hubner foi o responsável por substituir o pastor Sonntag. Aqui encontra-se a primeira ausência de registros de atividades no livro de crônicas da congregação. Sabe-se, no entanto, que o supracitado sacerdote ficou pouco menos de dois anos sob liderança religiosa da Igreja Luterana de Maceió. Visando preencher essa lacuna foram realizadas tentativas de contato e entrevistas com alguns membros da comunidade, mas todos os que foram consultados tiveram dificuldades em apontar atividades de destaque realizadas durante o período.



Waldyr Hoffmann, que ficou à frente da comunidade luterana de Maceió entre 1999 e 2005, foi responsável pela expansão missionária que deu origem à comunidade luterana *Soli Deo Gloria*, localizada no conjunto Acauã, no bairro Cidade Universitária. O trabalho teve início com 36 membros. Em 2005 ele foi enviado para Recife/PE. Em seguida, Luis Cláudio Viana da Silva assumiu as atividades pastorais da igreja. No entanto, ficou apenas 3 meses à frente da missão, entre março e junho de 2005.

Em agosto de 2005, Márlon Hüther Antunes é recebido em Maceió como o novo pastor da comunidade, tendo sua instalação realizada no mês seguinte. Dentre as atividades realizadas, mencionamos o surgimento da “Cantina Luterana”, um restaurante que funciona no terreno da igreja, administrado por membros da congregação e que auxilia na divulgação instituição e na parte financeira. As atividades realizadas tomaram foco especial na comunidade mais recente, *Soli Deo Gloria*, conforme registro do “Livro de Crônicas”. Semelhantemente, essa comunidade também passou pelos problemas que a igreja do bairro Centro passou em relação à criminalidade. Em junho de 2007 haviam sido furtados pela terceira vez. Em 7 de Abril de 2010, Márlon Hüther Antunes foi comissionado para João Pessoa/PB. A notícia causou comoção na comunidade que enviou carta à IELB solicitando que ele permanecesse em Maceió. O apelo surtiu efeito e ele seguiu na comunidade.

Em 2011 mais uma atividade de expansão missionária foi realizada, e assim, em março aconteceu o início da missão em uma sala de cultos, no bairro Clima Bom, na rua Walter Gomes 52b. Em 2012 as atividades da comunidade *Soli Deo Gloria* foram encerradas. Problemas entre as famílias congregadas, brigas e ações pastorais inválidas, além de dívidas financeiras, foram os motivos que levaram à essa decisão. Sua saída da comunidade se deu em 2013.



José Isael Fortunato da Silva assume a missão luterana em Maceió de novembro de 2013 até julho de 2016. Em termos de fontes históricas materiais esse é o período com a maior ausência delas. Isso se deu pela atuação mais voltada para o uso de tecnologias e a presença em redes sociais para realização de convites, agenda e atividades da igreja, avisos etc. No entanto, de acordo com a investigação realizada, foi possível verificar que nesse período houve o reerguimento da comunidade no Clima Bom, com cultos realizados nos fins de semana, bem como encontros familiares nas localidades nos bairros Serraria, Farol, Village Campestre e Francês, na cidade de Marechal Deodoro/AL. Essas reuniões tinham como objetivo instrução de catequese e estudo bíblico.

Após a saída de José Isael Fortunato da Silva, que se tornou pastor da comunidade de Palmas/TO, os luteranos em alagoas ficaram cerca de 6 meses sem liderança religiosa. Após o período, no início de 2017, João Carlos Tømm, que havia sido o responsável por iniciar a missão na década de 80, retornou para seguir à frente da igreja. Sua atuação no período foi marcada por atuação mais presente nas redes sociais, bem como no reerguimento da igreja localizada no conjunto “Acauã”, também chamada de “Village” pelos membros, localizada no bairro Cidade Universitária. Os últimos meses de suas atividades foram realizados em conjunto com o pastor Paulo Moisés Nerbas. Após 6 anos de atuação, em 2023 anunciou sua demissão pacífica, assumindo seus compromissos à frente da congregação até o mês de dezembro.

Em janeiro de 2024, o pastor Ramon Augusto Pedro, tendo realizado seu primeiro culto em Maceió, no dia 27 do mesmo mês, assumiu oficialmente as atividades pastorais da comunidade, onde segue até o momento em que essa pesquisa foi publicada.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa apresentou uma breve historiografia da Igreja Evangélica Luterana de Maceió. Como mencionado anteriormente, a formação da comunidade se deu inicialmente na capital alagoana, por meio dos esforços da família Simões, e também na cidade Passo do Camaragibe, em uma fazenda de luteranos que residiam no local. Durante os 42 anos de existência a comunidade apresenta uma história de instabilidade, com dificuldades financeiras que são mencionadas desde o final dos anos 80 e que duram até a atualidade. Atribui-se esse problema ao perfil institucional da denominação, pois na IELB não há forte apelo à cobrança de dízimos. Além disso, o “Livro de Membros” apresenta um perfil de membresia bastante fluido, com muitos afastamentos por mudanças de estado ou por discordâncias teológicas. Toda essa instabilidade também é demonstrada na quantidade de sacerdotes que passaram pela comunidade, sendo oito líderes religiosos, totalizando uma média de 5,2 anos de atuação por cada um deles, se não forem contabilizados os momentos em que a comunidade permaneceu sem sacerdotes. Isso se deu por fatores culturais, pois quase todos os pastores eram advindos de regiões do país distantes da realidade cultural nordestina. Essas dificuldades estão relatadas em comunicações e atas da instituição. Um outro fator se dava pela localidade do templo principal, no centro da cidade. Como no terreno também se localiza a casa pastoral, os relatos demonstram que as famílias dos pastores se sentiam isoladas, o que causava um clima depressivo. De qualquer forma, a congregação segue ativa, mesmo com todas as dificuldades encontradas no caminho. Tendo exposto isso, ainda reiteramos a nossa compreensão da impossibilidade de abordar toda as multifaces da história da instituição nesse formato de pesquisa, no entanto, acreditamos que o artigo possa servir para pesquisas mais aprofundadas e desdobramentos sobre o assunto, como



ponto de partida para aprofundamentos acerca da historiografia da Igreja Luterana em Alagoas, também chamada “Terra dos Marechais”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José D'Assunção. História e Historiografia: todas as interações possíveis. In: BARROS, José D'Assunção. (Ed.). **A Historiografia como Fonte Histórica**. 1ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

CORDEIRO, Cecília Siqueira. **Historiografia e história da historiografia: alguns apontamentos**. Trabalho apresentado no XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: Velhos e novos desafios, 27-31 jul. Florianópolis [s.p], 2015.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Etnografia: Saberes e Práticas. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 9, n. 21, p. 1-23, mai./ago. 2008.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GOLDPHIN, Nuno. **A Fotografia como recurso narrativo**: Problemas sobre apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 161-185, jul./set. 1995.

GRAFF, Anselmo Ernesto. **Um pouco de passado, um pouco de presente e um pouco de futuro**. *Igreja Luterana: Revista de Teologia do Seminário Concórdia*, v. 81 n. 2, p. 5-9, jul./dez. 2020.

GURAN, Milton. **Documentação Fotográfica e Pesquisa Científica: Notas e Reflexões**. XII Prêmio Funarte marc Ferrez de Fotografia, Editora [s.n.], 2012.

HELFENSTEIN, Janaína. Kirchenblatt, Sonntagsblatt e Der Lutheraner: a imprensa periódica luterana no Brasil. **Temporalidades – Revista de História**, v. 8, n. 3, p. 95-112, set./dez. 2016.

LUTERO, M. **Catecismo Menor**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

LUTERO, M. **Educação e reforma**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. Coleção Lutero para hoje.





MARK GRANQUIST, 2019. **A rich and varied history:** Four hundred years of Lutherans in North America. Disponível em: <<https://www.livinglutheran.org/2019/01/a-rich-and-varied-history/>>. Acesso em: 16 ago. 2023.

MIGUEL, F. V. C. **A entrevista como instrumento para investigação em pesquisas qualitativas no campo da linguística aplicada.** *Revista Odisseia*, [S. l.], n. 5, p. 1-11, jan./jun. 2010.

OLIVEIRA, Jetro Meira de. **A dupla visão musical de Lutero.** Trabalho apresentado no XXVII Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música, 28 ago -1 set. Campinas, p. 1-8, 2017.

PORTELLA, Rodrigo. **Fé, Cultura e Norma Eclesiástica:** A gênese da Igreja Luterana no Brasil – Organização Popular e Tutela Eclesiástica. *Revista Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 7/8, p. 593-607, jul./ago. 2006.

RENDERS, H. **O uso dos conceitos “seita” e “sectário” no Dicionário Aurélio:** uma investigação sobre sua tendência confessional. *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade*, [S. l.], v. 9, n. 1, 2011.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica.** Tradução Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001.

WIRTH, Lauri Emilio. **Protestantismo brasileiro de rito luterano.** *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 68-77, 2005.

WOLFGANG SPLITTER, 2015. **Lutherans.** Disponível em: <<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0172.xml>>. Acesso em: 16 ago. 2023.

ZEFERINO, Jefferson. **Implicações éticas do batismo a partir de uma visão luterana.** *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v. 42, p. 33-45, set./dez. 2016.

ZYLBERSZTAJN, Joana. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988.** 2012. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 04/06/2024 ACEITO EM: 29/06/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O VAZIO INFINITO E O DIVERTISSEMENT EM BLAISE PASCAL

The infinite void and divertissement in Blaise Pascal

Francisco Sérgio Bertoldo do Nascimento¹

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v9i1.175>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4263798507450682>

RESUMO: O presente artigo seguirá o método de revisão bibliográfica sobre a temática filosófica pascaliana do vazio infinito e do *divertissement*, presente na *Lettre* e nos Pensamentos. Ao sentir-se abandonado por seu objeto infinito (Deus), o ser humano busca sem êxito preencher o seu vazio infinito por meio de objetos finitos, ou seja, pela busca constante do *divertissement*. O vazio infinito e o *divertissement* em Blaise Pascal, tão presentes em nossas vidas, são consequências do completo abandono de Deus, isto é, do próprio objeto infinito. Por esta razão, ao sentir-se abandonado por seu objeto infinito, o ser humano passa a buscar incansavelmente, de forma consciente ou não, satisfazer o seu vazio infinito por meio de objetos finitos. Diante desse desejo de preenchimento do seu vazio infinito, o homem lança-se no *divertissement*, conceito que, em síntese, denota as manobras que ele usa para desviar o pensamento das suas misérias existenciais e das suas múltiplas insuficiências a fim de esconder e não encarar seus constantes fracassos. Em Pensamentos, Pascal procura demonstrar que o homem, em todos os tempos, envolveu-se num emaranhado infinito de afazeres diários que o tornou distraído, desviando-o do que é realmente importante, sua quietude e seus momentos de autorreflexão. Portanto, este artigo visa contribuir para entender o pensamento de Blaise Pascal acerca do grande drama existencial do homem em sua busca constante de alívio ao fardo das misérias da sua existência e apontar caminhos de retorno ao objeto infinito, Deus, único capaz de preencher o vazio infinito.

Palavras-chave: vazio infinito; objeto infinito; *divertissement*; Pascal.

ABSTRACT: This article will follow the method of bibliographical review on the Pascalian philosophical theme of infinite emptiness and divertissement, present in *Lettre et Pensées*. When feeling abandoned by his infinite object (God), the human being unsuccessfully seeks to fill his infinite emptiness through finite objects, that is, through the constant search for divertissement. The infinite emptiness and divertissement in Blaise Pascal, so present in our lives, are consequences of the complete abandonment of God, that is, of the infinite object itself. For this reason, when feeling abandoned by his infinite object, the human being begins to tirelessly seek, consciously or not, to

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG); Pós-graduado em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pela Universidade Candido Mendes (UCM); Pós-graduado em Neurociências, Filosofia e Linguagem pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo (FAMEESP); Licenciado em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); Licenciado em Filosofia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI); Professor EBTT do Instituto Federal do Ceará (IFCE – Campus Cedro); E-mail: sergio.bertoldo@ifce.edu.br.

satisfy his infinite emptiness through finite objects. Faced with this desire to fill his infinite emptiness, man launches himself into *divertissement*, a concept that, in short, denotes the maneuvers he uses to divert his thoughts from his existential miseries and his multiple insufficiencies in order to hide and do not face his constant failures. In *Thoughts*, Pascal seeks to demonstrate that man, at all times, has been involved in an infinite tangle of daily tasks that have distracted him, diverting him from what is truly important, his stillness and his moments of self-reflection. Therefore, this article aims to contribute to understanding Blaise Pascal's thought about the great existential drama of man in his constant search for relief from the burden of the miseries of his existence and to point out ways of returning to the infinite object, God, the only one capable of filling the infinite void.

Keywords: Infinite void; Infinite object; *Divertissement*; Pascal.

INTRODUÇÃO

A temática pascaliana do vazio infinito e do *divertissement*, tão presente na vida humana, aparece nos *Pensamentos*. Pascal afirma “(...) porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo” (Pascal, 2015, p. 83). Este conceito de vazio infinito aparece na *Lettre* (Pascal, 1963i, p. 275-79) de 17 de outubro de 1651 e passa a ser traduzido nos *Pensamentos* como abismo infinito. Segundo Martins (2017, p. 211), há uma ligação indiscutível entre os dois termos, pois tanto o vazio infinito quanto o abismo infinito são figuras do completo abandono de Deus, isto é, o próprio objeto infinito. Por esta razão, ao sentir-se abandonado por seu objeto infinito, o homem passa a buscar incansavelmente, de forma consciente ou não, satisfazer o seu vazio infinito por meio de objetos finitos.

Diante desse desejo de preenchimento do seu vazio infinito, o homem lança-se no *divertissement*, conceito que, em síntese, evidencia as manobras que o ser humano usa para desviar o pensamento das suas misérias existenciais e das suas múltiplas “insuficiências”² para se esconder e não encarar seus constantes fracassos. Oitica (2018, p. 9) afirma que Pascal procura demonstrar que o homem, em todas as épocas, envolveu-se num emaranhado infinito de afazeres diários que o distraiu, desviando-o do que era realmente importante e dissuadindo-o da sua quietude e de seus momentos de reflexão a sós. Pensar o vazio infinito



e a permanente busca do *divertissement* é de capital relevância para entender a atitude do homem ao lidar com seu vazio existencial por meio de objetos finitos e transitórios.

Partindo desse pressuposto procurar-se-á mostrar que ninguém está imune aos incessantes “assédios” do *divertissement*, mas, mesmo assim, é possível ao homem experienciar momentos felizes ao conviver com o constante dilema do vazio infinito em si. Outro aspecto a ser mensurado é a compreensão do drama existencial como consequência do ser humano tentar, a todo custo, aliviar o fardo das misérias da sua existência e, por fim, entender que só o retorno aos caminhos do objeto infinito, único capaz de preencher o vazio infinito do homem, poderá salvaguardá-lo da necessidade de não se entregar desesperadamente às misérias do *divertissement* como tentativas ilusórias para suavizar as dores e o vazio da vida.

A pertinência do estudo dar-se pela promoção do debate filosófico em torno de uma temática que merece toda a atenção nos dias atuais, pois a sensação de vazio infinito é inerente ao ser humano e ninguém encontra-se inatingível ao efeito anestésico da existência do *divertissement* e do vazio infinito em sua tentativa incansável de fuga e de busca constante para aplacar o fardo das misérias da existência. Por isso, acredita-se na necessidade de uma postura responsável e sensata que o homem deve adotar ao lidar com as suas misérias para não se entregar irrefletidamente na busca da felicidade que advém meramente do prazer proporcionado pelo divertimento sem ser capaz de pensar no que faz e também nas consequências que isso pode lhe suscitar para o futuro.

1 - CONCEITO DE VAZIO INFINITO E DIVERTISSEMENT NOS TEXTOS PASCALIANOS

Os manuscritos pascalianos que foram organizados após a sua morte receberam o nome de Pensamentos. A coletânea desses textos são constituídos



de diversos fragmentos que versam sobre os mais variados temas e não seguem uma concatenação precisa. Este trabalho orienta-se a partir de alguns fragmentos [Laf 132; Laf 133; Laf 134; Laf 136; Laf 137; Laf 138; Laf 139; Laf 148; Laf 414].² Tais fragmentos sintetizam o corpo temático e serão analisados com a finalidade de fundamentar teoricamente sobre o vazio infinito e o *divertissement*.

Para início, segue-se o fragmento Laf 132:

Divertimento.

Se o homem fosse feliz, tanto mais o seria quanto menos se divertisse, como os santos e Deus. Sim; mas não é estar feliz poder alegrar-se pelo divertimento? – Não, porque ele vem de outra parte e de fora; e assim é dependente e, por toda parte, sujeito a ser perturbado por mil acidentes que fazem as aflições inevitáveis. (Pascal, 2015, p. 75)

O fragmento acima salienta que se o homem fosse realmente feliz jamais buscaria as ilusões do *divertissement*, pois elas provêm de fora e são susceptíveis às mais diversas contingências da vida. Segundo Pondé, Pascal utiliza no fragmento acima a palavra *félicité* com uma forte conotação de felicidade como beatitude, isto é, em que o caráter espiritual da condição prazerosa é mais importante do que o corporal ou sensitivo (2014, p. 226). Esse fragmento já anuncia a insuficiência do ser humano no seu projeto de ser feliz. Nos Pensamentos, Pascal (2015, p. 83) chega a defender a tese de que em um tempo pretérito o homem gozou de uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio do total vazio que ele tenta inutilmente preencher com tudo aquilo que o cerca. O homem pós-lapsariano³ encontra-se em uma condição de mísero mortal, destituído da capacidade de ser feliz e fadado à tristeza e à morte.

² Laf refere-se à edição de Louis Lafuma de 1963. Neste trabalho será utilizado o sistema clássico de citação nos estudos pascalianos com relação aos Pensamentos, por exemplo, Laf 132; Laf 136.

³ A ideia de homem pós-lapsariano refere-se à condição humana após a queda no pecado.





Para Martins (2017, p. 277), o homem sem Deus leva uma vida de vazio infinito insuportável para si, pois este ser de amor infinito não consegue se ajustar aos objetos amáveis finitos e isto faz com ele viva uma vida de fracasso, pesadelo, padecimento, inquietação, agonia, pesar, tortura, desolação, tristeza, tédio e sofrimento.

Nos textos pascalianos fica evidente a busca incansável do homem em ser feliz e para isso ele lança-se nos mais diversos divertimentos. Só que essa atitude reacende o seu vazio infinito de forma reptícia a ponto de ele desconsiderar que todo e qualquer divertimento advém de fontes externas e depende de vários fatores e perturbações inevitáveis.

1.1 - O VAZIO INFINITO

Vazio infinito, *divertissement*, misérias humanas, felicidade, infelicidade, finitude humana etc. são temas recorrentes quando se estuda o vazio infinito e o *divertissement* nos textos pascalianos, mas o que afinal é esse vazio infinito nos fragmentos pascalianos? É preciso considerar que Pascal afirma que há um abismo infinito que jaz no homem e que só poderá ser preenchido se o ser humano se apropriar do seu objeto infinito (Deus).

Na *Lettre* de 1651, Pascal escreve a sua irmã após a morte do pai e afirma:

Depois, chegando o pecado, o homem perdeu o primeiro de seus amores, e o amor por si mesmo ficou sozinho nesta grande alma capaz de um amor infinito, este amor-próprio se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus deixou; e assim o homem se ama unicamente, e todas as coisas em relação a si, isto é, infinitamente. (Pascal, 1963, p. 277).

Ao se analisar o excerto da *Lettre* acima, pode-se chegar à seguinte conclusão: a) ao pecar o homem perdeu seu objeto infinito a quem ele dedicava todo o seu amor infinito; b) a queda do homem faz com que Deus o abandone, fazendo

o homem cair em amor-próprio; c) então o homem passa a amar infinitamente a si mesmo sem seu objeto infinito, caindo em um horizonte de vazio infinito. O vazio infinito deixado por Deus no homem faz o ser humano desviar o foco do seu próprio vazio e se lançar nas misérias do *divertissement*.

Pascal (2015, p. 83) chega ainda afirmar que só Deus é o verdadeiro bem do ser humano e desde que o homem o abandonou jamais conseguiu encontrar na natureza alguma coisa capaz de ocupar o seu lugar. Após o seu lapso em relação ao seu objeto infinito, o ser humano torna-se um ser de carência e insuficiência, pois nada consegue mais satisfazê-lo. Toda essa ideia pascaliana advém da forte influência de Santo Agostinho, pois para o Bispo de Hipona o vazio não é apenas a ausência de matéria, mas uma realidade ontológica que permeia toda a existência. Agostinho vê o vazio como uma condição fundamental da criação, algo que precede e dá origem a todo o ser.

Essa visão do vazio como algo essencial, e não apenas como uma ausência, é uma das contribuições mais importantes de Agostinho para a filosofia e teologia. Ele argumenta que o vazio é a própria matéria-prima da existência, o espaço em que Deus cria e manifesta sua presença. Explorar essa noção de vazio é crucial para compreender a totalidade da obra agostiniana e sua influência duradoura no pensamento ocidental.

Agostinho entendia que a natureza humana é marcada por uma insatisfação inerente, um desejo que nunca se aquieta completamente. Por mais que o homem tente se saciar com os prazeres e bens deste mundo, o *divertissement* pascaliano, ele sempre se sente incompleto, algo falta. É nessa lacuna, nesse vazio que só Deus pode preencher o ser humano para que este encontre a plenitude tão almejada.



Essa busca pela completude é, portanto, um eixo central no pensamento agostiniano. Ela reflete a natureza humana e sua condição de criatura que aspira a transcendência, a comunhão com o Criador. Somente quando o homem encontra seu repouso em Deus, quando se entrega à graça divina, é que pode experimentar a verdadeira plenitude e a paz interior que tanto deseja.

Na visão de Santo Agostinho, a fé desempenha um papel fundamental na compreensão do vazio existencial que permeia a condição humana. Segundo ele, o ser humano, consciente de sua finitude e limitação, busca preencher esse vazio com a crença em um Deus transcendente, cuja infinitude e perfeição oferecem a promessa de plenitude e redenção.

O conceito do vazio infinito em Santo Agostinho possui profundas implicações éticas e existenciais para a compreensão da condição humana. Ao reconhecer a finitude do ser e a constante busca por plenitude, o filósofo nos convida a refletir sobre o papel da fé e da transcendência na superação dessa lacuna fundamental. A inquietude da alma, causada pela percepção desse vazio inerente, torna-se o motor que impulsiona o indivíduo a buscar respostas para suas angústias existenciais.

Nesse sentido, a ética agostiniana se fundamenta na relação dialética entre Deus e o homem, onde a fé surge como a chave para acessar a verdadeira realidade, para além do mundo fenomênico. O desejo de transcendência torna-se, assim, um imperativo moral, pois é apenas por meio dessa conexão com o divino que o ser humano pode encontrar a plenitude e a paz que tanto anseia. Esse processo, no entanto, é marcado por uma permanente tensão entre a finitude do indivíduo e a infinitude do Criador, exigindo constante esforço e humildade na jornada rumo à salvação.



Pondé (2014, p. 76, 78) afirma que ao tomar para si a visão agostiniana da queda, Pascal condena necessariamente qualquer ideia de suficiência humana por ser uma repetição da queda adâmica, pois a natureza caída e o estado de carência humano apontam para uma interessante forma de o homem viver seu componente sobrenatural, que é a de um drama psicológico. A entrada em cena desse componente implica um estado constante de tensão e desconforto ao nível dos afetos do homem em relação à sua existência mundana.

Para Pascal o homem não é capaz de alterar a qualidade de seu estado de insuficiência, porque vive em concupiscência. Daí a necessidade de *divertissement*, como ideia de movimento, só que um movimento estéril e repetitivo. Um dinamismo que só produz ruídos. Deste modo, Pascal reconhece o movimento humano como uma tentativa de aplacar seu vazio infinito, mas não o percebe como algo que possa alterar qualitativamente a condição de miséria e angústia em que o homem está mergulhado.

Sendo assim, o homem passa a viver sem seu objeto infinito e enfrenta as aflições do vazio infinito em si, levando uma vida de inconstância em que nada será suficiente para preenchê-lo. Desta condição miserável o homem mendigará as mais diversas atividades da vida como forma de acalantar o seu vazio, mas perceberá que nada o sacia. A fatalidade humana será cair em um profundo abismo de ansiedade, de tristeza e de solidão, que culminará em tédio. Este tédio levará o ser humano a mergulhar em outras misérias do *divertissement*, sempre e mais, inquietando-o pela constante busca de uma satisfação plena que jamais será alcançada. Isto reflete a “marca do nada” que o homem traz dentro de si e que se revela no traço do vazio tão insuportável ao homem. E por trazer esse vazio profundo dentro de si, o homem passa a criar “eus imaginários” para preenchê-lo, pois o que ele mais quer é ser estimado e admirado para que assim possa se livrar da visão de um eu insuficiente e vazio. Esse eu o engana diante do seu



vazio e produz, ao mesmo tempo, tédio e inquietude. A vida torna-se insuportável para o homem quando se encontra em um estado de repouso, pois nesta condição ele sente seu nada, sua finitude, sua incapacidade, sua alienação, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência e seu completo vazio. Está sensação de vazio enche a alma de tédio e leva o homem a viver insatisfeito, enjoado, atormentado, inquieto e angustiado.

A inquietação é sintoma revelador de um vazio existencial. Este vazio existente no coração do homem denota uma ausência de sentido. Uma experiência que brota da insatisfação diante da própria vida. Um vazio que é percebido a todo momento, ainda que de forma inconsciente, nas atitudes do homem.

O vazio existencial que envolve o homem nada mais revela do que a busca desesperada de fugir das futilidades dos fins que o persegue para sanar a sua inquietude. Esses fins empreendidos pelo homem denuncia o grande baile de simulacros para esconder as suas misérias e não dar conta da razão da sua tristeza. Este enjoo, no entanto, possui uma causa muito real, a saber, “consiste na infelicidade natural de nossa condição frágil e mortal, e tão miserável que nada pode consolar quando a consideramos de perto” (Pascal, 2014, p.76). Esse enjoo é inerente a todo homem que vive e constrói a sua própria história, pois somos seres limitados pelo tempo e pelo espaço e percebemos a todo instante a nossa finitude e incapacidade. Daí o sentir-se pequeno, frágil e impotente diante da morte. E esta é a causa do contínuo vazio e agitar-se do homem.

O homem é um ser de crise, de altos e baixos e sempre em busca de sentido para tudo aquilo que faz. A centelha divina soprada no homem faz com ele sempre almeje o sonho de eternidade, inquietando-o com o pensamento de finitude e morte que o atormenta. O vazio que irrompe dentro do homem faz com que ele reflita sobre o seu completo abandono como ser insuficiente na sua relação de cisão e de abandono com o seu objeto infinito.



Mas, diante de tudo isso, o que o homem mais anseia é a verdadeira felicidade, desejo constante de todo ser humano. E não há nenhum problema na busca da felicidade, por isso Pascal chega a dizer que até mesmo o suicida deseja a felicidade mesmo que seja pela própria morte. O que o homem mais quer é sanar a sua dor, preencher o seu vazio, ser feliz não importando qual preço precise pagar, desde que todo seu esforço seja recompensado por momentos de alívio para não pensar em si e em suas misérias.

Sabe-se que quem sente que sua vida não tem sentido, não apenas é infeliz senão também pouco capaz de viver. Por isso, para a antropologia pascaliana, o ser humano precisa se integrar novamente à felicidade perdida – seu objeto infinito. Para isso o homem deve reencontrar o sentido para sua existência, caso contrário, ele será invadido por um sentimento de vazio, de absurdo ou de falta de sentido cada vez mais difuso.

O vazio que solapa o ser humano é marca de sua insuficiência, uma mecânica que gera o próprio esvaziamento espiritual, angústia e apatia. A sensação de vazio sempre estará presente na vida do ser humano, porque ele é um ser de desejos insaciáveis. Está sempre se esvaziando na posse dos desejos alcançados em uma dinâmica de movimento incansável.

1.2 - O DIVERTISSEMENT (DIVERTIMENTO)

De modo genérico, o termo *divertissement* (divertimento), remete à ideia de diversão, entretenimento, relacionado a qualquer atividade prazerosa que vise à busca pela felicidade. Mas para Pascal o *divertissement* é tudo o que faz com que o homem evite pensar em si mesmo, ou seja, na sua condição miserável de completo abandono do seu objeto infinito. O divertimento pascaliano evoca toda e qualquer ocupação, pouco importando qual seja ela, desde que roube o tempo do ser humano e faça com que ele não pense em si e nas suas misérias.





Nos textos pascalianos, o *divertissement* aponta para tudo aquilo que distrai e aliena o homem de si mesmo e o distancia do seu bem maior – Deus. Nesse afã o homem lança-se na mais frenética busca do divertimento para desviar sua atenção daquilo que é essencial e não passar a pensar na sua finitude e insuficiência⁴, o que, na verdade, é demasiado insuportável e triste.

Pondé (2014, p. 235, 236) ao comentar a visão pascaliana referente ao *divertissement* afirma que o divertimento é a tentativa do homem se ocupar com coisas sem valor real. É a miséria em movimento. Na prática, ainda segundo o comentarista, o divertimento em Pascal é uma economia espiritual que visa afastar o homem da sua própria consciência existencial. O *divertissement* é a constatação da condição do homem frente a um sistema de alienação contra a percepção profunda da insuficiência como miséria. Ao perceber-se insuficiente, o homem sente a vida um fardo insuportável e a partir dessa constatação percebe a sua real necessidade de alienação em relação a si mesmo. A dinâmica do homem envolvido nas misérias do *divertissement* faz com que ele se envolva em uma dinâmica estéril e repetitiva que o faz produzir apenas ruídos incapazes de mudar a sua condição humana.

Pondé ainda afirma:

Pascal perceberá que a vivência da insuficiência na miséria é para o homem algo de absolutamente insuportável. A constatação pascaliana da necessidade vital da alienação em relação a si mesmo representa um dos momentos mais radicais de sua visão do homem e da inviabilidade deste como um sistema ordenado de faculdades, afetos, desejos e funções. (2014, p. 236).

⁴ Segundo Pondé (2021, p. 16, 17), nos textos pascalianos o termo “insuficiência” refere-se ao homem na sua condição humana após a queda adâmica, ou seja, um homem que depende, em qualquer situação, do auxílio exterior de Deus. O homem é de algum modo “invadido” – ou preenchido – pela necessidade, presença e substância de Deus. E mais, o homem necessita de Deus para qualquer que seja o seu destino. Não há qualquer possibilidade de existência apartada de uma estreita relação com o Sobrenatural. Essa é a insuficiência geral no homem: a natureza pura não é seu lar.

O termo *divertissement* ficou cunhado pelos intérpretes pascalianos como a tentativa de distração ou fuga de si mesmo, mesmo que inconsciente, através dos mais diversos afazeres da vida, desde as mais simples ações do cotidiano às mais complexas atividades humanas. Por esta razão, Pascal em Laf 414 (2015, p. 157) reitera várias vezes que a diversão é a maior de todas as nossas misérias, mas sem ela, nosso mal necessário, nenhum ser humano conseguiria encontrar momentos de felicidade. Sem a diversão seríamos seres entediados, muito embora ela nos conduza à morte sem pensarmos nela. Vale salientar que não é o lazer ou a distração em si mesma que ocupa o pensamento pascaliano, mas as mais variadas ações humanas, agradáveis ou não, que de alguma forma transporte o sujeito para outra coisa que não seja refletir sobre si mesmo. Pondé (2021, p. 63) afirma que tudo na vida é *divertissement*. Leis, cultura, tudo o que possamos imaginar. O divertimento está presente em tudo o que se venha a fazer na vida, ou seja, escrever um trabalho de conclusão de curso, sair para passear, beber, jogar etc. O *divertissement* é inevitável e universal, pois abrange todas as áreas da vida. É uma miragem que nos convida a seguir em frente, que nos alucina e nos aliena de nós mesmos. É o desespero da fuga. É também um sofrimento: o desejo como calvário. É a variação infinita em uma cadeia de objetos que, no limite, alimenta-se da frivolidade humana, banalizando o desejo, conceito que por si mesmo traz a ideia de efemeridade e transitoriedade.

No drama da inevitabilidade do *divertissement*, Pondé (2014, p. 239) ainda alude ao fato de vivermos em um mundo marcado pelo lazer em escala industrial, no qual se busca no vazio da imanência de um homem banal uma variação infinita que visa sofisticar a deriva na cadeia de alienação (*divertissement*) pela via da superabundância (industrial) dos objetos que divertem. Desta forma, o fenômeno do *divertissement* envolve o homem de tal forma que ele não consegue constatar que está completamente envolvido nele.



Pascal em Laf 136 faz algumas declarações que merecem ser consideradas:

Divertimento.

Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc., repeti com frequência que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto. Um homem que possui bens suficientes para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia para ir pelo mar ou ao banco de uma praça; não se pagaria tão caro por uma patente no exército a não ser que se achasse insuportável não sair da cidade, e não se buscam as conversações e os divertimentos dos jogos a não ser que não se tenha prazer em ficar em casa. Etc.

Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto [...] (2015, p. 76).

Este é um dos fragmentos mais longos sobre o *divertissement* e nele Pascal faz uma série de comentários relevantes. O nosso autor afirma que as diversas agitações humanas só geram dissabores, desavenças, paixões, ações maldosas etc. Também diz que a infelicidade do homem provém de não saber ficar quieto em seu quarto. Condição essa imprescindível para se alcançar a felicidade, pois permitiria ao homem ponderar com mais calma. Mas, lamentavelmente, o homem não é afeito ao repouso (descanso/reflexão) por ser insaciável e de constantes buscas e desejos. Ele está mais para a agitação do que para o repouso. Para Pascal, tomar o repouso como realmente aquilo que gera felicidade é desconhecer a natureza humana, pois o homem é incapaz de repousar. Ele está sempre em uma busca constante de inquietações que escondem o fundo negro do real. Na realidade, o homem está sempre em busca de tumulto, pois isso revela a desordem que ele é. O pavor da angústia é maior do que o desejo de felicidade. A dinâmica do mundo em que vivemos é de fuga do desespero, pois um mundo do repouso é um mundo de angústia e tédio, inviável empiricamente. No fragmento,



Pascal ainda aponta para a causa dos infortúnios dos homens que consiste na sua condição infeliz de ser fraco e mortal. Chega a citar a realeza como a mesma bela posição do mundo, mas, ao mesmo tempo, a mais miserável, pois precisa constantemente estar em divertimento para não refletir sobre aquilo que é e venha a se sentir infeliz. Mais à frente, no Laf 137, Pascal (2015, p. 78) pergunta por que não é bom deixar o rei a sós para em seguida responder dizendo que é para o rei não pensar em si mesmo e perceber as suas reais misérias. Lamentavelmente o homem deveria ter consciência da verdadeira razão de sua busca de *divertissement*, isto é, saber que ela é uma chave para a compreensão de sua vida espiritual profunda na miséria, mas ele prefere antes alienar-se.

Ainda no Laf 136, segundo Pascal, o homem é um ser de insuficiência e cheio de contradições, pois chega a ser tão infeliz que mesmo na ausência do tédio sente-se entediado e, ao mesmo tempo, é tão leviano que qualquer distração tira-o das mil causas essenciais do seu tédio. O fragmento [Laf 136] demonstra que o objetivo de todas as distrações a que o homem se submete diante dos seus pares é para gabar-se e ser elogiado como douto, criando para si uma cilada de suposta felicidade para distraí-lo de suas misérias e não pensar em si. Ao buscar tal estima, o homem sinaliza sua situação evidente de angústia por falta do objeto buscado. É uma espécie de insuficiência psicológica, por uma falta não preenchida. Mas o filósofo não se coloca contra o divertimento e muito menos propõe o fim da diversão, pois chega a afirmar que o divertimento produz alegria e espanta a tristeza. O que o pensador deixa claro é a censura de combate à ilusão de que o *divertissement* é capaz de proporcionar a felicidade verdadeira, pois a diversão, fato incontestável, jamais o poderá fazer.



1.3 - O FRACASSO DE SI COMO CONSEQUÊNCIA DO VAZIO INFINITO

Em suma, na visão pascaliana, o fracasso humano reside no fato de o homem viver em um tormento obsessivo na tentativa de preencher o seu vazio infinito como consequência da sua condição de caído e de alienado do seu objeto infinito. Tudo que jaz agora no coração do homem é um vazio infinito, fruto da precariedade do abandono de Deus. Ao homem cabe-lhe o tédio na sua condição finita e insignificante. Martins (2017, p. 277) afirma que o homem é movido para as mais diversas formas de *divertissement* quando sente em seu âmago a ausência do objeto infinito capaz de lhe conferir resiliência para suportar as agruras da vida. O intérprete pascaliano ainda afirma que o homem torna-se insuportável para si mesmo sem Deus, a ponto de não conseguir se ajustar aos objetos amáveis disponíveis. Para Pascal, o homem só conseguirá considerar a si mesmo e perceber o seu vazio infinito por meio do Cristo Mediador, o único capaz de reestabelecer o seu estado pré-lapsariano.

O fracasso de si como consequência do vazio é gerado pela distância infinita entre Deus e o ser humano, ou seja, há um vazio infinito dentro do homem que só Deus, objeto infinito, poderá preenchê-lo. O homem vive em um drama existencial de padecimento e falta incontornável. Na *Lettre*, Pascal diz que só o Cristo Mediador será capaz de preencher o vazio infinito do homem, pois somente o Cristo tem essa prerrogativa de, como objeto infinito, reestabelecer o elo perdido entre Deus e o homem. Para Pascal, ou o homem volta-se para o seu objeto infinito ou estará fadado a viver na completa miséria e fracasso de si mesmo. Só os que reconhecem o Cristo são capazes de descobrir a própria miséria sem cair em desespero, pois há a esperança de um Mediador/Redentor.



Caso o homem não se volte para seu objeto infinito estará condenado a recorrer sempre e necessariamente às misérias do *divertissement*. Por isso, Pascal afirma:

Miséria.

A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar incansavelmente à morte. (Pascal, 2015, p. 157).

Para Pascal, não ser capaz de tomar consciência da miséria é indício evidente de nossa miséria. Mas não parece certo explicitar a hipótese a partir do fragmento pascaliano que Pascal seja contrário ao divertimento. Pelo contrário, ele afirma que deve-se buscar algo “mais sólido”.

Sem a diversão o homem é um ser entediado e conduzido à própria morte sem nunca ter pensado nela. Oittica (2025, p. 87) descreve que o mecanismo do *divertissement* impede o homem de sondar-se, de constatar a sua insuficiência e, conseqüentemente, de buscar um meio eficaz para sair de tal condição. A autora ainda diz que o *divertissement* impede qualquer possibilidade do homem pensar em si mesmo, colocando-o numa condição de alienação e de fracasso diante da consciência de si mesmo. É necessário encontrar-se consigo mesmo, mas é justamente isso o que o divertimento não proporciona ao ser humano. Por isso o homem passa a viver uma vida estranha a si mesmo, evitando o autoconhecimento, os conflitos interiores e a resposta a grande pergunta: *quem sou eu?* Divertimento sem autoconhecimento é alienação e esquecimento de si. Não pensar em si equivale a renunciar à própria identidade e refugiar-se nas falácias do *divertissement*.



1.4 - O OBJETO INFINITO COMO ÚNICA SAÍDA PARA O VAZIO INFINITO

Considerando todo o contexto dos seus escritos em torno do *divertissement*, Pascal em Laf 148 analisa:

Que o homem sem a fé não pode conhecer o verdadeiro bem, nem a justiça. Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção, por mais diferentes que sejam os meios empregados. Todos tendem para esse fim. O que faz com que uns vão para a guerra e que outros não vão é esse mesmo desejo que está em ambos acompanhado de diferentes visões. A vontade nunca faz o menor movimento que não seja em direção desse objetivo. É o motivo de todas as ações de todos os homens, até daqueles que vão se enforcar.[...]

Uma prova tão longa, tão contínua e tão uniforme deveria por certo nos convencer de nossa impotência para chegar ao bem por nossos próprios esforços. Mas o exemplo pouco nos instrui. Ele nunca é tão perfeitamente semelhante que não haja alguma delicada diferença e é por isso que nós esperamos que nossa expectativa não seja frustrada nesta ocasião como na outra, e assim, como o presente nunca nos satisfaz, a experiência nos engana e, de desgraça em desgraça, leva-nos até a morte, que é seu arremate eterno.

Que nos brada pois essa avidez e essa impotência senão que houve outrora no homem uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, mas que são todas incapazes de fazê-lo porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo?

Só ele é o seu verdadeiro bem. E desde que o abandonou, é uma coisa estranha que nada exista na natureza que seja capaz de ocupar o seu lugar [...] (2015, p. 82-83).

Para Pascal não há saída para o homem a não ser reconhecer-se impotente para se chegar ao verdadeiro bem por seus próprios esforços. O argumento pascaliano é de que Deus só considera o homem pelo Mediador Jesus Cristo, não devendo o homem olhar para si mesmo ou qual quer outro ser humano. Pascal exclui qualquer ideia de o homem considerar a si mesmo e aos outros sem a justa mediação do Cristo, pois Deus só há de considerar os homens por meio de Jesus Cristo, ou seja, olhar para si ou para outros sem o Cristo é romper





qualquer possibilidade de mediação. Sem tal mediação o homem está sujeito a viver condenado e perecer na infelicidade de uma vida mortal, pois Cristo é pedra angular que preenche o vazio infinito do homem sem Deus.

Deus é o verdadeiro bem e nada poderá ocupar o seu lugar. O homem perdeu a sua verdadeira felicidade, restando-lhe apenas este vazio infinito. Neste fragmento, Pascal aponta quatro conclusões diante das expectativas criadas pelo próprio homem na busca do verdadeiro bem: 1) o presente nunca satisfaz; 2) a experiência nos engana; 3) vivemos de desgraça em desgraça; 4) a morte é o nosso desfecho eterno.

O homem sem Deus tenta encontrar saída para os seus problemas por meio do *divertissement*, contudo ele precisa fazer o enfrentamento dessa atitude evasiva posicionando-se. Ou trilha a senda do autoengano, muitas vezes vista como eficaz, mas que se revela contrária quando vivenciada, ou deposita toda a sua esperança no Cristo Mediador — objeto infinito e elo entre Deus e a humanidade — ainda que o fruto de tal experiência se dê no futuro, a partir de uma perspectiva religiosa.

Pascal demonstra que o homem só conseguirá sair da opressão do *divertissement* se buscar o seu objeto infinito e não se furtar de pensar em si e nas contradições da sua existência. Para o pensador, Deus é a essência do homem e este só poderá conhecer-se plenamente por meio do Cristo Mediador. O filósofo aponta Deus, somente Deus, como descanso, lenitivo e salvaguarda para o vazio existencial humano.

A queda adâmica gerou uma distância infinita entre Deus e os homens a tal ponto de provocar um vazio infinito do tamanho do próprio Deus. As tentativas do homem em se envolver nas misérias do *divertissement* se mostram incapazes de preencher o vazio infinito que se instalou no âmago do ser humano, pois os

subterfúgios do *divertissement* são finitos e não atendem ao vazio infinito que lhe habita. As evasivas em que o homem mergulha para resolver este vazio infinito são desproporcionais quando comparadas à grandeza do objeto infinito, único suficiente para preencher esse vazio infinito do homem.

Só e somente só o Cristo Mediador poderá resolver esse vazio infinito do homem sem Deus. Ele é o único ser capaz de restabelecer a ligação rompida entre Deus e o homem. Ao consideramos a existência desse vazio infinito que rompeu a relação homem-Deus, percebe-se de imediato a impossibilidade de qualquer objeto humano possuir as prerrogativas necessárias e equivalentes para ser aceito por Deus como suficiente e perfeito mecanismo de ligação entre Ele e o ser humano, pois só o Cristo Mediador atende, segundo Pascal, os atributos confiáveis e necessários exigidos pelo Deus Criador.

Mas não se deve pensar que Pascal se remete tão somente ao campo espiritual, pois o que o pensador busca é provocar a reflexão no ser humano para que este pense em si mesmo e não caia na tola ilusão de acreditar que os divertimentos da vida são necessários para escapar do seu vazio infinito. Não há nenhum problema em se buscar os divertimentos da vida, o que não se pode é acreditar que assim fazendo o homem encontrará a salvação dos seus problemas essenciais e a fonte da verdadeira felicidade. As contingências da vida estão postas a todo instante e cabe ao ser humano perceber que são efêmeras e filhas do *divertissement*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do vazio infinito e do *divertissement* em Pascal aborda a análise do ser humano a partir de uma visão antropológica com um viés teológico e, nesse sentido, visa explorar a natureza humana em sua complexidade. Tratar da antropologia pascaliana é ver o homem ligado ao drama sobrenatural da perda



do seu objeto infinito e envolto em um completo abismo infinito. Pascal descreve a situação do homem que se sente abandonado por seu objeto infinito e que passa a tentar satisfazer o seu vazio infinito pela distração de pretextos que o leva cada vez mais a um processo de angústia existencial.

O homem na tentativa de desviar o seu olhar do vazio que há em seu ser mergulha nas misérias do *divertissement* na ânsia de ser feliz. Não há nenhum erro em procurar o *divertissement*, porém o risco está em esquecer-se de si, tentar evitar as adversidades da vida e negar a nossa humanidade, pois não há vida sem agruras, sofrimento e angústia. A sutileza do *divertissement* está em fazer o homem acreditar que ele é o remédio para a miséria existencial e moral. Por isso, Pascal em Laf 136 revela para o seu leitor “os engodos” atinentes ao *divertissement*:

Tal homem passa a vida sem tédio jogando todos os dias coisa de pouca monta. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele não jogar, ireis torná-lo infeliz. Dir-se-á talvez que o que ele busca é a brincadeira do jogo e não o ganho. Fazei então com que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá. Não é então só a diversão que ele busca. Uma diversão desanimada e sem paixão o entediará. Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que formou para si como as crianças se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta.

De onde vem que esse homem que perdeu há poucos meses o filho único e que, cheio de processos e de pendengas, estava tão perturbado esta manhã, já não pensa mais em nada disso agora? Não vos espanteis, ele está ocupadíssimo a olhar por onde passará esse javali que os cães estão perseguindo com tanto ardor há seis horas. Não é preciso mais do que isso. O homem, por mais cheio de tristeza que esteja, se se puder convencê-lo a entrar em alguma diversão, ei-lo feliz durante esse tempo; e o homem, por mais feliz que seja, se não for divertido e ocupado com alguma paixão ou distração que impeça o tédio de se expandir, logo estará acabrunhado e infeliz. (2015, p. 78-79)

Nesta passagem do fragmento Laf 136, Pascal, de uma forma muito sutil, mostra que a vida do ser humano está envolvida em coisas triviais e rotineiras,



criando, assim, uma cilada para si mesmo. O filósofo cita o exemplo do pai que perdeu o filho, mas, diante da mínima distração, foi capaz de esquecer todas as suas misérias. Tal exemplo evidencia a verdade de que o homem é tão vulnerável às distrações da vida que o menor susto ou movimento é capaz de tirar-lhe qualquer reflexão ou até mesmo fazer-lhe esquecer dos momentos mais difíceis que esteja passando.

O que o ser humano mais almeja é um momento feliz na sua triste existência. E o remédio proposto pelo *divertissement* ao homem é: fechar os olhos e esquecer que é infeliz, mesmo que seja por um só instante. Pascal quer alertar ao homem que não há saída para ele a menos que tome consciência de si mesmo, tenha atitudes responsáveis mediadas pelo uso da razão a fim de alcançar benefícios para si e para a sociedade em que está inserido. Assim, pensar na felicidade momentânea que advém do fruto do *divertissement* e não ponderar em suas consequências compromete tanto o agente quanto os que estão ligados diretamente a ele.

Toda a crítica de Pascal ao *divertissement* é um convite ao homem para voltar-se para si mesmo e encontrar o único caminho capaz de preencher e sanar todo seu vazio infinito, ou seja, Deus — o seu objeto infinito. Sendo assim, cabe ao homem compreender que todos os desconfortos da vida e a sensação profunda de vazio não encontrarão trégua, pois tudo isso é consequência inevitável do seu ser esvaziado da única potência geradora de todo bem e felicidade. O homem trilhará a senda da solidão como ser incapaz de modificar a sua própria estrutura e de escapar de sua alienação provocada pelo recorrente assédio do *divertissement*.

Portanto, mesmo sendo o homem um ser de amor infinito não conseguirá por suas próprias forças preencher o vazio deixado por Deus depois da queda, restando unicamente ao Cristo Mediador a restauração do elo rompido entre



Deus e o homem, mas para que isso aconteça o homem precisa libertar-se do seu amor-próprio e conciliar-se com Deus por meio do único caminho eficaz e pleno – o Cristo Mediador.

REFERÊNCIAS

MARTINS, Andrei Venturini. **Do reino nefasto do amor-próprio**: a origem do mal em Blaise Pascal. 1. ed. São Paulo: Filocalia, 2017.

OITTICA, Cristine Reis. **Divertissement e ennui em Blaise Pascal**: uma manifestação da antropologia da queda. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p. 09. 2018.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

_____. **Lettre a M. et Mme Perier, A Clemont**: A l'occasion de la mort de M. Pascal le Père, décédé a Paris le 24 septembre 1651. Paris, du 17 octobre 1651. In: _____ **Ceuvres complètes**. Edição de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963, p. 275-279.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Conhecimento na Desgraça**: Ensaio de Epistemologia Pascaliana. 1. ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

_____. **O Homem Insuficiente**: Comentários de Antropologia Pascaliana. 1. ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 19/03/2024 ACEITO EM: 27/08/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O DISCIPULADO DA MENTE: A CONTRIBUIÇÃO DA OBRA CRISTIANISMO PURO E SIMPLES PARA A COSMOVISÃO CRISTÃ

**Discipleship of the mind: the contribution of the
work Mere Christianity to the Christian worldview.**

Onésimo Alves de Mesquita¹

doi DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i1.168>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7106723144245633>

RESUMO: No presente artigo faremos uma apresentação da obra *Cristianismo Puro e Simples*, expondo o contexto em que foi escrita e fazendo uma exposição do conteúdo e relevância para a cosmovisão cristã. A obra *Cristianismo Puro e simples* é um dos livros mais conhecidos de C.S. Lewis, obra que expõe uma fé comum e que pode servir de norteammento discipulador para muitos iniciados na fé que desejam uma maior coerência e fundamentação para uma posterior reflexão cristã.

Palavras-chave: cosmovisão; cristianismo; discipulado; mente.

ABSTRACT: In this article we will present the work *Christianism Puro e simples*, exposing the context in which it was written and explaining its content and relevance to the Christian worldview. The work *Pure and Simple Christianity* is one of the best-known books by C.S. Lewis, a work that exposes a common faith and that can serve as discipleship guidance for many beginners in the faith who desire greater coherence and foundation for subsequent Christian reflection.

Keywords: worldview; christianity; discipleship; mind.

¹ Possui graduação em Teologia pela Faculdade Maciço de Baturité (FMB) Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Única de Ipatinga, FUNIP. É mestrando em Filosofia na linha de Ética Política pela Universidade Estadual do Ceará.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, o Brasil tem visto um engajamento político por parte de evangélicos, muitos dos quais não tendo conhecimento dos referencias bíblicos e teológicos de sua fé, tornam-se presos a narrativas culturais contrarias ao cristianismo e não veem problema algum com suas ações. Na falta de uma cosmovisão bíblicamente coerente que desafia o relativismo e o pluralismo de ideias anticristãs, pois não se vê no cenário atual uma teologia pública que possa servir de norteamento para uma ação evangélica mais eficaz em nosso contexto. Será que temos preocupado tanto com a conversão da alma e perdido a conversão de mente? Seja possível um discipulado da mente em que nossas ações reflitam nosso credo? Qual fonte pode ser usada para nossa reflexão?

Em virtude desses problemas, nos propomos a pesquisar a contribuição de C. S. Lewis para a cosmovisão cristã, visando o discipulado da mente através da assimilação do conteúdo das crenças cristãs como exposta em seus escritos. Clive Staples Lewis, comumente referido como C. S. Lewis, professor universitário, escritor, romancista, poeta, crítico literário, ensaísta e apologista cristão irlandês, fazendo-se referência especial ao seu livro mais famoso Cristianismo Puro e Simples, onde o autor expõe as crenças cristãs centrais que nortearão o comportamento evangélico a partir do compromisso e absorção dessas doutrinas e princípios.

A obra Cristianismo Puro e simples é um dos livros mais conhecidos de C.S. Lewis, obra que expõe uma fé simples sem ser simplória. Neste artigo faremos uma apresentação da obra expondo o contexto em que foi escrita e fazendo uma exposição do conteúdo e relevância para a cosmovisão cristã.



1 - O CONCEITO DE COSMOVISÃO CRISTÃ

Em confronto total com materialismo e relativismo atuais, a cosmovisão cristã apresenta-se no mundo das ideias, fortemente enraizada na história da tradição ocidental como uma estrutura de plausibilidade² que confere sentido e ação para muitos cristãos. Uma das mais claras e coerentes definições de cosmovisão vem de Ronald H. Nash,³ quando ele diz que "cosmovisão é um conjunto de crenças sobre as questões mais importantes na vida". Conceituando mais um pouco temos "Cosmovisão, portanto, é um esquema conceitual pelo qual, consciente ou inconscientemente, aplicamos ou adequamos todas as coisas em que cremos, e interpretamos e julgamos a realidade" (2012, p. 25).

Segundo John Stott,⁴ o esquema conceitual fundante para a cosmovisão cristã, são os quatro temas da história bíblica, *Criação, Queda, Redenção e Consumação*. Por *Criação*, Stott entende, que é pela ação criadora de Deus que tudo vem a existência do *nada*. E que, ao fim de sua atividade criadora, Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, sendo por isso, seres racionais, morais e livres. Podendo agir com responsabilidade e dignidade. *Queda*, os seres humanos responsáveis por seus atos, não deram ouvidos a verdade de Deus e levaram toda a raça humana a alienação de Deus, colocando ao fim o relacionamento com Deus.⁵ *Redenção*. Ao invés de destruir o homem por sua rebeldia, Deus decide redimir toda a raça humana, enviando seu filho para pagar o preço de redenção na cruz.⁶ E por último, *Consumação*, quando as boas novas do reino

² Estrutura de Plausibilidade é um termo cunhado por Peter Ludwig Berger (1929-2017) foi um sociólogo e teólogo luterano austro-americano.

³ Ronald H. Nash (1936-2006) foi professor de filosofia no Seminário Teológico Reformado. Nash atuou como professor por mais de 40 anos, ensinando e escrevendo nas áreas de cosmovisão, apologetica, ética, teologia e história.

⁴ John Robert Walmsley Stott, (1921-2011) foi um pastor e teólogo anglicano britânico, conhecido como um dos grandes nomes evangélicos mundiais.

⁵ "O mal passou a ser uma realidade arraigada e difundida. Embora a nossa semelhança com Deus não tenha sido destruída, mesmo assim somos hostis a ele, ficando, pois, sujeitos à sua justa condenação." (STOTT, 1997, p. 57)

⁶ "E ainda hoje, através da morte e ressurreição e o dom do Espírito de Jesus, Deus está cumprindo sua promessa de redenção e refazendo a humanidade degenerada, não apenas individualmente, mais também incorporando os homens a uma comunidade nova e reconciliada." Id., 1997 p. 58.



forem pregadas ao mundo inteiro, o Rei Jesus virá com grande glória e poder, trazendo justiça e restaurando todas as coisas. Para John Stott, estes eventos da narrativa bíblica apresentam o quadro referencial necessário para interpretarmos a realidade,

Eis aqui, portanto, quatro eventos que correspondem a quatro realidades: primeiro, a *Criação* ("o bem"); segundo a *Queda* ("o mal"); terceiro, a *Redenção* ("o novo"); e quarto, a *Consumação* ("o perfeito") Esta quádrupla realidade bíblica capacita os cristãos a terem um panorama da paisagem histórica dentro dos horizontes apropriados. Ela provê a verdadeira perspectiva desde a qual devemos enxergar o processo que se desenvolve entre duas eternidades, a visão de Deus realizando seu propósito. Ela nos dá o arcabouço em que se encaixam todas as coisas, uma forma de integrar à nossa compreensão a possibilidade de pensarmos com clareza até mesmo as questões mais complexas (1997, p. 59).

Partindo das percepções bíblicas, James Sire,⁷ estudioso da cosmovisão cristã, conceitua cosmovisão levando o termo para uma análise mais existencial,

Cosmovisão é o compromisso, a orientação fundamental do coração, que pode ser expresso em uma história ou um conjunto de pressupostos (suposições que podem ser verdadeiras, verdadeiras em parte ou de todo falsas) que mantemos (de forma consciente ou subconsciente, consistente ou inconsistente) sobre a constituição básica da realidade e que fornece o fundamento sobre o qual vivemos, nos movemos e existimos (2018, p. 26).

Junto a essa definição de cosmovisão, Sire lista uma série de perguntas existenciais que servirão de análise dos pressupostos ou compromissos fundamentais:

O que é a realidade primordial? [...] Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo à nossa volta? [...] O que é o ser humano? [...] O que acontece com quem morre? [...] Por que é possível saber alguma coisa? [...] Como sabemos o que é certo ou errado? [...] Qual é o significado da história humana? [...] Que compromissos centrais, pessoais e que guiam a vida são consistentes com essa cosmovisão? (2018, p. 28, 29).

⁷ James W. Sire (1933-2018) foi um autor cristão americano, palestrante e editor da InterVarsity Press.



Percebe-se, a partir dessa análise que a cosmovisão cristã, longe de ser meramente acadêmica, ela perfaz todos os aspectos da vida humana. Permitido que o cristão em qualquer espaço ou ação, possa agir em conformidade com os compromissos mais caros ao cristianismo. Nesse sentido Nancy Pearcey diz:

Afirmar que o cristianismo é a verdade sobre a realidade total significa dizer que é uma cosmovisão que envolve tudo. O termo significa, em seu sentido literal, *visão do mundo*, uma perspectiva bíblicamente instruída sobre a totalidade da realidade. A cosmovisão é como um mapa mental que nos diz como navegar de modo eficaz no mundo. É a impressão da verdade objetiva de Deus em nossa vida interior (2006, p. 25).

O Cristianismo afirma ser a verdade sobre todas as coisas, uma cosmovisão abrangente para todas as esferas da vida, não permitindo que a vida seja dicotomizada em esfera particular e esfera pública. Com essa integralidade em mente, muitas das más ações do comportamento evangélico podem ser corrigidas, e poderão ser de grande benefício público, e não somente para a igreja.

2 - CRISTIANISMO PURO E SIMPLES: O CONTEXTO DO LIVRO

A Segunda Guerra Mundial provocou muitas mudanças nas instituições e vida dos ingleses, permitindo que o protagonismo da *British Broadcasting Corporation*⁸ (BBC) torna-se inevitável. Na medida que a programação da BCC crescia e seus programas radiofônicos eram amplamente ouvidos por quase toda a população, muitas "vozes" se tornaram altamente aceitas por todos, havia a "voz da medicina" a "voz da política" e tornou-se necessário a voz da fé, alguém que inspirasse confiança para os tempos sombrios;⁹ a voz de Lewis.

⁸ A British Broadcasting Corporation é uma corporação pública de rádio e televisão do Reino Unido fundada em 1922. Possui uma boa reputação nacional e internacional.

⁹ "E uma voz assim era extremamente indispensável. Em parte, para resolver um problema de programação, o Departamento de Programas Religiosos da BBC estava lançando uma nova série de "palestras radiofônicas" sobre temas religiosos. Mas quem poderia proferi-las? No início de 1941, o dr. James Welch, o editor-chefe da BBC, começou a procurar uma voz que pudesse falar das ansiedades e preocupações espirituais dos britânicos durante a guerra. A tarefa mostrou-se difícil." (Mcgrath 2013, p. 223.)



Durante a procura de uma voz religiosa para assumir esse espaço aberto pela BBC, houve a preocupação de que não fosse alguém com uma linguagem denominacional, mas que fizesse uma exposição geral da fé cristã de modo que alcançasse a nação em geral, porém onde encontrar esse tipo de preletor, foi a dificuldade encontrada.

Então Welch descobriu por acaso um livro escrito por um professor de Oxford — e o tranquilizou saber que se tratava de um leigo. Ele gostou do que leu. O livro era *O problema do sofrimento*. Lewis não poderia fazer ideia disso, mas o “cristianismo puro e simples” que ele defendia cada vez mais — embora naquela época não nesses termos — era precisamente o que a BBC procurava (Mcgrath, 2013, p. 223).

Welch conhecia a escrita de Lewis, mas não sabia como ele se sairia falando no rádio, pois temia que sua voz soasse muito acadêmica. Então lhe escreveu uma carta parabenizando pelo livro *O problema do Sofrimento* e lhe fez o convite para falar na BBC (Mcgrath, 2013, p. 224). Lewis respondeu positivamente pois tinha desejo de fazer esse tipo de palestra.¹⁰

Durante a espera para sua estreia na BBC, Lewis foi procurado para trazer uma serie de mensagens para RAF¹¹ (Força Aérea Real):

Maurice Edwards, capelão-chefe da RAF, concordou em apresentar a Lewis essa proposta, e viajou para Oxford a fim de discutir o caso com ele. Edwards não tinha convicção absoluta de que Lewis era a pessoa certa para esse trabalho. Lewis estava habituado a ensinar aos melhores alunos universitários da Inglaterra. Como ele lidaria com os “atrasados” — jovens que haviam deixado a escola aos 16 anos, e que não tinham nenhuma intenção de participar de algo que fosse remotamente acadêmico? Lewis provavelmente tinha apreensões semelhantes. Apesar disso, ele aceitou a oferta. Acreditava que seria bom para ele, forçando-o a traduzir suas ideias numa “linguagem não acadêmica” (Mcgrath, 2013, p. 224).

¹⁰ "Welch pôs Lewis em contato com seu colega Eric Fenn (1899-1995), que cuidaria dos arranjos daquele ponto em diante" (MCGRATH, 2013, p. 224)

¹¹ A Força Aérea Real é a força aérea independente mais antiga do mundo. Foi criada em 1 de abril de 1918, durante a Primeira Guerra Mundial, pela mescla do Corpo Real de Voo e do Serviço Aeronaval Real.



As palestras foram uma ótima oportunidade para que Lewis adaptasse seu estilo acadêmico para que fosse plenamente compreendido quando começasse suas palestras¹² radiofônicas. Perto de sua estreia na BBC, Lewis tinha toda a sua abordagem definida que seria apologética, e não em tom evangelístico, visando à preparação do terreno para uma apresentação do evangelho mais explícita. Uma vez marcado o "teste de voz" Lewis pôde se ouvir e ver como se sairia no ar, assim ele estava preparado para a estreia, vejamos:

A primeira palestra foi transmitida ao vivo da estação de radiodifusão em Londres, às 19h45 da quarta-feira do dia 6 de agosto de 1941, imediatamente após um noticiário de quinze minutos transmitido às 19h30. Todos os locutores radiofônicos sabem que as "janelas" que têm probabilidade de atrair grandes plateias são as que vêm logo após a apresentação de temas populares — e, em tempos de guerra, os noticiários atraíam um considerável número de ouvintes. Se Lewis alimentasse qualquer esperança de que seu programa poderia beneficiar-se das grandes plateias que os noticiários tradicionalmente atraíam, ele teria tido uma decepção. Esse noticiário em especial se destinava a ouvintes da Noruega ocupada pelos nazistas, que podiam sintonizar a BBC em ondas longas de 200 kHz. Ele foi feito em norueguês. No entanto, apesar desse início muito distante do ideal, Lewis conquistou e manteve uma grande plateia. O resto, como se diz, é história. Lewis se tornou para a nação a "voz da fé", e seus programas radiofônicos assumiram o status de clássicos (Mcgrath, 2013, p. 227,228).

As palestras foram um sucesso completo, a clareza e razoabilidade dos argumentos de Lewis deixaram os ingleses interessados¹³ nos assuntos pertinentes a fé cristã. Lewis fez uma apresentação de um cristianismo comum a todos¹⁴. Depois dessas palestras ele recebe o convite para continuar a fazer mais palestras,

¹² "Nesse meio tempo, os arranjos para as palestras radiofônicas iam evoluindo suavemente. Como Lewis havia pedido, elas aconteceriam em agosto de 1941, no meio do recesso acadêmico, quando ele poderia dedicar a elas seu tempo e pensamento"(Mcgrath, 2013, p. 225)

¹³ "Nessas palestras, Lewis passou de uma exploração experimental da razoabilidade da fé para uma afirmação mais comprometida de "Em que os cristãos creem". Isso gerou uma quantidade expressiva de correspondência da parte dos ouvintes, a qual Lewis achou difícil de administrar, acima de tudo porque muitos de seus efusivos admiradores, bem como de seus críticos mordazes, pareciam esperar que suas cartas tivessem resposta imediata e minuciosamente detalhada." (Mcgrath, 2013, p. 229)

¹⁴ "Lewis apresentou essas palestras na forma de diálogos com quatro colegas clérigos, no intuito de mostrar que falava do cristianismo como um todo, e não simplesmente de sua perspectiva pessoal. Os membros do clero eram Eric Fenn (presbiteriano), Dom Bede Griffiths (católico romano), Joseph Dowell (metodista) e alguém não identificado da Igreja Anglicana, que talvez tenha sido Austin Farrer, então colega de Lewis em Oxford." (Mcgrath, 2013, p. 228)



trazendo-lhe o *status* de celebridade nacional. As quatro palestras mais tarde se tornariam o clássico *Cristianismo puro e simples*.

3 - O CONTEÚDO DA OBRA

As palestras de Lewis foram publicadas separadamente durante a guerra, *The Case for Christianity* [Provas a favor do cristianismo] (1942), *Christian Behaviour* [Comportamento cristão] (1943), *Beyond Personality* [Além da personalidade] (1944). As publicações não deixaram Lewis satisfeito quanto ao formato final da argumentação. Ao seu ver, elas careciam de mais clareza no enfoque, como foi dito:

Os panfletos eram vistos pelos leitores como obras independentes, e não como estágios de uma argumentação entrelaçada. Além disso, o texto de toda uma série de palestras foi simplesmente omitido. Lewis passou aos poucos a pensar em como poderia criar um único livro que desenvolvesse uma defesa coerente do cristianismo, ligando o material que tinha desenvolvido para suas quatro séries de palestras radiofônicas. *Cristianismo puro e simples* — a versão final — é agora considerado um dos mais significativos escritos cristãos de Lewis (Mcgrath, 2013, p. 235).

C.S Lewis ao longo do preparo da obra escolheu um tema que sintetizasse as palestras de modo objetivo e claro o que ele haveria de dizer, o título foi *Cristianismo puro e simples*. Porém onde ele encontrou esse título? E o que ele queria dizer? A resposta revela muito do que Lewis pensava ser o Cristianismo, e como ele desejava ser entendido,

Lewis descobriu essa expressão nos escritos de Richard Baxter (1615-1691), um autor puritano que ele havia encontrado por acaso no vasto curso de suas leituras em literatura inglesa. Escrevendo em 1944, Lewis argumentava que o melhor remédio contra os erros teológicos detectados em livros publicados recentemente “é ter um padrão de cristianismo central e simples (‘cristianismo puro e simples’ como o chamou Baxter) que coloca as controvérsias do momento em sua devida perspectiva” (Mcgrath, 2013, p. 235).





A obra *Cristianismo puro e simples* está dividida em quatro livros, o primeiro livro, *O certo e o errado como chaves para compreensão do sentido do universo*; o segundo, *No que acreditam os cristãos*; o terceiro livro, *A conduta cristã*, e o quarto livro, *Além da personalidade ou os primeiros passos na doutrina da Trindade*. No prefácio Lewis deixa claro "leitor deve saber desde já que não oferecerei ajuda a ninguém que esteja hesitante entre duas denominações cristãs".¹⁵ O objetivo de Lewis é expor a visão de uma ortodoxia cristã básica que sirva de modelo para que a imaginação moral e doutrinária de muitos possam se abrir para a realidade da vida cristã.

Na primeira parte do livro, *O certo e o errado como chaves para compreensão do sentido do universo*, Lewis começa a expor a natureza da Lei moral que aponta diretamente para um criador transcendente,¹⁶ ele faz isso mostrando a distinção entre instintos naturais humanos e a lei que deve ser obedecida por todos como obrigação moral. A lei moral em sua natureza é distinta de outras leis pelo fato de ser obedecida ou desobedecida¹⁷ pelos seres humanos.

A lei natural aponta para o Legislador e Criador, dessa forma temos um conhecimento mais seguro do que a ciência empírica, uma vez que ela não consegue discernir e responder: *por que existe vida? Qual o significado da Vida?* A lei moral aponta para este significado e responde com a certeza que somos seres humanos sujeitos a essa lei transcendente, Lewis diz:

¹⁵ LEWIS, C.S.. *Cristianismo puro e simples*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p.2.

¹⁶ "As chamadas "leis" talvez não tenham realidade própria, talvez não estejam além e acima dos fatos que podemos observar. No caso do homem, porém, percebemos que as coisas não são bem assim. A Lei da Natureza Humana, ou Lei do Certo e do Errado, é algo que transcende os fatos do comportamento humano." (Lewis, 2014. p.29)

¹⁷ "Todo homem está continuamente sujeito a diversos conjuntos de leis, mas a apenas um ele é livre para desobedecer. Enquanto corpo, ele é regido pela gravitação e não pode desobedecê-la; se ficar suspenso no ar, sem apoio, fatalmente cairá como cairia uma pedra. Enquanto organismo, está sujeito a diversas leis biológicas, às quais, como os animais, não pode desobedecer. Em outras palavras, o homem não pode desobedecer às leis que tem em comum com os outros seres; mas a lei própria da natureza humana, a lei que não é compartilhada nem pelos animais, nem pelos vegetais, nem pelos seres inorgânicos, a esta lei o ser humano pode desobedecer, se assim quiser" (Lewis, 2014. p.7)

No universo inteiro, existe uma coisa, e somente uma, que nós conhecemos melhor do que conheceríamos se contássemos somente com a observação externa. Essa coisa é o Ser Humano. Nós não nos limitamos a observar o ser humano, nós somos seres humanos. Nesse caso, podemos dizer que as informações que possuímos vêm "de dentro". Estamos a par do assunto. Por causa disto, sabemos que os seres humanos estão sujeitos a uma lei moral que não foi criada por eles, que não conseguem tirar do seu horizonte mesmo quando tentam e à qual sabem que devem obedecer (2014, p. 32).

e logo mais adiante,

Descobrimos mais coisas a respeito de Deus a partir da Lei Moral do que a partir do universo em geral, da mesma forma que sabemos mais a respeito de um homem quando conversamos com ele do que quando examinamos a casa que ele construiu (2014, p. 40).

Nessa parte do livro C.S Lewis mostra como a lei moral é uma revelação inescapável da existência de Deus que deseja conduzir a humanidade a uma vida mais humana e correta.

Na segunda parte do livro, *No que acreditam os cristãos*, Lewis aborda os pontos centrais que diferenciam o cristianismo do panteísmo e das opções concorrentes acerca de Deus fazendo uma abordagem cristocêntrica. O cristianismo interpreta o mundo como um território ocupado pelo inimigo, assim é este mundo. O cristianismo é a história de como o rei por direito desembarcou disfarçado em sua terra e nos chama a tomar parte numa grande campanha de sabotagem (Lewis, 2014).

Para demonstrar a singularidade da crença cristã diante das muitas manifestações religiosas ao redor no mundo, Lewis nos brinda com um dos argumentos mais perspicazes acerca de Cristo, vejamos:

Estou tentando impedir que alguém repita a rematada tolice dita por muitos a seu respeito: "Estou disposto a aceitar Jesus como um grande mestre da moral, mas não aceito a sua afirmação de ser Deus." Essa é a única coisa que não devemos dizer. Um homem que fosse somente um homem e dissesse as coisas que Jesus disse não seria um grande mestre da moral. Seria um lunático - no mesmo grau de alguém que



pretendesse ser um ovo cozido — ou então o diabo em pessoa. Faça a sua escolha. Ou esse homem era, e é, o Filho de Deus, ou não passa de um louco ou coisa pior. Você pode querer calá-lo por ser um louco, pode cuspir nele e matá-lo como a um demônio; ou pode prosternar-se a seus pés e chamá-lo de Senhor e Deus. Mas que ninguém venha, com paternal condescendência, dizer que ele não passava de um grande mestre humano. Ele não nos deixou essa opção, e não quis deixá-la (2014, p. 69,70).

A moral é um modo de se conduzir, ou seja, um modo de caminhar numa jornada para que seja possível chegar até seu destino. Esse é o assunto da terceira parte do livro, que se chama, *Conduta Cristã*, onde Lewis enfatiza a moral de modo ainda mais esclarecedor para seus leitores, ele define:

A moral, então, parece englobar três fatores. O primeiro é a conduta leal e a harmonia entre os indivíduos. O segundo pode ser chamado de organização ou harmonização das coisas dentro de cada indivíduo. O terceiro é o objetivo geral da vida humana como um todo: qual a razão de ser do homem, qual o destino da frota de navios, qual música o maestro quer que a banda toque (2014, p. 95).

Mais adiante afirma o valor dessa moralidade em termos de "*Virtudes Cardeais*"¹⁸ dizendo:

Podemos pensar que as "virtudes" são necessárias apenas para a nossa vida presente — e que no outro mundo podemos parar de ser justos pois não há nada sobre o que brigar, ou parar de ser corajosos porque não existe mais o perigo. E verdade que provavelmente não haverá ocasião para praticar a justiça ou a coragem na outra vida, mas haverá uma abundância de ocasiões para sermos o tipo de pessoa que nos tornamos ao praticar esses atos aqui. A questão não é que Deus vá negar nossa entrada na vida eterna se não tivermos certas qualidades de caráter, mas que, se as pessoas não tiverem pelo menos os rudimentos dessas qualidades dentro de si, nenhuma condição exterior poderá ser um "Paraíso" para elas - em outras palavras, nenhuma condição exterior poderá dar-lhes a forte, profunda e inabalável alegria que Deus tencionou para nós (Lewis, 2014, p. 106).

¹⁸ "Por enquanto, ocupar-me-ei das quatro virtudes cardeais. (A palavra "cardeal" não tem nenhuma relação com os "cardeais" da Igreja Católica. É derivada da palavra latina que significa "gonzo da porta". São chamadas virtudes "cardeais" porque são, poderíamos dizer, virtudes "fundamentais".) São elas: a prudência, a temperança, a justiça e a fortaleza." (Lewis, 2014. p.101)



Acerca das "*Virtudes Teológicas*" Lewis diz que "são a fé, a esperança e a caridade"¹⁹ e que devemos seguir essas virtudes na espera de uma vida com mais significado. Explicando o significado da palavra caridade²⁰ ele retoma o verdadeiro sentido dessa palavra²¹ e afirma o que ela quer dizer, redefinindo-a teologicamente:

No geral, o amor de Deus por nós é um tema muito mais seguro que o nosso amor por ele. Ninguém consegue ter sempre o sentimento de devoção: e, mesmo que conseguisse, não são os sentimentos que mais importam a Deus. O amor cristão, seja para com Deus, seja para com os homens, é um assunto da vontade. Se nos esforçamos para obedecer à sua vontade, estamos cumprindo o mandamento "Amarás o Senhor teu Deus". Ele nos dará o sentimento do amor se assim desejar. Não podemos criá-lo por nós mesmos nem podemos exigí-lo como se fosse um direito nosso. Porém, a grande coisa a se lembrar é que, apesar de nossos sentimentos irem e virem, o amor dele por nós não se altera. Não se desgasta por causa dos nossos pecados nem por nossa indiferença. Logo, é inflexível em sua determinação de que seremos curados desses pecados custe o que custar, seja para nós, seja para ele (2014, p. 177).

Sobre a esperança, diz:

A esperança é uma das virtudes teológicas. Isso quer dizer que (ao contrário do que o homem moderno pensa) o anseio contínuo pelo mundo eterno não é uma forma de escapismo ou de auto-ilusão, mas uma das coisas que se espera do cristão. Não significa que se deve deixar o mundo presente tal como está. Se você estudar a história, verá que os cristãos que mais trabalharam por este mundo eram exatamente os que mais pensavam no outro mundo (2014, p. 178).

A esperança cristã apresentada por Lewis não funciona como escapismo, mais sim como força motriz para um engajamento em todas as áreas da vida. Por isso, a fé como virtude é mais que sensação e gosto pessoal, fé é manter-se

¹⁹ "Eu disse num capítulo anterior que existem quatro virtudes "cardeais" e três "teológicas". As virtudes teológicas são a fé, a esperança e a caridade. Trataremos da fé nos últimos dois capítulos. A caridade foi exposta parcialmente no Capítulo 7, em que tratei sobretudo daquela parte dela que se chama perdão. Quero acrescentar agora mais algumas palavras" (Lewis, 2014. p.172)

²⁰ "Em primeiro lugar, quanto ao significado da palavra. "Caridade" hoje significa simplesmente o que antes se chamava "esmola" — ou seja, o que damos para os pobres. Originalmente, seu significado era muito mais amplo." (Lewis, 2014. p.173)

²¹ "A caridade significa "amor no sentido cristão". Mas o amor no sentido cristão não é uma emoção. Não é um estado do sentimento, mas da vontade: aquele estado da vontade que temos naturalmente com a nossa pessoa, mas devemos aprender a ter com as outras pessoas."(Lewis, 2014. p.173)



firme naquilo que a razão já aceitou como necessidade, mas as contingências querem nos fazer duvidar. De modo analítico e pessoal Lewis diz:

A fé, no sentido em que estou usando a palavra, é a arte de se aferrar, apesar das mudanças de humor, àquilo que a razão já aceitou. Pois o humor sempre há de mudar, qualquer que seja o ponto de vista da razão. Agora que sou cristão, há dias em que tudo na religião parece muito improvável. Quando eu era ateu, porém, passava por fases em que o cristianismo parecia probabilíssimo. A rebelião dos humores contra o nosso eu verdadeiro virá de um jeito ou de outro. E por isso que a fé é uma virtude tão necessária: se não colocar os humores em seu devido lugar, você não poderá jamais ser um cristão firme ou mesmo um ateu firme; será apenas uma criatura hesitante, cujas crenças dependem, na verdade, da qualidade do clima ou da sua digestão naquele dia (2014, p. 187, 188).

A fé não exclui a presença da dúvida nem do questionamento acerca da verdade das afirmações e da realidade das coisas. Ela se agarra na relação estabelecida com Deus que é pessoal e verdadeira.

Na quarta parte do livro, *Além da personalidade*, Lewis nos apresenta o conceito de Trindade e finaliza convidando a todos a avaliarem o custo de seguir a Cristo. Para entrar no assunto ele nos faz um alerta:

Quando se trata do conhecimento de Deus, a iniciativa cabe inteiramente a ele. Se ele não se revelar, nada que você fizer o capacitará a encontrá-lo. E, na verdade, ele se dá a conhecer muito mais a certas pessoas que a outras — não porque tenha predileções, mas porque é impossível que ele se revele ao homem cuja mente e cujo caráter estejam em más condições. Da mesma forma, os raios do sol, apesar de também não terem predileções, não se refletem tão bem num espelho empoeirado quanto num espelho polido (2014, p. 219).

Após essa afirmação, Lewis argumenta sobre os níveis da realidade, preparando para sua explanação da doutrina da Trindade, e somos levados a um argumento engenhoso e coerente com o objetivo que vem a seguir,

Na dimensão de Deus, por assim dizer, encontramos um Ser que são três pessoas sem deixar de ser um único Ser, da mesma forma que um cubo são seis quadrados sem deixar de ser um único cubo. E claro que não conseguimos conceber plenamente um Ser como esse. Do mesmo modo, se percebêssemos apenas duas dimensões do espaço, não



poderíamos jamais imaginar um cubo. Mesmo assim podemos ter dele uma noção vaga. Quando isso acontece, nós conseguimos ter, pela primeira vez na vida, uma idéia positiva, mesmo que tênue, de algo suprapessoal — algo maior que uma pessoa (2014, p. 216).

De uma afirmação profundamente teórica e rica de abstração, Lewis conduz seus leitores²² ao objetivo que ele deseja, que é extremamente relacional:

O que quero dizer é o seguinte: o simples cristão ajoelha-se e faz suas orações, tentando entrar em contato com Deus. Porém, se ele é cristão, sabe que o que o induz a orar é também Deus: Deus, por assim dizer, dentro dele. E sabe também que todo o conhecimento real que possui de Deus veio por meio de Cristo, o Homem que foi Deus. Sabe que Cristo está de pé a seu lado, ajudando-o a orar, orando por ele. Você vê o que está acontecendo? Deus é aquilo para o qual ele ora — o objetivo que tenta alcançar. Deus é também aquilo, dentro dele, que o impele — a força motriz. Deus, por fim, é a estrada ou a ponte que ele percorre para chegar a seu objetivo. Assim, toda a vida tríplice do Ser tri-pessoal entra em ação nesse quarto humilde onde um homem comum faz suas orações. O homem está sendo capturado por um tipo superior de vida — o que chamei de *zoé* ou vida espiritual: está sendo atraído para dentro de Deus pelo próprio Deus, sem deixar de ser ele mesmo (2014, p. 217).

Com essa declaração, a compreensão da doutrina ganha um novo impulso e valor para os leitores de Lewis, que são obrigados a se posicionarem frente a essa afirmação trinitária, que carrega em si o potencial para humanizar o homem alienado de Deus. Lewis deseja que a compreensão e assimilação da doutrina da trindade seja cristocêntrica, sendo assim, ele diz:

Mas você não deve imaginar que as novas criaturas são todas "iguais" no sentido comum da palavra. Muitas coisas que eu disse neste último livro podem levá-lo a supor que assim seja. Para nos tornarmos novas criaturas, temos de perder o que agora chamamos de "nós mesmos". Temos de sair de nós mesmos e entrar em Cristo. A vontade dele tem de ser a nossa e temos de pensar seus pensamentos; temos de "ter a mente de Cristo", como diz a Bíblia (2014, p. 296).

Ele encerra o livro, convidando para que seus leitores façam a escolha certa:

²² "Você pode perguntar: "Se não conseguimos imaginar esse Ser tri-pessoal, de que adianta falar sobre ele?" Bem, de nada adianta falar sobre ele. O que interessa é sermos atraídos e conduzidos de fato para dentro dessa vida tri-pessoal. Esse processo pode começar, aliás, a qualquer momento — hoje à noite, se você quiser." (Lewis, 2014. p.217)



Entregue-se, pois assim você encontrará a si mesmo. Perca a sua vida para salvá-la. Submeta-se à morte, à morte cotidiana de suas ambições e dos seus maiores desejos e, no fim, à morte do seu corpo inteiro: submeta-se a ela com todas as fibras do seu ser, e você encontrará a vida eterna. Não guarde nada para si. Nada que você não deu chegará a ser verdadeiramente seu. Nada que não tiver morrido chegará a ser ressuscitado dos mortos. Se você buscar a si mesmo, no fim só encontrará o ódio, a solidão, o desespero, a fúria, a ruína e a podridão. Se buscar a Cristo, o encontrará; e, junto com ele, encontrará todas as coisas (2014, p. 300).

Com a exposição de crenças fundamentais do cristianismo, Lewis possibilita a assimilação de uma cosmovisão cristã que ajudará a muitos leitores de sua imensa audiência internacional.

4 - AS CONTRIBUIÇÕES PERMANENTES

A obra *Cristianismo puro e simples*, tornou-se um *best-seller* internacional, levando C.S. Lewis a fama tanto na Inglaterra quanto logo a seguir Estados Unidos, e por todo o mundo. As contribuições dessa obra para o pensamento cristão e reflexão teológica são inúmeras, listaremos apenas três delas. Sendo a primeira contribuição, seu *anti-denominacionalismo*. Lewis conhecia bem o separatismo denominacional entre protestantes e católicos na Irlanda, por isso, toda a sua obra tenta ser um denominador comum, evitando as brigas²³ denominacionais:

Lewis se apresenta a seus leitores como um “cristão puro e simples”, que eles podem adaptar a suas próprias agendas e interesses denominacionais, ou podem defender e proclamar como a porta que lhes dá acesso a sua “sala” específica, onde há “lareiras, cadeiras e refeições.” Lewis faz a apologia do cristianismo. Ele ficaria estarecido se fosse citado como um apologista do “anglicanismo” — particularmente porque detestava brigas denominacionais, mas sobretudo porque não acreditava na extensão conceitual de “Igreja da Inglaterra” a uma noção global de “anglicanismo” (Mcgrath, 2013, p. 237).

²³ "As obras de Lewis — especialmente *Cristianismo puro e simples* — geralmente mostram pouca inclinação de sua parte de envolver-se em brigas denominacionais acerca de batismo, bispos ou a Bíblia. Para Lewis, nunca se deve permitir que esses debates ultrapassem ou obscureçam o grande quadro — a majestosa visão cristã da realidade, que transcende diferenças denominacionais. Foi a amplitude e profundidade dessa visão do cristianismo que conquistou, nos Estados Unidos, grande aceitação tanto entre católicos como entre protestantes." (Mcgrath, 2013, p. 237)



O objetivo de Lewis era que sua obra contribuísse, assim como os andaimes de um edifício²⁴ contribuem para a construção de uma obra. Evitando crenças que causariam discursões desrespeitosas por parte daquelas mais fundamentalistas e partidários.

A outra contribuição permanente da obra de C.S Lewis que podemos observar é a *estratégia de apologética* empregada pelo autor. Embora sendo complexa, refletindo o fato de que o livro *Cristianismo puro e simples* é fruto da transformação das palestras radiofônicas, em um inscrito que permitisse uma apresentação simples, porém bem argumentada com rigor e clareza lógicos. Com maestria estratégica, ele nos faz inferir para que depois possamos ver o sentido lógico de sua argumentação:

Cristianismo puro e simples não se propõe a apresentar argumentos dedutivos em defesa da existência de Deus. Como observou, com percepção, Austin Farrer sobre o livro *O problema do sofrimento*, Lewis nos leva a “pensar que estamos ouvindo uma discussão” quando, na verdade, “nos é apresentada uma visão; e é a visão que contém convicção”.¹⁵ Essa visão tem grande apelo para o anseio humano pelo verdadeiro, o belo e o bom. A proeza de Lewis é mostrar que o que observamos e experimentamos “combina” com a ideia da existência de Deus. Sua abordagem é inferencial, não dedutiva (Mcgrath, 2013, p. 238).

E por fim, para Lewis, o cristianismo é o *grande quadro narrativo* que oferece sentido, e uma estrutura de plausibilidade para a compreensão da realidade. “Eu acredito no cristianismo como acredito que o sol surgiu, não apenas porque o vejo, mas porque por meio dele vejo todas as outras coisas” (2008, p. 134). Para uma interpretação desse fato temos:

Em seus argumentos a partir da moralidade e do desejo, Lewis apela para a capacidade do cristianismo de “combinar” com o que observamos

²⁴ “Há provas de que Lewis se interessou por essa espécie de abordagem no início da década de 1940. Em setembro de 1942, durante uma visita à cidade de Newquay, na Cornualha, Lewis comprou um exemplar sobre o estudo de W. R. Inge sobre o protestantismo. Uma frase desse livro — fortemente sublinhada no exemplar de Lewis — claramente chamou-lhe a atenção: “os andaimes de uma fé simples e genuinamente cristã”.¹³ Essa frase resume a essência da ideia do “cristianismo puro e simples” de Lewis.” (Mcgrath, 2013, p. 237)



e experimentamos. Essa abordagem é parte do método apologético de Lewis, precisamente porque ele próprio a considerou um instrumento persuasivo e útil para dar sentido à realidade. A fé cristã oferece um mapa que descobrimos “combinar” bem com o que observamos ao nosso redor e experimentamos dentro de nós. (Mcgrath, 2013, p. 241).

Essas e muitas outras contribuições, fizeram de Cristianismo puro e simples uma obra admirada por muitos cristãos ao redor do mundo e até mesmo não cristãos.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro (Org.). **Cosmovisão cristã e transformação**: Espiritualidade, Razão e Ordem Social. Viçosa. São Paulo: Ultimato, 2006.

GREGGERSEN, Gabriele. **A Antropologia Filosófica de C.S. Lewis**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2001.

LEWIS, C.S. **Cristianismo puro e simples**. 6 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

LIVERMORE, Kevin S. **The Theology of C.S. Lewis**. Edição do Kindle ed. Updated Edition, 2018.

MCGRATH, Alister. **A Vida de C.S. Lewis**: Do ateísmo às terras de Nárnia. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

_____. **Conversando com C.S.Lewis**. São Paulo: Planeta, 2014.

NASH, Ronald. **Cosmovisões em Conflito**: Escolhendo o Cristianismo em um mundo de ideias. Brasília DF: Editora Monergismo, 2012.

PETERSON, MICHAEL L. **C. S. Lewis and the Christian Worldview**. Edição do Kindle ed. New York: Oxford University Press, 2020.

SIRE, James. **Dando Nome ao Elefante**: Cosmovisão como um Conceito. Brasília DF: Editora Monergismo, 2012.



_____. **O Universo ao Lado:** Um catálogo básico sobre Cosmovisão. Brasília DF: Editora Monergismo, 2018.

STOTT, John . **Mentalidade Cristã.** 5ª ed. Cambuci: Vinde, 1997.

_____. John. **Crer é também pensar.** 2 ed. São Paulo: ABU Editora, 2012.

_____. **Os Cristãos e os desafios contemporâneos.** Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 04/07/2024 ACEITO EM: 02/08/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A CONSTRUÇÃO DE SI PELA RETOMADA DO DISCURSO DO OUTRO: AS (AUTO)IMAGENS CONSTRUÍDAS POR BENEDITA DA SILVA (PT) E DAMARES ALVES (REPUBLICANOS) EM DISCURSO AOS EVANGÉLICOS

**The construction of oneself through the resumption of the other's
discourse: the (self)images constructed by Benedita da Silva (PT)
and Damares Alves (Republicans) in a speech to evangelicals**

Joserlândio da Costa Silva¹

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i1.177>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0410433357637910>

Resumo: Este artigo analisa estratégias de construção discursiva das (auto)imagens de Benedita da Silva (PT) e Damares Alves (Republicanos) a partir do recorte de trechos dos discursos de ambas em dois eventos diferentes, o I Encontro de Evangélicos e Evangélicas do Partido dos Trabalhadores, realizado em abril de 2019 e um culto na Assembleia de Deus, ministério Fama, em Goiânia, em outubro de 2022. O trabalho está fundamentado em Bakhtin (2010), Charaudeau (2018) e Amossy (2019). Os resultados apontam que, em vários momentos, as oradoras retomaram o discurso cristão evangélico para construir a imagem de mulheres virtuosas, representantes da política ideal.

PALAVRAS-CHAVE: discurso; política; evangélicos.

ABSTRACT: This article analyzes strategies for the discursive construction of the (self)images of Benedita da Silva (PT) and Damares Alves (Republicans) based on excerpts from these women's speeches at two different events, the 1st Meeting of Evangelicals of the Workers' Party, held in April 2019 and a service at the Assembly of God Church, Fama ministry, in Goiânia, in October 2022. Theoretically, the article is based on Bakhtin (2010), Charaudeau (2018) and Amossy (2019). The results indicate that, at various times, the speakers used to the evangelical christian discourse to construct the image of virtuous women, representatives of ideal politics.

KEYWORDS: speech; politics; evangelicals.

¹ Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Mestre em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba. Especialista em Língua Portuguesa e graduado em Letras pela Universidade Regional do Cariri. E-mail: joserlandio.silva@ifce.edu.br

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As duas últimas eleições presidenciais no Brasil, em 2018 e em 2022, colocaram os evangélicos em evidência. Para além de outros motivos que possam ser apresentados, isso aconteceu, em boa medida, por conta da instrumentalização política desse público, operacionalizada, sobretudo, pelo ex-presidente da república Jair Messias Bolsonaro (PL) e por seus correligionários. Vale ressaltar, porém, que a instrumentalização da religião pela política não é recente nem exclusividade de algum político ou partido específico. A carta publicada aos evangélicos pelo então candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva (PT), na reta final do segundo turno das eleições presidenciais de 2022, na qual ele assumia diversos compromissos com esses eleitores, evidencia que os interesses políticos sobre o público evangélico não são propriedade exclusiva de um único candidato ou partido político.²

A principal causa de tamanho interesse no voto dos evangélicos é o número crescente deles no Brasil. Atualmente, já somam mais de 42 milhões de pessoas, segundo dados do IBGE divulgados a partir do censo de 2010. Eles são muitos. E, por isso, também não se pode cometer o equívoco de pensar que são homogêneos, uma vez que várias denominações, seguindo diferentes linhas teológicas dentro do movimento protestante, estão espalhadas pelo país.

Segundo Lopes (2018), as primeiras tentativas de implantação do protestantismo no Brasil ocorreram nos séculos XVI e XVII com a chegada de missionários reformados da França e da Holanda. Por diferentes fatores da sociedade daquela época, essas tentativas não lograram êxito. Somente no século XIX, o protestantismo histórico, ligado mais diretamente a nomes da Reforma Protestante do século XVI na Europa, instalou-se no Brasil através de igrejas protestantes

² O texto completo da carta pode ser lido em <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-divulga-carta-aos-evangelicos-durante-reuniao-com-pastores-em-sp/> Acesso em 31/07/2024.



históricas, a exemplo das igrejas Metodista, Luterana e Presbiteriana. No início do século XX, depois da explosão do movimento pentecostal nos Estados Unidos, os primeiros missionários pentecostais chegaram ao Brasil e implantaram igrejas como a Assembleia de Deus. Na segunda metade daquele século, surgiu o movimento neopentecostal, representado por nomes como Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, Valdemiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus, e R.R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus.

Conforme Maia (2006), vários fatores, como a estrutura organizacional e a atuação junto a comunidades desassistidas pelo poder público, propiciaram a inserção dessas igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais e as neopentecostais, na esfera pública. Assim, a partir das duas últimas décadas do século passado, várias denominações pentecostais e neopentecostais começaram a lançar seus próprios candidatos ou a apoiar publicamente candidatos externos à comunidade religiosa. O lugar de culto, portanto, foi se transformando também em espaço político, no qual fiéis são orientados a votar em determinados candidatos, e estes, muitas vezes, usam os púlpitos de igrejas em épocas de campanhas eleitorais para pedir votos.

Neste trabalho, analisa-se um desses momentos em que uma igreja cedeu lugar à política na última eleição presidencial. No dia 08 de outubro de 2022, a então senadora eleita em primeiro turno, Damares Alves (Republicanos), que é evangélica e foi ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos de 2019 até 2022, durante o governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, participou de um culto na sede da Igreja Assembleia de Deus, ministério Fama, em Goiânia. Na ocasião, ela, ao lado de outros nomes como o da ex-primeira-dama Michele Bolsonaro, teve a oportunidade de usar o momento de culto para discursar e pedir



votos para o candidato à reeleição Jair Messias Bolsonaro no segundo turno das eleições presidenciais.

Essa prática, como mencionado anteriormente, é comum a políticos que encontram espaço no movimento evangélico. Basta lembrar, por exemplo, que, no dia 08 de agosto de 2014, às vésperas da eleição presidencial em outubro, a então candidata à reeleição Dilma Rousseff (PT) discursou no Congresso Nacional de Mulheres das Assembleias de Deus, Ministério de Madureira, em São Paulo.³ Como a ex-presidente não se apresenta ao público como evangélica, optou-se, neste trabalho, por analisar, junto com o discurso de Damares Alves, o discurso da deputada federal Benedita da Silva (PT), ex-ministra da Ação Social durante o primeiro governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006). A deputada, junto com a presidente nacional do PT, Gleisi Hoffmann, discursou no I Encontro de Evangélicos e Evangélicas do Partido dos Trabalhadores, realizado entre os dias 05 e 06 de abril de 2019 em São Paulo. À semelhança de Damares Alves, ela também é evangélica.

A escolha pela análise dos discursos de Benedita da Silva e de Damares Alves se dá, portanto, pelas diferenças e semelhanças entre elas. Se, por um lado, são duas mulheres evangélicas que ocuparam e continuam ocupando cargos políticos importantes no Brasil, por outro lado, elas estão situadas em partidos e ideologias políticas opostos. Objetiva-se, pois, demonstrar que, apesar disso, as estratégias discursivas de ambas são bastante semelhantes quando se dirigem ao público evangélico.

Teoricamente, esse trabalho está fundamentado na perspectiva dialógica da linguagem apresentada em Bakhtin (2010), nas considerações de Charaudeau (2018) sobre o discurso político e no pensamento de Amossy (2019) sobre a

³ O evento completo com a fala da ex-presidente pode ser visto em <https://www.youtube.com/watch?v=dYAOEtKtBGc> Acesso em 31/07/2024.



construção de imagens de si no discurso. Além da introdução e das considerações finais, o trabalho está dividido em três seções. Na primeira, são tecidas algumas considerações gerais sobre o discurso. Na segunda, apresenta-se um breve recorte a respeito do discurso político. Na terceira, são apresentadas as análises a partir do *corpus* selecionado.

1 - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DISCURSO E SUAS INTER-RELAÇÕES

A partir da perspectiva de Bakhtin (2010), pode-se compreender que nenhum ato de discurso surge em um vazio axiológico. Uma palavra enunciada em um contexto sócio-histórico concreto já nasce partícipe de um duplo processo: por um lado, ela é resultado do tensionamento emotivo e volitivo com dizeres que lhes são anteriores. Por outro, ela será, também, o mote para outros dizeres do porvir, que a ela se juntarão para corroborá-la ou confrontá-la. Cada ato discursivo submete algum dado da realidade a uma nova entonação apreciativa, revestindo esse dado de uma nova roupagem discursiva.

Há de se considerar, assim, que não se pode falar em discursos isolados temporal e espacialmente uns dos outros. Um discurso isolado, enquanto tal, não se integra ao processo histórico do existir dos sujeitos. Todo discurso deve ser colocado em correlação com o mundo no qual se realiza a ação humana, estando intimamente ligado ao querer dizer de cada indivíduo. Assim, somente a determinação de uma interação e de mecanismos de condicionamento mútuo entre os discursos cria uma opção de abordagem adequada.

Nesse processo de interação e de condicionamento de um pelo outro, os discursos não possuem fronteiras estanques, afinal, retomando as palavras de Bakhtin (2010, p. 29) “este ou aquele ponto de vista criador, possível ou realizado de fato, só se torna necessário e indispensável de modo convincente quando relacionado com outros pontos de vista criadores”. Observa-se, pois, que, por



não se constituírem como blocos fechados, os discursos são atravessados uns pelos outros. Abstraídos das fronteiras, não se integram à rede dialógica que lhes dá vida, pois é nela que o discurso inscreve outros posicionamentos valorativos frente a algo já apreciado por sujeitos outros.

Assim, àquele que se propõe a analisar algum ato de discurso, se impõe a responsabilidade de considerar que este integra-se à própria dimensão do ser/estar dos sujeitos no mundo. Fora dessa compreensão, corre-se o risco de a análise se tornar superficial e insuficiente, uma vez que não se levará em conta o fato de que os discursos se relacionam com a realidade das pessoas, refletindo e refratando seus valores éticos, políticos, religiosos, dentre outros.

Percebe-se, pois, que os discursos surgem do embate entre forças centralizadoras e descentralizadoras oriundas das diferentes concepções de mundo dos sujeitos. Cada ato concreto de enunciação constitui um ponto de aplicação dessas forças, que se cruzam, muitas vezes, de maneira contraditória e tensa, acentuadas como atos de enunciações individuais. A língua, portanto, quando colocada em uso, está sempre preenchida por percepções ideológicas, pois cada falante imprime nela a sua visão de mundo.

Vale ressaltar, com isso, que entre um discurso e o seu tema, ou seja, aquilo sobre o que ele enuncia, existe uma arena permeada por discursos alheios sobre o mesmo objeto. Este, ao ser (re)tomado e (re)atualizado no projeto enunciativo de alguém, está sempre “desacreditado, contestado, avaliado, envolvido por sua névoa escura ou, pelo contrário, iluminado pelos discursos de outrem que já falaram sobre ele” (Bakhtin, 2010, p. 86). Outras orientações apreciativas e outros tons volitivos revestem esse objeto discursivo.

Assim, os discursos nascem e se atualizam pelo cruzamento de uns com os outros, participando de uma interação viva e, muitas vezes, conflitante. Utili-



zando a metáfora do raio, Bakhtin (2010) ilustra que os discursos refratam suas cores e suas luzes uns sobre os outros. É natural, portanto, ao ato de enunciação, que o sujeito opere uma orquestração de diferentes vozes inseridas em seu dizer, que pode ser demarcada através da paródia, da polêmica, da ironia, do falar alusivo etc. Seja por essas ou por outras formas de organização da plurivocidade que lhe é inerente, o discurso comporta um encontro de vozes com as quais são estabelecidas relações de consonância ou de dissonância.

Tal orquestração é observada, por exemplo, no discurso político, em que o sujeito que enuncia fundamenta sua fala em outras vozes de apoio ou lança-a como um contraponto à fala da oposição. Pode, ainda, ancorar o seu querer dizer em discursos alheios, que são próprios do público ao qual se dirige. Nas análises que se seguem neste trabalho, esses modos de organização do discurso serão observados de maneira mais clara. Antes das análises, porém, são válidas algumas considerações específicas sobre o discurso político. É o que se faz na seção a seguir.

2 - ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DISCURSO POLÍTICO

De acordo com Charaudeau (2018), duas ações estão intrinsecamente relacionadas para tornar possível o exercício do poder na política: *debater* e *fazer*. A primeira, movida pela linguagem, abriga o espaço de uma luta discursiva “no qual muitos golpes são permitidos” (p. 23). Uma vez inscrito nesse espaço, é necessário que o sujeito construa sua legitimidade. Por meio do *fazer*, espaço dominado pela ação, ele toma decisões e institui atos. De um espaço a outro, observa-se que a linguagem se funde à ação, ora sendo utilizada como instrumento de persuasão, ora como instrumento de decisão. Assim, é possível estudar a ação política pelo discurso, já que ambos são indissociáveis.



Charaudeau (2018) propõe que há diferentes lugares para a fabricação do discurso político, sendo que cada um possui seus próprios dispositivos. A depender de onde é fabricado, o discurso político pode se apresentar como um *sistema de pensamento*, como um *ato de comunicação* ou como um *comentário*. Enquanto *sistema de pensamento*, ele se apresenta como o fundador de um ideal para a política e serve de guia para as filiações ideológicas. Como *comentário*, o discurso não está diretamente voltado para uma finalidade política. Seu conteúdo é menos a ação do que a pessoa do político. Além de ser fabricado por comentaristas políticos profissionais, esse discurso frequentemente ocorre quando estamos entre amigos, familiares ou colegas de trabalho.

Neste trabalho, interessa, sobretudo, o discurso político que se apresenta como um *ato de comunicação*. Ele diz respeito mais diretamente aos protagonistas da ação política, cujo propósito geralmente é conquistar a adesão de um auditório para os seus projetos discursivos. É mais comum em ajuntamentos como reuniões de partido, marchas, comícios ou debates; nessas ocasiões, o político tende a construir imagens de si, usando para isso diversas estratégias.

Sobre a construção de imagens de si no discurso, Amossy (2019) afirma que a imagem que o orador constrói de seu auditório determina o seu projeto discursivo. Como parte desse projeto, a modelação do seu *ethos* acontece de acordo com as representações coletivas que assumem um valor positivo para o público. Assim, “o orador constrói sua própria imagem em função da imagem que ele faz de seu auditório, isto é, das representações do orador confiável e competente que ele crê ser as do público.” (p. 124).

Além de construir uma imagem do auditório, o orador também se vê como alguém cuja própria imagem o público já elaborou. Ou seja, há um *ethos* que se antecipa ao discurso, o *ethos* prévio, para o qual contribuem as mídias, o rumor público, o partido político a que é filiado etc. Assim, no momento em que tece seu



discurso, o orador pode trabalhar para “confirmar sua imagem, para reelaborá-la ou transformá-la e produzir uma impressão conforme as exigências de seu projeto argumentativo.” (Amossy, 2019, p. 125).

Quanto aos lugares que ocupam os parceiros no contrato de comunicação política, Charaudeau (2018) afirma que eles se distribuem em instâncias específicas. Primeiramente, é preciso distinguir a *instância política* de sua antagonista, a *instância adversária*. Essas instâncias ocupam o lugar de governança. Há ainda a *instância cidadã*, que ocupa o lugar da opinião, e a *instância midiática*, que ocupa o lugar da mediação.

Na *instância política*, encontra-se quem, no momento atual, tem o poder de tomar as principais decisões: Presidente da República, Ministros, Deputados, Senadores, Governadores etc. Para permanecer nesse poder, os ocupantes dessa instância buscam legitimidade, autoridade e credibilidade. E toda essa busca passa pelo discurso, que conta com a ajuda das mais variadas estratégias de persuasão e de sedução.

A *instância adversária* é movida pelas mesmas motivações da instância anterior. Ela, porém, não ocupa o centro do poder. Charaudeau (2018) afirma que ambas tentam persuadir os cidadãos, usando basicamente as mesmas estratégias discursivas para convencer o público de que o projeto de sociedade que cada uma propõe é o ideal. A diferença entre a *instância adversária* e a *instância política* é que a primeira, embora represente uma parcela da opinião cidadã, por não ocupar o atual espaço de poder, “é levada a produzir um discurso sistemático de crítica ao poder vigente, que lhe é simetricamente retribuído” (p. 58).

Ambas as instâncias, portanto, mascaram suas verdadeiras intenções de se manter ou de chegar ao poder, pois afirmar-se explicitamente como alguém que o deseja pode produzir um efeito reverso daquele que se pretende construir.



Outro fato comum entre elas é que concorrem para lançar seus projetos discursivos sobre o mesmo público: a *instância cidadã*, que pode ser definida como “aquela que se encontra em um lugar em que a opinião se constrói fora do governo” (Charaudeau, 2018, p. 58). Distante da homogeneidade, essa instância é marcada pela produção de discursos de reivindicação, interpelação ou de sanção para com as instâncias anteriores.

Nas análises da seção a seguir, é possível confrontar as estratégias discursivas tanto da *instância adversária* quanto da *instância política* e perceber que elas são praticamente as mesmas quando se trata da tentativa de persuadir o mesmo tipo de público da *instância cidadã*. Na retomada dos trechos dos discursos das oradoras, segue-se a ordem cronológica em que foram produzidos. O primeiro trecho citado é sempre do discurso de Benedita da Silva, que, na época do evento com os evangélicos em 2019, era oposição ao governo do então presidente Jair Messias Bolsonaro. O segundo trecho retomado é sempre do discurso de Damares Alves, que ocupou o cargo de ministra desse mesmo governo, estando afastada apenas por força da lei eleitoral, uma vez que, para concorrer ao cargo de senadora, não poderia estar ocupando o cargo de Ministra de Estado.

3 - O DISCURSO POLÍTICO: RETOMANDO O(S) OUTRO(S) PARA LEGITIMAR A SI MESMO

De início, notamos que ambas as oradoras se integram ao discurso evangélico através de uma saudação própria desse meio: *A paz do senhor*. Trata-se de uma marca bastante característica desse discurso religioso. Assim, ambas se aproximam do seu público através da construção da imagem de mulheres espirituais, demonstrando que são pessoas de fé. A aproximação inicial com o público acontece, na fala da deputada Benedita da Silva, com a primeira palavra sendo dirigida a Deus em forma de agradecimento. No caso de Damares Alves, as suas



palavras iniciais reforçam uma tentativa de legitimidade que encontra eco no cargo de pastora. Percebe-se, pois, que a fala inicial das duas fundamenta-se em práticas discursivas comuns no meio evangélico. Observe-se:

Bom, agora oficialmente, bom dia a todos e a todas. A Paz do Senhor. Eu queria começar primeiro agradecendo a Deus. (Benedita da Silva).

Paz do Senhor, irmãos! Eu não vou falar como senadora eleita, nem como ex-ministra. Eu vou falar como pastora. (Damares Alves).

Embora tanto uma quanto a outra façam ressoar o discurso evangélico em suas falas, cada uma preserva determinadas singularidades que apontam para suas filiações partidárias e ideológicas. Observa-se que a deputada do PT usa o masculino e o feminino para se dirigir ao seu público (*todos e todas*), reivindicando, pelo discurso, o que pretende ser uma pauta inclusiva na linguagem por se considerar que a norma tradicional fere o princípio da inclusão de gênero. Essa tem sido uma discussão presente em diversos setores progressistas da sociedade, alinhados à esquerda política. Já a ex-ministra e senadora eleita Damares Alves preserva o masculino genérico como meio de se referir tanto a homens quanto a mulheres, marcando um distanciamento das alegadas pautas inclusivas de gênero, às quais não são reconhecidas como legítimas pelos políticos de direita.

Na sequência, ambas imprimem, no tom emotivo de seus discursos, palavras de acusação para desacreditizar os oponentes e construir para si e para seus aliados a imagem de políticos comprometidos:

[...] o reino do céu foi tomado à força. Que força é essa? É uma força espiritual, é uma força da justiça, é uma força da qual você vai buscar pra ti a energia necessária para enfrentar uma conjuntura totalmente injusta, uma conjuntura que tem lado, uma conjuntura que não olha para os pobres, que não olha para os negros, que não olha para as pessoas com orientação sexual diferente, que não olha para os indígenas, e nós vamos olhar de Gênesis à Apocalipse, nós vamos encontrar exatamente o que nós devemos fazer [...] (Benedita da Silva).



[...] Não tá fácil, irmãos. Não tá fácil. E acredite, não é uma disputa política que nós estamos vivendo nesses dias, é uma guerra espiritual [...]eu quero falar da luta espiritual que nós estamos passando [...] Irmãos, eu estive aqui em 2014, e desafiei essa igreja a vir numa grande luta comigo pra salvar crianças indígenas. [...] Os nossos senadores cristãos quando tentam aprovar a lei, a resposta que eles têm é que não tem clima político para aprovar uma lei para salvar a vida de crianças indígenas. Eu vou lá [no Senado] ajudar os irmãos ali a criar o clima político agora [...] (Damares Alves).

Observa-se que tanto uma quanto a outra realocam a discussão do plano terreno para o plano espiritual. Vale lembrar que, para o público evangélico, o reino espiritual é mais importante do que o terreno. Assim, as oradoras utilizam imagens comuns a esse meio, que se materializam através de determinadas metáforas, como *reino do céu* e *força espiritual*, para assumir, ao mesmo tempo, uma atitude denunciante e apresentarem-se como as representantes da política ideal. Para legitimar a si mesma, é necessário deslegitimar o adversário, apresentando-o como oposição ao *reino do céu*.

Nesse processo de construção da imagem de representantes da política ideal, ambas retomam e dialogam com discursos alheios próprios da esfera evangélica. A deputada do PT ancora seu discurso na narrativa bíblica (*de Gênesis à Apocalipse*), uma vez que, para o seu público, este é um discurso sagrado e inegociável. Assim, simultaneamente, ela constrói para si a imagem de uma mulher comprometida com a Bíblia e, indiretamente, atribui ao seu dizer o mesmo valor que os cristãos atribuem à narrativa das Escrituras.

Damares Alves, por sua vez, também constrói uma imagem positiva de si e de seus aliados através de uma adjetivação (*os nossos senadores cristãos*) retomando e, indiretamente, negando o discurso da oposição, a qual, segundo o seu dizer, alega *que não tem clima político para aprovar uma lei para salvar a vida de crianças indígenas*. Em tom de ameaça, ela constrói para si a imagem de mulher aguerrida alinhada ao cristianismo, que preza por uma política feita



sob os valores cristãos. O valor em evidência aqui é o de preservação da vida. Há, de maneira implícita, uma acusação à instância adversária de que essa instância não preza por esse valor, materializado aqui através da forma verbal *salvar*, carregada de significados caros ao cristianismo.

Em outros trechos seguintes, o diálogo estabelecido por ambas as enunciantoras com trechos bíblicos é ainda mais explícito:

[...] foi atribuído ao mundo evangélico a responsabilidade de, no segundo turno, ter elegido Bolsonaro. Mas o elegemos em cima de uma proposta como cuidar dos idosos e das viúvas como está aqui [referindo-se à Bíblia]? Não! Não foram essas as discussões que foram feitas, não foi feita a discussão que digno é o obreiro do seu salário, não foi em cima disso que votaram, e é por isso que nós estamos, enquanto militantes do partido dos trabalhadores, a levar essa boa nova [...] (Benedita da Silva).

[...] Nós tínhamos uma compreensão lá atrás que a violência contra criança, o assassinato de criança indígena, a violência doméstica, o assassinato de criança em área urbana era sacrifício às potestades, e nós temos essa compreensão! [...] e Bolsonaro se levantou contra todas essas potestades. A gente agora, como igreja, a gente tem aqui uma decisão para tomar, a gente vai continuar esta luta e tirar essas crianças da mão de Moloque ou nós vamos entregar essa nação? [...] (Damares Alves).

A deputada Benedita da Silva retoma abertamente três trechos bíblicos para corroborar o seu dizer. O primeiro trata-se da instrução dada pelo apóstolo Paulo para cuidar dos idosos e das viúvas (Cf. 1Timóteo 5:1-3); ao retomar essa instrução, ela faz referência, em tom de crítica, ao contexto da reforma da previdência, que estava em discussão naquele momento. A outra passagem retomada é a fala do apóstolo Paulo de que digno é o obreiro do seu salário (Cf. 1Timóteo 5:18). Ao retomar essa narrativa, ela faz alusão à reforma trabalhista, tecendo novas críticas. O último trecho bíblico com o qual ela dialoga é a orientação para anunciar as Boas Novas, que, para a tradição cristã, correspondem à pregação do Evangelho. (Cf. Atos dos Apóstolos 13:32). Com a retomada dessas passagens bíblicas, a oradora pretende se inserir em cenas de fala prototípicas do grupo ao qual



está se dirigindo, assegurando a construção da imagem de uma pessoa alinhada e conhecedora das Escrituras, que preza por uma política feita sob os ensinamentos de Jesus.

A ministra Damares Alves, por sua vez, também retoma o discurso religioso cristão, mantendo com este uma relação de consonância a fim de preservar a imagem de uma pessoa comprometida com os valores de seu público. Na Bíblia, a palavra *potestades*, por vezes, é usada para fazer referência aos seres celestiais que, segundo a narrativa sagrada, se rebelaram contra Deus (Cf. Efésios 6:12). Além disso, Moloque era um deus de nações pagãs cujos rituais de adoração envolviam o sacrifício de crianças (Cf. Levítico 20:2-5). Ao organizar o seu discurso e fundamentá-lo nesse conhecimento compartilhado pelo seu auditório, a oradora demarca para si uma posição de legitimidade e de credibilidade para as forças políticas que está representando. Ao argumentar que *Bolsonaro se levantou contra todas essas potestades*, ela eleva o seu líder político a uma posição messiânica, de combate espiritual, reforçando, para o seu público, a importância de reelegê-lo presidente. Caso contrário, a oposição, associada às forças espirituais do mal, tomaria conta da nação.

As enunciadoras, além de retomarem discursos com os quais mantêm uma relação de concordância, também orquestram vozes para estabelecer com elas uma relação de discordância, como se observa a seguir:

[...] Aí, portanto, o que nós fazemos não é por conta de nenhum comunista, como eles dizem, de nenhum bandido ou coisa dessa natureza, porque Ele [Jesus] se deteve no caminho dos chamados pecadores [...] Nós estamos com uma missão e podem deixar falar que a gente tá misturando Deus com partido político. Não! Nós estamos fazendo o que eles fazem do inverso do que nós lemos no Evangelho. [...] (Benedita da Silva).

[...] Isso aqui não é discurso político! Isso aqui é a fala de uma pastora que há 40 anos se arrasta pelo Brasil pra pedir à igreja pra salvar crianças. [...] “ah, mas eu sou crente, religião não combina com política”.



Pastores, a guerra é outra, não é política, é espiritual [...] (Damares Alves).

As duas oradoras trabalham aqui nas fronteiras entre o discurso que atribuem a outros e os seus próprios projetos enunciativos, ancorados no discurso religioso cristão. Ambas negam estar fazendo discurso político, pois no momento em que cada uma se inscreve, afirmar-se explicitamente como alguém que o faz pode produzir um efeito reverso daquele que elas pretendem construir. Observa-se, pois, que cada uma antecipa uma réplica ao seu dizer e lança respostas que possibilitam a construção da imagem de mulheres cristãs. Como afirma Bakhtin (2010, p. 89), “todo discurso é orientado para a resposta e ele não pode esquivar-se à influência profunda do discurso da resposta antecipada”.

No trecho do discurso de Benedita da Silva, há a retomada de uma fala da oposição que valora negativamente o Partido dos Trabalhadores, associando-o ao Comunismo. Para invalidar esse discurso, a oradora apoia-se na narrativa do Evangelho de que Jesus andou com pecadores (Cf. Lucas 15:1-2). Entretanto, ao usar a narrativa do Evangelho como discurso de autoridade no qual se fundamenta, ela usa um modalizador discursivo (*chamados pecadores*), deixando assim subentendida uma outra interpretação da narrativa bíblica.

Damares Alves, estrategicamente, cria uma oposição entre o discurso popular de que religião e política não se misturam e a necessidade de proteger as crianças. Assim, em nome dessa proteção, ela nega esse discurso, retomando de maneira direta uma possível réplica para estabelecer com ela uma tréplica em tom de discordância. Essa estratégia de atribuir um dizer a outro sujeito e, na sequência, estabelecer com esse dizer retomado uma relação de discordância também pode ser observada no trecho a seguir:

[...] conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’, nós cansamos de dizer isso. Então não é essa a nossa tarefa. A nossa tarefa é dizer que



os trabalhadores trabalharam até agora e que eles têm direitos que uma reforma da previdência acaba, que a reforma trabalhista acabou os direitos dos trabalhadores e agora essa reforma, não vamos mais cuidar direito dos nossos idosos, que as nossas igrejas cuidam, dos egressos que as nossas igrejas cuidam, dos dependentes químicos, que nossas igrejas cuidam, da nossa juventude, que as nossas igrejas cuidam. Então, minhas irmãs e meus irmãos, eu quero ir nessa linha porque é nessa linha que a gente tem que colocar o Evangelho [...] (Benedita da Silva).

Aqui, a retomada de um falar alheio orienta o discurso da oradora em dois direcionamentos: primeiramente, ela dialoga com o discurso cristão, pois se trata de um conhecido versículo bíblico (Cf. João 8:32). Porém, além disso, esse versículo foi usado como *slogan* da campanha de Jair Messias Bolsonaro em 2018. Assim, mais do que retomar um discurso cristão com o qual se estabelece uma relação pacífica, há a retomada de um discurso político, o qual está sendo negado.

Ao estabelecer essa negação, a deputada atribui um novo significado para a verdade (*a verdade que liberta*) e assume a posição de arauto dessa nova verdade, que estaria relacionada a um Evangelho de transformações majoritariamente sociais. Ao afirmar que não é mais tarefa sua repetir o versículo bíblico, a enunciadora trabalha na fronteira entre o discurso da instância política e o da instância adversária. O versículo retomado, de fato, não pode ser assumido completamente por ela, já que, naquele contexto, identifica seus adversários políticos. Por isso, a sua tarefa agora é assumir uma posição de denúncia e expor uma possível situação de perigo em que se encontrariam alguns grupos: os trabalhadores, os idosos, os dependentes químicos e os jovens. Ao final desse fragmento, ela direciona o que entende ser o caminho correto pelo qual conduzir o Evangelho, confirmando a construção da imagem de mulher comprometida com as verdades evangélicas.



Pelos trechos retomados dos discursos das oradoras, espera-se já ter sido demonstrado que, preservadas as diferenças ideológicas e partidárias, os discursos políticos, quando se pretende conquistar o voto dos evangélicos, se assemelham em seus formatos. Assim, a seguir, são apresentadas algumas considerações finais decorrentes das análises feitas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões feitas neste trabalho certamente não dão conta da complexidade que envolve a produção e circulação dos discursos políticos. No entanto, espera-se que tenha havido um avanço na compreensão de como esses discursos se estruturam quando têm como público os evangélicos. Seja na fala de um político de esquerda ou de direita, há a orquestração de vozes oriundas de diferentes lugares com as quais se estabelecem diferentes relações. O discurso da oposição é retomado para demarcar uma profunda relação de discordância. Já alguns dizeres que constroem a visão de mundo dos evangélicos são retomados para se estabelecer com eles uma relação de concordância e legitimar o orador, criando imagens positivas de si mesmo a partir da identificação com posicionamentos axiológicos de seu público.

Foi visto também que os discursos não estão desconectados da realidade concreta dos sujeitos em determinado espaço e em determinada época. À luz dessa verdade e das análises feitas neste trabalho, compreende-se melhor como, nos últimos anos, se construiu um cenário acentuado de polarização política no Brasil. O *modus operandi* de construção dos discursos políticos reflete e, ao mesmo tempo, acentua esse ambiente polarizado, pois cada sujeito que forma a *instância política* e a *instância adversária* joga com valores éticos que são caros aos sujeitos da *instância cidadã* e que se integram à sua própria razão de ser e de estar no mundo.



Descortinar esse processo de produção dos discursos políticos é uma tarefa necessária, pois isso tem potencial de ajudar cada indivíduo a sair de suas bolhas políticas/ideológicas pelo menos para efeitos de compreensão de como esse cenário polarizado se constrói discursivamente. Talvez fique mais evidente que o cruzamento de percepções ideológicas e a orquestração de diferentes vozes no discurso político atendem, sobretudo, aos interesses político-partidários.

REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth. O ethos na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. In: _____ (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz et al. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2019.

BAKHTIN, Mikhail. O Discurso no Romance. In: _____. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. 6. Ed. São Paulo: HUCITEC, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. In: _____. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. 6. Ed. São Paulo: HUCITEC, 2010.

BÍBLIA SAGRADA NVI. Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2007.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso político**. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz e Fabiana Komesu. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2018.

HOFFMANN, Gleisi. **I Encontro de Evangélicos e Evangélicas do Partido dos Trabalhadores**. São Paulo. Facebook, 05 de abril de 2019. 02h05min. Disponível em: <https://www.facebook.com/gleisi.hoffmann/videos/aovivo-acompanhe-o-primeiro-encontro-de-evang%C3%A9licos-do-pt/1038496516335650/> Acesso em 03/07/2024.

IBGE – **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Censo Demográfico de 2010. Brasil: IBGE, 2023. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107> Acesso em 03/07/2024.



IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS – MINISTÉRIO FAMA. **Transmissão online de culto**. Goiânia. Youtube, 08 de outubro de 2022. 1h58min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FVhvf6iSMpg> Acesso em 03/07/2024.

LOPES, Hernandes Dias. **Panorama da história cristã**: as intervenções de Deus na história. São Paulo: Hagnos, 2018.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. **Em tese**. Revista eletrônica dos pós-graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 2, nº 2 (4), agosto-dezembro/2006, p. 91-112. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13538/12403> Acesso em 03/07/2024.



O MANDAMENTO DO AMOR E A PERCEPÇÃO DA ALTERIDADE: RELAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE C.S. LEWIS E SØREN KIERKEGAARD

**The commandment of love and the perception of alterity: possible
relationships between C.S. Lewis and Søren Kierkegaard**

Leandro Henrique Lins Fernandes¹

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i1.181>

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

RESUMO: Em a obra *Os Quatro amores*, C.S Lewis aborda quatro tipos distintos de amores: *Afeição, Amizade, Eros e Caridade*. Em paralelo, *As obras do amor – Algumas considerações cristãs em formas de discursos*, por Søren Kierkegaard, é distribuída em duas séries em que a primeira analisa o mandamento do amor ao próximo e a segunda o hino à caridade do apóstolo Paulo. Este artigo trará quatro pontos importantes das relações entre amor e alteridade, fundamentalmente, a partir das duas grandes obras mencionadas: trabalhará a origem do amor e sua relação com a noção de alteridade, a relação entre o amor ao próximo e sua relação com a ideia de alteridade, a relação entre amor caridade de Lewis com o amor ao próximo de Kierkegaard e seus desdobramentos com respeito à alteridade e, por fim, a relação entre a categoria de alteridade com os amores prediletivos ou naturais.

Palavras-chave: alteridade; amor; próximo; ágape; Deus.

ABSTRACT: *The Four Loves* by C.S. Lewis, addresses four distinct types of love: *Affection, Friendship, Eros, and Charity*. In parallel, *The Works of Love - Some Christian Considerations in Discourse Forms*, by Søren Kierkegaard, is distributed in two series in which the first analyzes the commandment of love of neighbor and the second the hymn to charity by the apostle Paul. This paper will address four important points of the relations of love and alterity between C.S. Lewis and Søren Kierkegaard, fundamentally, from the two great works mentioned: it will work on the origin of love and its relation to the notion of alterity, the work will outline the relationship between love for one's neighbor and its relation to the notion of alterity, the relation of Lewis' love charity to Kierkegaard's love of neighbor and its disobligations with respect to alterity, and, lastly, the relation of the category of alterity to predilection or natural loves.

Keywords: alterity; love; neighbor; agape; God.

¹ Especialista em Direito Penal, Criminologia pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri -CE. Formação jurídica obtida na Universidade Federal de Campina Grande. Formação teológica no Seminário e Faculdade Batista do Cariri – CE. Professor de Filosofia Geral e Jurídica na Faculdade São Francisco do Ceará – Crato -CE. Advogado. Pastor. E-mail:leandrolinsf@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na obra *Os Quatro amores*, publicada em 1960, C.S. Lewis classifica e analisa quatro tipos básicos de amores, a saber: a Afeição, o Eros, a Amizade e a Caridade. Em sua análise, o autor britânico explora as interfaces entre estas formas de amor e destaca as suas implicações teológicas, filosóficas e práticas.

O *Amor Afeição* é o conhecido amor *storge* (στοργή) em sua acepção grega. É o amor relacionado a um tipo de vínculo familiar não necessariamente de famílias de sangue, mas de pessoas que têm certa intimidade umas com as outras. O *Amor Amizade* é a célebre *philia* (φιλία), conforme explorado nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. É aquele amor que compartilha coisas em comum. É o amor com menos impulso ou emoção.

O *Amor Eros* (έρως) é o amor no sentido de amor romântico. Está relacionado à sexualidade e suas vertentes. É necessário para a vida conjugal, mas por sua forte atração ao impulso e à emoção é facilmente idolatrado e deturpado. Por fim, o *Amor Caridade ou ágape* (αγάπη), considerado um amor desinteressado e abnegado. Este tipo de amor possui claras relações com a ideia de *Amor ao Próximo* (Næsten) de Kierkegaard.

As obras do amor – Algumas considerações cristãs em formas de discursos foi publicada em Copenhague, em 1847, pelo autor dinamarquês Søren Kierkegaard. A obra é distribuída em duas séries onde a primeira analisa o mandamento do amor ao próximo e a segunda o hino à caridade do apóstolo Paulo. O autor recorre à filosofia grega, especialmente comparando o amor cristão (*ágape*) ao amor apaixonado platônico (*eros/Eskov*) e a 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” (Kierkegaard, 2013, p.13). Para o autor dinamarquês, amar de verdade é aproximar o outro do





amor. Como diria Álvaro Valls, “Kierkegaard, interpretado tantas vezes como solipsista, afirma aqui explicitamente a alteridade, em sua categoria específica: o próximo (*Næsten*)” (*apud Kierkegaard*, 2013, p. 8).²

Este artigo abordará quatro pontos principais sobre as relações entre amor e alteridade entre C.S. Lewis e Søren Kierkegaard, fundamentalmente, a partir das duas grandes obras mencionadas.

Em primeiro lugar, trabalhará a origem do amor e sua relação com a noção de alteridade, evidenciando que o fundamento primordial do amor a partir do autor britânico e do autor dinamarquês está em Deus. Num segundo momento, o trabalho esboçará a relação entre o amor ao próximo e sua relação com noção de alteridade. Ver-se-á que a noção de Amor-Dádiva ou Doação trazida por Lewis tem relevante proximidade com a ideia de Amor *Ágape* trazida por Kierkegaard.

Em terceiro lugar, será analisada a relação entre Amor-Caridade de Lewis com o amor ao Próximo de Kierkegaard e seus desdobramentos com respeito à alteridade. Poderá perceber que um amor tão sublime poetizado e cantado por tantos santos na história possui problemas de motivação e finalidade de acordo com Kierkegaard.

Por fim, o texto apresentará a relação entre a noção de alteridade e os amores prediletivos ou naturais. Noção de *eros* e *filia* possui disposições naturais que podem ser beatificadas segundo Lewis, mas podem deturpar o mais puro amor cristão, segundo Kierkegaard.

1 - A ORIGEM DO AMOR E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE

Existe uma concordância clara entre C.S Lewis e Søren Kierkegaard no que pertine à origem do amor e, por conseguinte, a origem da alteridade. O funda-

² Neste sentido, o amor não deve mais se restringir ao amor de predileção, preferencial ou particular. Quem ama de verdade, ama o próximo, que é o humano- universal.

mento de um amor voltado para o outro (alteridade) precisa de uma base de invisibilidade e eternidade. Quando se ama a partir do que se vê, perde-se o poder de amar em profundidade e perenidade.

O que se vê é permeado de defeitos e diferenças. O que se vê é passageiro. Para equipar o amor de eternidade, permanência, é necessário amar a partir do invisível e do eterno. Para os autores mencionados, esta invisibilidade e permanência só pode ser encontrada em Deus.

1.1 - A ORIGEM DO AMOR E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM C.S. LEWIS

C.S Lewis é claro ao argumentar que “Devemos tentar relacionar as atividades humanas denominadas amor ao Amor que é Deus”. (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.

É importante deixar claro que, dentro da ortodoxia lewisiana, dizer que Deus é amor não significa que o amor é Deus. O amor é um atributo essencial da divindade, mas não a divindade em si. Apesar do amor de Deus poder operar naqueles que nada sabem a seu respeito (Lewis, 2017, p. 172), quem ama de verdade ama a partir de Deus, mas sem necessariamente adorá-lo ou reconhecê-lo. Adoração exige consciência.

A relevância desta diferenciação é que sem Deus o amor se torna deus e vira um ídolo. Para o autor de *o grande abismo*, o amor humano tem a forte tendência de reivindicar uma “autoridade divina para si [...] exige de nós um compromisso total, tenta transcender todas as outras reivindicações e insinua que qualquer ação feita de forma sincera, por causa do amor, é, portanto, lícita e meritória”. (2017, p. 19).



Entretanto, o amor não possui força solitária senão a partir do seu eterno fundamento. “Os amores demonstram que são indignos de tomar o lugar de Deus pelo fato de não poderem até mesmo permanecer o que são e fazer aquilo que prometem fazer sem a ajuda de Deus” (Lewis, 2017, p. 160). No mesmo sentido, se o amor existe a partir de Deus ele não é uma sentimento ou ação primária, como tanto já foi poetizado e escrito pelo secularismo. “Os amores devem admitir ser coisas secundárias se quiserem se manter como aquilo que desejam ser. Nesse jugo está sua verdadeira liberdade; são mais altos quando se ajoelham” (Lewis, 2017, p. 160).

Quando se destaca o amor da sua fonte, adora-se a criatura em lugar do criador, o atributo em lugar da pessoa, desta maneira o amor perde a sua força. Diria o autor britânico que “O lema dos rebeldes, “Tudo pelo amor”, é, na realidade, a sentença de morte para o amor”. (Lewis, 2017, p. 161). Até mesmo “Em meu amor pela esposa ou pelo amigo o único elemento eterno é a presença transformadora do Amor de Deus” (Lewis, 2017, p. 182).

O amor que resplandece em cada esfera das nossas vidas é um reflexo deste amor gerado em Deus. “É fácil reconhecer que somos espelhos cujo brilho, se somos brilhantes, é totalmente derivado do sol que brilha sobre nós” (Lewis, 2017, p.175). Sem Deus, ao homem é impossível amar de verdade, porque o amor mais profundo é aquele baseado no amor ao invisível que é Deus. A partir deste amor ao invisível é o que o ser humano consegue amar o diferente visível, o outro. Também somente a partir desta perspectiva se consegue amar em secreto, sem a necessidade de ser visto pelos homens e mulheres. Afinal, “De todas as nossas obras, a mais real deve ser a mais secreta (Lewis, 2017, p. 180).

“Deus é a nossa verdadeira pessoa Amada” (Lewis, 2017, p. 186), e somente Nele e por causa Dele, o homem consegue sair do amor de si, voltando-se ao



outro. É somente nesta *Proximidade de semelhança*³ com o divino, aquilo que foi imprimido por Deus em nós na criação, que conseguimos redirecionar o amor por nós mesmos ao próximo.

Neste sentido, Kierkegaard parece seguir de perto o fundamento lewisiano.

1.2 - A ORIGEM DO AMOR E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM KIERKEGAARD

Para Kierkegaard, a própria crença num Deus que não se vê fundamenta a relação de alteridade, pois exercitar a alteridade é acreditar no próximo. O amoroso se preserva no amor, permanece no bem supremo, na maior felicidade. Por isso, quem ama 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, 275).

O autor dinamarquês deixa claro que uma vida voltada para o outro só é possível a partir da fé. Ninguém consegue amar sem confiar. O treino ou exercício mais pleno da confiança para amar ao próximo está no exercício da confiança em Deus. Somente quem ama e confia no Deus invisível é capaz de amar e confiar no humano em si, por trás das aparências.

O autor de *o Conceito de Angústia* explicita de forma inicial nas *Obras do Amor* que o amor mora no ocultamento e se funda no amor de Deus. Como Deus, o amor não pode ser visto em si, mas pode ser conhecido pelas suas obras ou frutos. A vida oculta do amor aponta sua invisibilidade/eternidade, enquanto suas

³ Lewis diferencia Proximidade de Semelhança de Proximidade de abordagem. Se Proximidade de Semelhança é aquilo que nos assemelha a Deus a partir da nossa própria natureza, da criação, Proximidade de Abordagem é o que acontece quando agimos livremente em obediência e imitação do divino. De fato, os “estados em que um ser humano está mais próximo de Deus são aqueles nos quais ele mais certa e rapidamente se aproxima de uma união final com ele, da visão dele e da satisfação nele [...] Felicidade, força, liberdade, fertilidade (seja da mente ou do corpo), sempre que aparecerem na vida humana, constituem a semelhança e, desse modo, as proximidades de Deus” (Lewis, 2017, p. 16-17).





obras se relacionam com o visível/passageiro ou terreno. Nesse passo, o amor é o que liga o eterno ao temporal. O amor está no exercício da alteridade, voltado para o outro, o próximo (*Næsten*), assim como Deus é amor e vive para amar⁴.

Voltando às *Obras do Amor*, Kierkegaard afirma que enquanto “a concepção meramente humana do amor jamais poderá ir além da reciprocidade” (Kierkegaard, 2013, p. 146), a alteridade consiste em amar o próximo de forma sacrificial e abnegada, sem esperar a recompensa do amor correspondente ou da beleza estética. Isso porque no amor meramente humano há apenas duplicidade: amante e amado. Já no amor cristão kierkegaardiano há triplicidade (*Threeness*): o amante, o amado, o amor; onde o amor é (o) próprio Deus.

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 em Deus, ou seja, no sentido profundo, não corrói, repousa no eterno, e há tempo bastante na eternidade para amar. Por isso, a única estação correta do amor é a eternidade, a partir do Deus eterno.

2 - O AMOR AO PRÓXIMO E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE

O Amor-Dádiva de Lewis se aproxima muito da ideia de amor ao próximo em Kierkegaard. “O Amor-Dádiva é o amor que move o homem [...] sem ver ou desfrutar. [...] O amor divino é o Amor-Dádiva”. (Lewis, 2017, p.11). Neste tipo de amor, concordam os dois autores, o ser humano chega ao ponto de “fazer tudo

⁴ Sobre a estreita relação entre alteridade e edificação, na segunda série de *As Obras do Amor*, a partir dos discursos paulinos sobre o amor, Kierkegaard inicia trabalhando a ideia de amor como aquilo que edifica. “Edificar é construir para o alto a partir das fundações” (Kierkegaard, 2013, p. 242). O amor é a fundação e edificar é construir a partir da fundação. Fazer tudo para edificação é a mesma coisa de que fazer tudo no amor. O amor edifica, pois, alteridade. 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. O amor não busca seu próprio interesse, por isso ele edifica (Kierkegaard, 2013, p. 252). O amor tolera tudo. Só é possível se colocar no lugar do outro se respeitar o lugar do outro, a despeito do seu lugar pessoal, quando se tolera tudo no outro.

pela outra pessoa e dar a impressão de nada ter feito” Kierkegaard, 2013, 312). Ele trabalha sem nenhuma recompensa, nem mesmo a da orgulhosa autoconsciência. “Sua vida é num certo sentido inteiramente esbanjada sobre a existência, a existência dos outros” (Kierkegaard, 2013, p. 315)⁵.

2.1 - O AMOR AO PRÓXIMO E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM C.S. LEWIS.

Uma vida voltada para o outro não é algo natural para o ser humano. Lewis 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” (2017, p. 159). Para o desenvolvimento do amor e o avanço humano em busca da alteridade 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 ele⁶.

A alteridade é incapaz de se perfazer sem um mergulho na perspectiva do amor divino e eterno a partir de um sacrifício pessoal. “Os amores naturais só podem ter esperança de eternidade na medida em que se permitirem ser assumidos pela eternidade da caridade, e esse processo sempre envolve uma espécie de morte” (Lewis, 2005, p. 189). Na busca pelo amor ao outro em suas diferenças é essencial aprender a amar o que não é naturalmente amável. Amar a pessoa que se vê em suas variadas diferenças e defeitos torna o exercício da alteridade difícil.

⁵ Um instrumento trazido por Lewis para amar o não amável é um tipo de prazer que ele chama na obra *Os Quatro Amores de Prazer-Apreciação*. Ele afirma que este tipo de prazer “é ponto de partida para toda experiência da beleza. Neste tipo de prazer existe uma sombra, uma ponta, um convite ao desinteresse (Lewis, 2017, p. 30).

⁶ Entretanto, se para C.S. Lewis o homem possui uma inclinação para amar, para Kierkegaard não há no homem essa capacidade *a priori* de amar o que não é amável. Neste sentido, só é possível amar o próximo quando o nosso amor se sujeitou à transformação da eternidade e isto está relacionado à necessidade do tornar-se cristão. Em outro ponto, Lewis concordaria com a imitação do amor divino a partir do Cristo, pois “Nossa imitação de Deus nesta vida [...] deve ser uma imitação do Deus encarnado” (Lewis, 2017, p. 18).





Para ultrapassar este estranhamento, Lewis propõe o Amor-Dádiva divino⁷.

Para entender melhor o Amor-Dádiva ou doação divino é necessário entender seu contraponto: o Amor-Necessidade. Lewis faz uma diferença entre Amor-Dádiva e Amor-Necessidade. Para ele, “o Amor-Necessidade clama a Deus a partir de nossa pobreza. O Amor-Dádiva deseja servir ou mesmo sofrer por Deus”. (2017, p. 31). Continua o autor britânico que “O Amor-Necessidade diz acerca de uma mulher: “Não posso viver sem ela. [Enquanto] O amor Dádiva aspira dar a ela felicidade, conforto, proteção e, se possível, riqueza (2017, p. 32)⁸.

Como diria Platão, o Amor-Necessidade é o “filho da pobreza”. É um amor baseado em impulsos ou pulsões humanas⁹. Se no Amor-Necessidade há uma forte dependência do serviço ou do amor do outro, claro está que para Lewis o Amor-Dádiva possui um forte caráter de abnegação. Este “amor de Deus agindo num ser humano – é inteiramente desinteressado e deseja aquilo que simplesmente for melhor para a pessoa Amada [...] o Amor- Dádiva divino no ser humano o habilita a amar aquilo que não é naturalmente amável” (Lewis, 2017, p. 172).

É nesse aspecto de um amor que ama aquilo que não é naturalmente amável que o Amor-Dádiva se aproxima cabalmente do amor ao próximo de Kierkegaard. No exercício do Amor-Dádiva, Deus consegue amar os pecadores em suas vilezas, pois o Amor-Dádiva é todo alteridade ou voltado para o outro, sem troca. No Amor-Dádiva não se espera troca, retorno, recompensa, o naturalmente amável.

Sobre o Amor-Dádiva, argumenta o autor irlandês relacionado-o a sua origem divina, que tudo o que os poetas dizem sobre eles é verdadeiro. “Sua alegria,

⁷ Ou amor Doação em outras traduções.

⁸ O autor continua argumentando fazendo uma relação entre amor divino como um tipo de amor apreciativo. “Este tipo de amor contempla, suspira e fica em silêncio, alegra-se que essa maravilha existe, ainda que não para si, e não se sentirá totalmente desanimado ao perdê-la, se contenta com a situação mais do que se não tivesse visto na vida” (Lewis, 2017, p. 32).

⁹ Mas isso não significa que seja um amor deletério que deve ser totalmente descartado. Lewis argumenta que “Onde o Amor-Necessidade é sentido, poderá haver razões para negá-lo ou mortificá-lo completamente; mas não sentir esse amor é, em geral, a marca do egoísta frio” (Lewis, 2017, p. 13). Relembra o filósofo que “Todo nosso ser é uma vasta necessidade por sua própria natureza” (Lewis, 2017, p. 14).

sua energia, sua paciência, sua disposição em perdoar, seu desejo pelo bem da pessoa amada – enfim, tudo isso é real e nada mais é do que a adorável imagem da vida divina”. (Lewis, 2017, p. 20).

2.2 - O AMOR AO PRÓXIMO E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM KIERKEGAARD

Segundo a concepção kierkegaardiana, o amor enquanto dever está intimamente vinculado à eternidade. Desta forma, totalmente dependente de um Deus eterno. Ora, “quando o amor se submeteu à mudança da eternidade, em se tornando um dever, aí ele adquiriu continuidade e daí segue-se que ele perdure” (Kierkegaard, 2013, p. 49)¹⁰.

O amor fundamentado na alteridade é o amar de forma abnegada, 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 e voltar-se para o eterno e para o outro, em Deus.

Aquele que traz o amor consigo e procura um objeto para o seu amor facilmente o encontrará. Na alteridade kierkegaardiana não se ama por merecimento. Logo, não é necessário encontrar um próximo merecedor do amor para se amar. Ama-se o próximo, qualquer um, a todos. 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, mas entrega tudo sem receber nada em troca.

¹⁰ Na obra Discursos edificantes, o autor dinamarquês complementa dizendo que toda dádiva boa e perfeita que um homem pode dar é amor, e, acerca dele, todos os homens em todas as épocas sabem que ele procede de cima”, 2010, p. 166). De outra forma, “o segredo do amor terreal consiste em que leva sobre si o selo do amor de Deus” (Kierkegaard, 2010, p. 95).



Segundo a expressiva analogia usada por Kierkegaard no penúltimo capítulo de *As obras do amor*, a recordação de uma pessoa falecida é um modelo deste amor abnegado e desprendido de toda recompensa. 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). Esta é para Kierkegaard a obra do amor mais desinteressada porque afasta toda possibilidade de retribuição. É a obra do amor mais livre porque está 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 quando se ama independentemente da vida ou da morte. Ama-se eternamente quando se ama a partir do interior e não do exterior. Como diria Adorno, em tom crítico, (2010, p. 314), “em Kierkegaard, o amor transforma-se na qualidade da pura interioridade”.

Quem ama de forma abnegada “compreendeu-se no sacrificar-se” (Kierkegaard, 2013, p.303), por isso o verdadeiro amoroso ama cada um segundo sua característica própria. “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). De outra forma, “o amor verdadeiro, o amor que se sacrifica, ama toda e qualquer pessoa de acordo com seu caráter própria (o), [sua individualidade], está pronto para realizar qualquer sacrifício: ele não procura seu interesse” (Kierkegaard, 2013, p.308).



3 - O AMOR CARIDADE E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE

A partir deste tipo de Amor-Dádiva, amor ao próximo, o exercício da alteridade vai encontrar eco nas relações cotidianas a partir da caridade. Para C.S. Lewis, a caridade é uma expressão tanto do Amor-Dádiva quanto do Amor-Necessidade. Já para o autor dinamarquês, se a caridade for entendida como *ágape* será a mais genuína forma de amor.

3.1 - O AMOR CARIDADE E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM C.S. LEWIS

Sobre a proximidade intrínseca entre Amor-Dádiva e Amor-Caridade, o autor britânico vai afirmar que “Todas as atividades (exceto o pecado) dos amores naturais podem em hora favorável tornar-se obras do alegre, extrovertido e grato Amor-Necessidade ou do altruísta e modesto Amor-Dádiva, que são ambos Caridade”. (Lewis, 2017, p. 179). Para o autor de *Peso de Glória*, embora a caridade não seja essencialmente afetiva, ela vai adquirindo essa qualidade na medida em que é exercitada.

A prática da caridade gera afeição ao objeto amado e o seu exercício se torna mais fácil. Embora a afeição não seja a causa, mas consequência da caridade, as duas podem ser conciliadas. A prática de um comportamento amoroso faz alguém gostar¹¹ da pessoa amada. “Quando faz mal a alguém de quem não gosta, passa a desgostar ainda mais dessa pessoa. Já se, por outro lado, lhe fizer o bem, verá que a aversão diminui” (Lewis, 2017, p. 174).

Embora reconheça a diversidade dos conceitos, Lewis se inclina a conciliar caridade e afeição. Inclusive, em *Os quatro amores*, ele faz uma dura crítica à concepção agostiniana defensora de uma noção de amor cristão totalmente

¹¹ No Capítulo 1 da obra *Os quatro amores*, chamado de *O gostar e o amar em relação aos sub-humanos*, Lewis vai definir gostar como algo que signifique ter algum tempo de prazer. (Lewis, 2017, p. 23).



desprovido do componente afetivo.¹² Diante do quadro, apesar da caridade ser diferente da afeição ela necessariamente conduz para este sentimento.

Em clara divergência com Kierkegaard, o autor de *As Crônicas de Nárnia* argumenta que: a diferença entre um cristão e um ímpio não é que este tem afeições e gostos pessoais ao passo que o cristão só tem a caridade. De fato, o ímpio trata bem certas pessoas porque gosta delas. Entretanto, o cristão, tentando tratar a todos com bondade, tende a gostar de um número cada vez maior de pessoas no decorrer do tempo – inclusive de pessoas de quem ele não poderia imaginar que um dia fosse gostar (Lewis, 2017, p. 175).

Lewis vai chamar de detratores do amor aqueles que estigmatizam como emotividade e sentimentalismo muito daquilo que seus antepassados afirmavam como exaltação do amor. Ironizando com John Keats, o último poeta romântico inglês, o autor arremata buscando um ponto de equilíbrio entre a exigência e a alegria do amor sacrificial: “Não devemos dar ouvidos ao gigante demasiadamente sábio, nem ao excessivamente tolo (*apud* Lewis, 2017, p.22).



3.2 - O AMOR-CARIDADE E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM KIERKEGAARD

Kierkegaard tem dificuldade em chamar o amor cristão de caridade. Não obstante, ele está de acordo em considerar o *ágape* como a forma mais genuína de amor¹³. Em uma passagem de *As obras do amor*, Kierkegaard aproxima o amor dever ao amor *ágape* em C. S. Lewis. Declara o autor dinamarquês que “ama a pessoa amada fielmente e com ternura, mas deixa o amor ao próximo ser

¹² Para aprofundamento desta crítica de C. S. Lewis a Agostinho observar a análise de John Lippitt no artigo Lewis, Kierkegaard and friendship.

¹³ Aqui é importante destacar que, para Lewis, o amor caridade também pode se aproximar da ideia de amor dever. Apesar da caridade não anular por completo a predileção e a afeição, mesmo quando dirigida ao inimigo a caridade tem o condão de mudar o sentimento de repulsão e desprezo que nutrimos em relação ao próximo. Por isso a caridade não deve ser confundida com a mera afeição ou sentimento. Pelo contrário, ela deve ser definida em sua relação com o dever. Essa tese da caridade como dever de amar é sustentada por Lewis na sua famosa obra *Cristianismo puro e simples*.

aquilo que santifica o pacto com Deus da união de vocês”; De outra forma, “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).

Diante do exposto, ambos pensadores assumem a importância do dever ou *ágape* a todas as formas de amores. A vinculação com o amor ao próximo é para Kierkegaard a única possibilidade de redenção para o amor natural e a amizade. Lewis, por sua vez, reconhece que *eros* e amizade precisam ser assumidos pela eternidade da caridade.

Se por um lado, os dois falam do *ágape* em termos de dever, por outro, é preciso salientar que o autor de *Temor e tremor* radicaliza em sua abordagem ao ponto de restringir o mandamento bíblico apenas à austeridade da exigência¹⁴. Já o conceito de Amor-Necessidade empregado por C. S. Lewis, pressupondo uma disposição para amar, revela a discordância com Kierkegaard, para quem o movimento realizado pelo *ágape* cristão é sempre relacionado ao escândalo, precisamente por realizar o contrário daquilo que anseia o homem (Marques, 2015).

O amor cristão é marcado pelo escândalo, choque, ofensa. Para o autor de Copenhague “o escândalo vigia o acesso para o essencial do cristianismo” (Kierkegaard, 2013, p. 80). No amor cristão, não se deve amar apenas o amável, mas especialmente aquele que não é digno de ser amado. O amor cristão não é *eros*, pois não há beleza no objeto amado (VALLS, 2012, p.80). O amor ao

¹⁴ Isso não significa que o amor cristão é frio e sem intensidade. Na verdade, este amor vai além da doação em si. O verdadeiro amor cristão tem intensa alegria ao doar. Não se deve praticar as obras do amor de forma desamorosa. Fazer isso é amar a partir de um olhar de superioridade, fora da fonte divina. Não se deve colocar numa posição de grandeza diante do pequeno e de superioridade diante do aparente inferior. Em Deus, todos são iguais. Nos *Discursos edificantes* de 1843, o filósofo dinamarquês já denunciava a atitude daqueles que estavam dispostos a ajudar o necessitado, mas, ao mesmo tempo, exigiam deste seu respeito, admiração e sujeição (Kierkegaard, 2010). A essência graciosa do *ágape* consiste em uma espécie de rebaixamento daquele que ama e, ao mesmo tempo, em uma tentativa de anulação da miséria do objeto amado. O exercício do amor *ágape* consiste na busca da igualdade e não da elevação pessoal do mais forte.



próximo possui todas as perfeições da eternidade exatamente por não se prender às imperfeições do objeto amado (Kierkegaard, 2013).

Como discursa Sócrates no *Banquete* (Platão, 2001), o *eros* é definido como o desejo de possuir sempre o que é bom e belo. A reciprocidade é uma das marcas fundamentais da amizade no entendimento Aristotélico. De acordo com o filósofo grego, “para serem amigas, as pessoas devem conhecer uma a outra desejando-se reciprocamente o bem” (Aristóteles, 2001, p. 164). Platão e Aristóteles representam o amor humano baseado na reciprocidade ou correspondência, enquanto Kierkegaard fundamenta sua ideia de amor no *ágape* cristão, “onde não há uma relação erótica [...], não há beleza no objeto amado” (Valls, 2012, p. 80).

Pode parecer que o Amor-Dever tira do amor a sua beleza, criatividade e liberdade, tornando uma obrigação fria e enfadonha (Ross, 2007). Mas a beleza e diferença do amor cristão e do amor pagão está no tu deves. Não há prazer em amar o desprezível, mas o amor cristão o ama mesmo assim. “A natureza trabalha por seu interesse e só atenta no lucro que lhe pode vir; a graça não considera o que é útil e cômodo, mas o que a muitos é proveitoso” (Kempis, 2008, p. 166).

O amor cristão não é cantado pelos poetas porque, segundo o autor de Migalhas Filosóficas, não há no *ágape* a ternura condescendente. O *ágape* não possui aquele prazer vibrante que, como um turbilhão febril, agita o coração dos amantes. Também não teria aquela reciprocidade feliz e aconchegante capaz de satisfazer a fome inquietante de amar e ser amado. O amor cristão é, desta forma, uma forma antinatural de amor. “O *ágape* se caracteriza pela seriedade do dever. Ele substitui a primazia do prazer e da predileção pela primazia da exigência e da abnegação. [...] a radicalidade do cristianismo está em ordenar que se ame” (Marques, 2015, p. 504).



Apesar da noção de ética-segunda aparecer de forma mais direta apenas em *O conceito de angústia* do pseudônimo Vigilius Haufniensis, não significa que tal conceito não esteja materializado em *As obras do amor*. Ao contrário do que se pensa, o estágio religioso de Kierkegaard postula uma ética do dever absoluto. Apesar de não necessariamente se aproximar de um imperativo categórico kantiano (MacIntyre e Kant), fundamentado na racionalidade, não deixa de ser um imperativo, visto fundar-se em um mandamento. O Amor-Dever em relação ao próximo não deixa de ser um imperativo, não admitindo qualquer possibilidade de exceção. Por isso mesmo capaz de desenvolver uma profunda ideia de pensamento e atitude em função do outro.

4 - OS AMORES PREDILETIVOS E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE

O autor de *O problema do sofrimento* não endossaria a crítica kierkegaardiana ao caráter prediletivo do *eros* e da amizade. Ele vê este aspecto como positivo e não como algo que desvirtua necessariamente o amor. O elogio ao *eros* e à *filia*, nos moldes da tradição platônico-aristotélica, parece selar o desacordo entre o dinamarquês e o britânico. Mesmo quando Lewis afirma que os outros amores precisam ser assumidos pela eternidade, é mister ressaltar que, para o literato irlandês, estes amores devem conservar a sua essência.

4.1 - OS AMORES PREDILETIVOS E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM C.S. LEWIS

“Tudo que não é eterno está eternamente ultrapassado” (Lewis, 2017, p. 183)¹⁵. A partir da famosa máxima lewsiana, pode-se entender que aquilo que é temporal não tem valor em si mesmo. Exemplificando os amores naturais a partir do amor romântico, o autor de *As Crônicas de Nárnia* afirma que “A idolatria do

¹⁵ Alguns interpretariam esta frase da seguinte maneira: quando a natureza passar, tudo o que não for eterno será eternamente antiquado.



amor erótico e das afeições domésticas foi o grande erro da literatura do século XIX. Imaginaram que se apaixonar era se santificar”. (Lewis, 2017, p. 21).

O amor romântico, prediletivo, firmado a partir de uma perspectiva temporal está fadado a desaparecer. A temporalidade é desprovida de novidade, constância, fundamento. Neste passo, a visão lewsiana se aproximaria da visão negativa de Kierkegaard sobre os amores naturais. Estes não podem ser considerados dentro da perspectiva do amor crístico por serem passageiros, temporalizados, pueris.

Entretanto, para C.S. Lewis, ao se cumprir o mandamento do amor, naturalmente se afeição em relação ao objeto amado. Pela parcela de Amor-Dádiva ou Doação comunicada por Deus ao homem, aos poucos seria possível disciplinar as afeições, possibilitando a relação entre o dever e o prazer. Lewis, de forma otimista, espera que o caridoso possa gostar do objeto para quem ele exerce sua caridade.

A perspectiva do amor prediletivo se aproxima muito da definição de prazeres em Lewis. Para ele, prazeres podem ser divididos em dois tipos: prazeres-necessidade, precedidos pelo desejo, como um gole de água apenas quando se está com sede, e prazeres-apreciação, prazeres em si, como os suaves aromas de campos floridos¹⁶. Prazeres em si são prazeres sem necessidade. Um vício pode transformar prazeres do segundo tipo em prazer do primeiro tipo. Prazeres-necessidade voltam ao passado, enquanto prazeres-apreciação se voltam ao presente. Prazer-necessidade morre de forma abrupta, anuncia sua relatividade, condição passageira (2017, p. 24). Prazeres-apreciação apontam para aquilo que é eterno e permanente: o eterno presente¹⁷.

¹⁶ Para o autor britânico, prazer-apreciação “não só satisfaz os sentidos, como reivindica nossa apreciação por direito. Este prazer deve receber atenção, ser degustado e louvado” (Lewis, 2017, p. 27, 28).

¹⁷ É importante destacar que para Lewis, apesar da sua brevidade e relatividade, o prazer-necessidade não pode ser olvidado da vida cristã.



4.2 - OS AMORES PREDILETIVOS E SUA RELAÇÃO COM A NOÇÃO DE ALTERIDADE EM KIERKEGAARD

Apesar de não reprimir o amor natural (*Elskov*) e a amizade, que são amores por predileção (*Forkjerlighed*), o amor cristão destrona estes amores e coloca no lugar deles o amor superior, o amor espiritual, voltado para o outro, em alteridade. Este amor se distancia do falado e cantado e se coloca no realizado em função do outro (*vai e faze o mesmo*), especialmente no ajudar o outro a ser cristão no sentido mais profundo.

Nesse tipo de amor (*Kjerlighed*) existe uma tarefa ética: amar o próximo, “fonte original de todas as tarefas” (Kierkegaard, 2013, p. 70). O próximo é o que está imediatamente na tarefa. E essa tarefa ética é alteridade, pois consiste em amar “o outro si, o outro eu – pois o próximo é o outro tu [...] o terceiro da igualdade” (Kierkegaard, 2013, p. 73).

Kierkegaard, ao mesmo tempo que fala de uma transformação da eternidade, parece sinalizar a impossibilidade de *eros* e *filia* permanecerem enquanto tais e, ao mesmo tempo, experimentarem transformação. Para o autor de *Temor e tremor*, o senso de abnegação cresce na medida em que se pratica o mandamento divino. O Amor-Dever está esvaziado de toda e qualquer predileção ou preferência. Se há qualquer resquício de afeição, tal vínculo pode ser qualquer outra coisa menos o amor no sentido genuinamente cristão.

O autor das *Migalhas Filosóficas* defende que o *ágape* deve permanecer sempre como o movimento em direção ao desprezível, ao odioso, ao vil. Por esta razão, o pensador dinamarquês refere-se constantemente ao exercício do amor ao próximo com termos como tarefa, exigência e abnegação (MARQUES, 2015).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo abordou quatro pontos importantes das relações de amor e alteridade entre C.S. Lewis e Søren Kierkegaard. Primeiro, trabalhou a origem do amor e sua relação com a noção de alteridade. Evidenciou que o fundamento primordial do amor a partir do autor britânico e do autor dinamarquês está em Deus. Num segundo momento, o trabalho esboçou a relação entre o amor ao próximo e sua relação com noção de alteridade. Viu-se que a noção de Amor-Dádiva ou Doação trazida por Lewis tem relevante proximidade com a ideia de amor *ágape* trazida por Kierkegaard.

Em terceiro lugar foi trazido a relação de amor caridade de Lewis com o amor ao próximo de Kierkegaard e seus desdobramentos com respeito à alteridade. Pode-se perceber que um amor tão sublime poetizado e cantado por tantos santos na história possui problemas de motivação e finalidade de acordo com Kierkegaard. Num quarto e último instante, a obra apresentou a relação da noção de alteridade com os amores prediletivos ou naturais. As noções de *eros* e *filia* possuem disposições naturais que podem ser beatificadas segundo Lewis, mas podem deturpar o mais puro amor cristão segundo Kierkegaard.

Em suma, Kierkegaard e C. S. Lewis têm focos distintos em suas abordagens e, por esta razão, chegam a conclusões diferentes. O primeiro deseja reforçar o caráter exigente do *ágape* cristão; o segundo, corrigir o desprezo em relação às outras formas de amores no contexto do cristianismo. Para C.S. Lewis, “A alternativa para a tragédia, ou pelo menos para o risco da tragédia, é a condenação. O único lugar fora do céu onde você pode ficar perfeitamente seguro de todos os problemas e perturbações do amor é o inferno” (Lewis, 2017, p. 164).

Neste pisar, a predileção seria uma espécie de compensação à vulnerabilidade à qual o amor nos expõe. Continua o autor britânico afirmando que “não



existe investimento seguro. O simples fato de se amar é uma vulnerabilidade. Ame alguma coisa e seu coração ficará apertado e possivelmente partido. Se quiser ter certeza de que seu coração ficará intacto, não deve oferece-lo a ninguém, nem mesmo a um animal” (Lewis, 2017, p. 163).

Esta compreensão seria estranha ao pensamento kierkegaardiano, para quem o amor, baseado unicamente no “Tu deves da eternidade”, livra-nos de qualquer risco ou perturbações. De fato, para o autor dinamarquês, quem se perturba é porque ainda não entendeu o sentido do *ágape*, pratica uma modalidade de amor mundano, pensando estar praticando o amor crístico. Conclui-se que amar de verdade é aproximar o outro do amor.

Álvaro Valls declara que nas *Obras do Amor* “Kierkegaard, interpretado tantas vezes como solipsista, afirma aqui explicitamente a alteridade, em sua categoria específica: o próximo (*Næsten*)” (*apud*, Kierkegaard, 2013, p.8). De fato, para o pai do existencialismo cristão, o amor não deve mais se restringir ao amor de predileção, preferencial ou particular, pois quem ama de verdade, ama o próximo, que é o humano-universal.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Comentário da Primeira Epístola de São João**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- CAMPOS, Eduardo da Silveira. **O conceito de amor em Kierkegaard: A concepção de Ágape como doação**. 2013. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro- RJ, 2013.



FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2005.

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.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Hedra, 2008

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

_____. **Discursos edificantes, Três discursos para ocasiones supuestas**. Madrid: Trotta, 2010.

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

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. 01. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2021.

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 L. **Aproximações entre Kierkegaard e C.S. Lewis em torno do conceito de amor**. *Paralellus*. Recife, v. 6, n. 13, p. 495-514, jul./dez.2015.

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

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.

VALLS, Álvaro - **Kierkegaard, Cá Entre Nós**. São Paulo: †Liber Ars, 2012





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 27/09/2024 ACEITO EM: 30/09/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

UM ESTUDO SOBRE COSMOVISÃO OBJETIVANDO PERCEBER A SUA RELAÇÃO NO CONTEXTO DA PRÁTICA MINISTERIAL CRISTÃ

**A study on worldview aiming to perceive its relationship
in the context of Christian ministerial practice**

Sérgio Cosmo Rodrigues¹

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v9i1.186>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0299186645173810>

RESUMO: Propõe-se por meio deste artigo uma reflexão sobre o conceito de cosmovisão e sua influência à prática ministerial. O estudo busca compreender como diferentes visões de mundo influenciam a atuação pastoral e o ministério cristão. O objetivo é descrever a importância de uma cosmovisão bíblica no ministério pastoral e como isso afeta diretamente as atividades ministeriais. Para tanto, a pergunta aventada é: até que ponto o estudo sobre cosmovisão pode influenciar a prática ministerial cristã? A hipótese levantada é que uma compreensão clara da cosmovisão bíblica, aplicada a prática ministerial, contribuirá para um ministério mais eficaz e resiliente diante dos desafios das visões de mundo da contemporaneidade. Utilizou-se pesquisa bibliográfica descritiva para elaboração e desenvolvimento a questão levantada. O levantamento teórico para o estudo foi construído a partir da contribuição de autores que já se debruçaram sobre o assunto, alguns destes: Sire (2018), Vanhoozer (2016), Domingues (2018), Lidório (2014), Goheen (2016). Como resultado constatou-se que uma cosmovisão bíblica é saudável e fundamental para uma liderança pastoral eficaz e um ministério relevante.

Palavras-chave: cosmovisão; ministério; líderes.

ABSTRACT: This article proposes a reflection on the concept of worldview and its influence on ministerial practice. The study seeks to understand how different worldviews influence pastoral work and Christian ministry. The objective is to describe the importance of a biblical worldview in pastoral ministry and how this directly affects ministerial activities. To this end, the question raised is: to what extent can the study of worldview influence Christian ministerial practice? The hypothesis raised is that a clear understanding of the biblical worldview, applied to ministerial practice, will contribute to a more effective and resilient ministry in the face of the challenges of contemporary worldviews. Descriptive bibliographic research was used to elaborate and develop the question raised. The theoretical survey for the study was constructed based on the contribution of authors who have already addressed the subject, some of whom are: Sire (2018), Vanhoozer (2016), Domingues (2018), Lidório (2014), Goheen (2016). As a result, it was found that a biblical worldview is healthy and fundamental to effective pastoral leadership and relevant ministry.

Key words: worldview; ministry; leaders.

¹ Mestrando em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Pós-graduando em Aconselhamento Bíblico pela Faculdade Batista do Cariri. Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri. Pastor presidente da Igreja Batista Nação Santa, Juazeiro do Norte -CE. Professor no Seminário Batista do Cariri. Secretário executivo da MAB (Missão Auxiliadora Batista). Coordenador de estágios da Faculdade Batista do Cariri e Seminário Batista do Cariri. E-mail: scrodrigues07@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A cosmovisão desempenha um papel importante e crucial na maneira como os indivíduos percebem e interagem com o mundo ao seu redor, influenciando profundamente suas crenças, valores e comportamentos. No contexto cristão, a cosmovisão bíblica pode oferecer uma estrutura essencial que orientará líderes e comunidades em suas práticas ministeriais. No entanto, pesquisas recentes apontam que, entre pastores cristãos dos Estados Unidos, apenas uma minoria adota uma visão de mundo inteiramente bíblica, com a maioria adotando uma cosmovisão híbrida, marcada pelo sincretismo. Tal realidade reflete um desafio profundo, onde a cultura secular exerce mais influência sobre a igreja do que o contrário. Este artigo busca explorar a definição e a importância das cosmovisões no desenvolvimento de práticas ministeriais eficazes, abordando como uma compreensão robusta e integrada da cosmovisão bíblica pode contribuir para uma liderança ministerial coerente com os princípios cristãos, capaz de impactar de forma significativa a vida da comunidade de fé e a sociedade contemporânea.

Para tanto, a pergunta aventada é: até que ponto o estudo sobre cosmovisão pode influenciar a prática ministerial cristã? A hipótese levantada é que uma compreensão clara da cosmovisão bíblica, aplicada a prática ministerial, contribuirá para um ministério mais eficaz e resiliente diante dos desafios das visões de mundo da contemporaneidade. Para alcançar a resposta a problemática suscitada, o estudo em questão partirá de referenciais bibliográficos já disponíveis. Para tal, será adotada a metodologia qualitativa, que consiste na leitura de material produzido por teólogos e outros estudiosos que já se debruçaram sobre o tema.

Segundo Prodanex (2013, p. 128) a interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicas no processo de pesquisa qualitativa. Nessa mesma esteira Fonseca (2012, p.35) explica que nesse tipo de pesquisa, o



pesquisador se propõe a participar, compreender e interpretar as informações. (Gomez, *apud* Domingues, 2019, p. 174), explica que a metodologia qualitativa possibilita, ainda, ao investigador a observação de forma holística e isto inclui: cenários; pessoas; sentimentos; processos; relações e símbolos, o que implica em ter ao seu dispor uma "janela pela qual pode adentrar no interior de cada situação ou sujeito".

A pesquisa eleita será a descritiva, Predanex (2013, p. 52) explica que é quando o pesquisador registra e descreve os fatos observados sem intervir neles. Tal pesquisa observa, registra, interpreta e analisa os fatos, uma vez que objetivo é perceber de que modo a cosmovisão influencia o ministério cristão. A pesquisa descritiva foi eleita, pois de acordo com (Mascarenhas, *apud* Domingues, 2019, p. 174, 175), esta objetiva descrever as características de uma população ou fenômeno, além de verificar se há relação entre as variáveis.

O caminho metodológico propriamente dito, entendida como os passos que serão percorridos para alcançar a resposta ao problema, consistirá em, inicialmente, reunir literatura sobre o assunto. Este material incluirá livros especializados, artigos científicos, Papers, revistas, periódicos e outros semelhantes. Em um segundo momento do percurso investigativo, haverá a confrontação da hipótese com a teoria levantada para confirmá-la ou refutá-la.

1 - DEFINIÇÃO DE COSMOVISÃO E A IMPORTÂNCIA DA COSMOVISÃO CRISTÃ E SUA VISÃO ABRANGENTE

Naugle (2002) explica que a palavra cosmovisão desde suas origens quando foi usada pela primeira vez por Kant (1790) reflete a forma como diferentes sociedades e indivíduos percebem e interpretam o universo e suas ações nele. Essa visão de mundo é flexível a mudanças, pois a cosmovisão reflete a filosofia e cultura de sua época. É importante frisar que visões de mundo fazem toda dife-



rença. A forma como as pessoas pensam sobre a realidade, a humanidade, o mundo, o desenrolar da história, determina de modo significativo como se vive em sociedade.

O conceito de cosmovisão é amplo e possui diferentes nuances dependendo de quem o define. De início pode-se dizer que a cosmovisão é a maneira como o ser humano percebe e interpreta o mundo ao seu redor. Nessa mesma esteira, Domingues (2018, p.16) diz que a cosmovisão é a forma como homens e mulheres fundamentam sua razão de ser e existir no cosmos. Assim, a cosmovisão desempenha um papel crucial na formação das crenças, valores e ações.

Pearcey (2017, p.61) ao definir cosmovisão, argumenta que o termo não é meramente um conceito acadêmico e abstrato. Antes, descreve a busca por respostas as questões pessoais com a quais todos lutam. A cosmovisão envolve todas as faculdades do indivíduo, práticas intelectuais, emocionais e artísticas. Lidório (2014, p.20ss) justifica a importância do conhecer a cosmovisão de uma cultura para melhor pregação do evangelho, na sua definição, cosmovisão é um conjunto de crenças, valores e pressupostos fundamentais que uma pessoa ou grupo adota para interpretar o mundo ao seu redor. Dessa forma, conhecer a cosmovisão de um determinado grupo é essencial para comunicação do evangelho, para o exercício eficaz do ministério cristão.

Em sua forma mais simples uma cosmovisão busca respostas para cinco perguntas gerais: origem: de onde venho? Identidade: Quem sou eu? Significado: Qual é o meu propósito? Moralidade: Como devo viver? Destino: O que acontece quando eu morrer? Sire (2018, p.11-12) lista oito questões principais na definição de uma cosmovisão, são elas:

O que é a realidade primordial – a real? Qual é a natureza do mundo ao nosso redor? O que é um ser humano? O que acontece com uma pessoa na morte? Por que é possível saber alguma coisa? Como saber o que é certo e errado? Qual o sentido da história humana? Que



compromissos pessoais e orientados para a vida são consistentes com essa visão de mundo?

Corroborando com essa ideia, Clark (2013, p.31) define cosmovisão como a estrutura fundamental de crenças que uma pessoa possui sobre o mundo e a vida. Essa estrutura inclui pressuposições básicas sobre a natureza da realidade, a existência de Deus, a natureza do ser humano, o propósito da vida e como o conhecimento é adquirido e validado. É fato que existem outras cosmovisões no mundo, a cristã é apenas uma dentre tantas, embora isso não signifique que todas as cosmovisões são verdadeiras, pois entre a cosmovisão cristã e as demais há enormes diferenças. Sire (2018) percorre as cosmovisões de mundo em uma ordem cronológica, são elas:

Teísmo Cristão: O Deus Trino criou tudo e nos restaura pela graça através da fé em Jesus. Deísmo: Deus criou o mundo, mas não intervém nele. Naturalismo: Tudo o que existe é o mundo físico. Nihilismo: Não há verdade, significado ou certo e errado. Existencialismo: Criamos nossa própria verdade e significado. Monismo Panteísta Oriental: Nós nos fundimos com o divino através de técnicas meditativas aprendidas com as religiões orientais. Nova Era-Espiritualidade: Combinamos elementos do Monismo Panteísta Oriental (por exemplo, reencarnação e meditação oriental) com a psicologia popular e práticas ocultistas. Pós-modernismo: O conceito de verdade absoluta é uma construção humana usada para obter poder, então precisamos priorizar as histórias de nossas próprias tribos e enfatizar nossa própria verdade. Teísmo Islâmico: O Deus singular Allah criou todos e salva aqueles que se submetem a Ele em obediência. (2018, p. 9, 10)

Ampliando a definição, Moreland e Craig (2021) argumentam que a cosmovisão é um conjunto de crenças que abrangem respostas fundamentais sobre a realidade, incluindo a natureza de Deus, o universo, o ser humano, o conhecimento, a moralidade e o propósito da vida. Os autores dividem sua obra de forma sistematizada, destacando que uma cosmovisão deve abordar de forma sistemática e racional os seguintes aspectos: metafísica, epistemologia, antropologia, ética e teologia (p. 9, 10).

A partir das definições supracitadas, percebe-se que a cosmovisão é



presente entre todos os povos e culturas, quer sejam, conscientes disso ou não. Visão cristã de mundo é fundamental e importante porque oferece uma abordagem que explica a realidade de modo coerente e consistente, moldando a maneira como os povos enxergam a Deus, o mundo e a si mesmos.

1.1 - A IMPORTÂNCIA DA COSMOVISÃO PARA UMA OLHAR ABRANGENTE DA REALIDADE

A cosmovisão cristã não é restrita apenas a vida espiritual, ou, a moralidade propriamente dita, antes, envolve uma visão abrangente do mundo. A falta de uma cosmovisão que abranja todas as áreas, cria uma departamentalização de perspectivas que serão empregadas para cada área específica da vida. Dessa forma, o pensamento cristão não refletirá os pensamentos de Deus. DeMar (2014, p.60) argumenta que é necessário a remoção do “tapa-olhos” dos cristãos para abrir o escopo do ministério de incluir o mundo. Claro que a inclusão do mundo não significa secularização ou mundanismo, mas, significa o desenvolvimento e a implementação de uma cosmovisão bíblica abrangente.

Infelizmente, muitos são os cristãos que ainda estão convictos de que a Bíblia fala sobre assuntos bem pontuais da vida. É fato que acreditam que ela é a palavra de Deus. Quando questionados sobre a veracidade da bíblia, demonstram crer que a Bíblia é a revelação de Deus. Se ela é importante e necessária para a vida em todos os seus aspectos, as respostas também o são. Contudo há um abismo entre o que os cristãos falam ou pensam e o que realmente praticam em suas vidas diárias. Diante disso DeMar (2014, p.59-60) explica que:

Todos os cristãos acreditam que a Bíblia contém algumas coisas bem específicas a respeito da oração, da adoração e do evangelismo. Mas muitos cristãos não estão convencidos de que a Bíblia tenha algo bem definido a dizer sobre governo civil, sistema jurídico, economia, endividamento, punição de criminosos, relações internacionais, assistência aos pobres, jornalismo, ciência, medicina, negócios, educação, impostos, inflação, propriedade, terrorismo, guerra, negociações de paz, defesa militar, questões éticas como aborto e homossexualismo, preocupações ambientais, heranças, investimentos,



segurança das construções, serviço bancários, disciplina de filhos, poluição, casamento, contratos e muitos outros temas de cosmovisão, incluindo-se a educação para ensinar essas coisas a partir da perspectiva bíblica.

Goheen (2016, p.35ss) realça a importância da cosmovisão para compreensão da realidade, pois esta, é composta por uma estrutura de pensamentos abrangente que orienta as pessoas em sua compreensão do mundo. Da perspectiva cristã a cosmovisão é fundamental quanto ao engajamento cultural. Goheen (2016, p.195) defende que a prática ministerial e a vida cristã não podem ser separadas do contexto cultural, no qual estão inseridas. Uma cosmovisão é importante pois é capaz de transformar uma cultura, a partir, do evangelho.

Para Clark (2013, p.32), uma cosmovisão cristã deve ser fundamentada nas Escrituras e em uma teologia sólida, proporcionando uma perspectiva coerente e abrangente sobre todos os aspectos da vida e da existência. Clark (2013, p.33) enfatiza que a cosmovisão cristã deve integrar todas as áreas do conhecimento e da experiência humana sob a soberania de Deus, oferecendo uma interpretação unificada da realidade que é consistente com os ensinamentos bíblicos. Essa visão de mundo ajuda os cristãos a entenderem e a interagirem com o mundo, influenciando suas decisões morais, éticas e práticas cotidianas.

1.2 - A NECESSIDADE DE UMA COSMOVISÃO BÍBLICA PARA O EXERCÍCIO MINISTERIAL

No contexto cristão, a cosmovisão cristã fornece uma estrutura essencial para a prática ministerial, guiando líderes e comunidades na sua missão e no seu serviço. Nesse sentido, ela entende e interpreta o mundo à luz de seus pressupostos, sendo, portanto, necessário abordar questões fundamentais da vida, a partir de fundamentos que tenham consistência, coerência, abrangência e apli-



cabilidade. DeMar (2014, p.60) descreve que uma cosmovisão bíblica abrangente envolve a maneira como se observa as coisas:

Como chegamos até aqui? Como o mundo surgiu? Como funciona? Quem ou o que governa? Que leis nos governam e regem o mundo? Que papel temos no governo do mundo, se é que temos? O que Deus pensa do mundo? Como Ele quer que funcione? Quem ele colocou a cargo do mundo? Quais são os planos dele para o mundo? Em resumo, a cosmovisão cristã deveria ser a mesma de Deus, a criatura pensando os pensamentos do Criador. Será que a visão de Deus sobre o mundo é abrangente? Ele se preocupa com os mínimos detalhes da criação? Terá ele dado a vida pelo “mundo”? É Ele o Senhor de “todas as coisas”? A todas essas questões responderíamos: Sim! Então, por que os cristãos deveriam ter uma visão de mundo inferior à de Deus? Por que os humanistas deveriam ter uma visão de mundo superior à dos cristãos?

Moreland e Craig (2021) ressaltam que a cosmovisão cristã não só proporciona respostas consistentes e racionais para essas questões fundamentais, mas, também, oferece uma base sólida para a vida prática, moldando como os indivíduos vivem e interagem com o mundo ao seu redor. Eles, ainda, defendem que uma cosmovisão robusta deve ser filosoficamente defensável e capaz de responder aos desafios e críticas das outras cosmovisões contemporâneas, proporcionando uma base, racional e prática para a fé cristã.

A cosmovisão bíblica é centrada na revelação de Deus a partir das Escrituras. Ela abrange a criação, a queda, a redenção e a restauração. Esta visão do mundo é fundamentada na crença de que Deus criou o universo e tudo o que nele há (Gn 1:1), que a humanidade caiu em pecado (Rm 3:23), que Deus proveu um meio de redenção através de Jesus Cristo (Jo 3:16) e que restaurará todas as coisas no fim dos tempos (Ap 21:1-5). Essa perspectiva forma o arcabouço bíblico que molda o entendimento cristão de tudo que existe.

Dessa forma, Deus ocupa o centro de tudo e dele provém o conhecimento sobre ele e o plano traçado para redenção da humanidade em Cristo. Aceitar esta verdade, é dizer sim para Deus e sua vontade, isto é, teorreferência. Quando o



ser humano responde sim à verdade de Deus, ele está confiando em suas promessas. Se o líder não compreende ou não tem uma visão clara de que cosmovisão cristã abrange não somente a pregação, mas a vida como um todo, ele não saberá o que se pensa sobre liderança, fazer discípulos, justiça social e engajamento cultural.

2. A COSMOVISÃO CRISTÃ E SUA INSERÇÃO NA PRÁTICA MINISTERIAL

A prática ministerial depende diretamente da lente que se utiliza para seu desenvolvimento. Ter clareza na conceituação do termo, fará com que o ministério seja relevante e coerente com a vontade de Deus. Há duas perguntas-chave sobre esse assunto que precisam de respostas: o que é visão de mundo? O que é a cosmovisão bíblica? Barna (2022), diz que quando se trata de medir e analisar a visão de mundo e a cultura. Ele responde asseverando que todas as pessoas têm uma maneira de pensar e enxergar a realidade, tal como o computador é dotado de um sistema operacional. A visão de mundo é o sistema operacional para os seres humanos. Ela orienta como pensar e como se comportar. Ela informa e direciona as escolhas que são feitas.

As decisões momentâneas são moldadas pela visão de mundo que se adota, adapta-se e aplica-se ao longo do tempo, muitas vezes sem se dar conta de que se depende de tal estrutura para a tomada de decisões. Sempre que se está prestes a tomar uma decisão, inconscientemente, executa-se através de um filtro mental, espiritual e emocional que permite fazer escolhas consistentes com o que se acredita ser verdadeiro, significativo e apropriado.

Esse filtro é o resultado das informações e das experiências que se abraça para dar sentido ao mundo em que se vive. Sem uma visão de mundo, seria muito difícil chegar a muitas das centenas de decisões que são tomadas todos os dias, porque cada opção pareceria tão atraente quanto qualquer outra. Para fazer



escolhas ainda menores, faz-se uso do senso de certo e errado, bom e ruim, útil e inútil, apropriado e inadequado, para produzir o que se acredita ser escolhas mais sábias.

A cosmovisão bíblica é um meio de experimentar, interpretar e responder à realidade à luz das perspectivas bíblicas. Essa visão fornece uma compreensão pessoal de cada ideia, oportunidade e experiência com base na identificação e aplicação de princípios bíblicos relevantes, para que cada escolha feita possa ser consistente com os princípios e mandamentos de Deus. É uma forma de tornar a fé prática a cada situação enfrentada diariamente.

Uma cosmovisão bíblica é uma forma de lidar com o mundo, vinte e quatro horas por dia. Que lhe permita ver as coisas do ponto de vista de Deus e responder a essas percepções da maneira que Ele prescreveria. Lidório (2014) justifica que é preciso compreender como a cultura enxerga o mundo para que seja possível apresentar a mensagem cristã de uma forma que faça sentido dentro da cultura em que se vive.

2.1 - A COSMOVISÃO CRISTÃ E SUA RELAÇÃO COM O SECULAR

A relação entre visões de mundo sempre serão contrastantes, o caminho sugerido por Goheen (2016, p.215) é, que, é preciso que o evangelho seja encarnado em todas as áreas da vida. O conceito de vida na intersecção, significa dizer que a cosmovisão precisa equipar o líder em todas as áreas da vida contemporânea, seja: negócios, política, esportes e competição, criatividade e arte, mundo acadêmico e educação. Keller (2018) discute como essa cosmovisão pode influenciar diretamente a prática ministerial, principalmente dado o contexto secular e pós-moderno. Dessa forma a comunicação eficaz do evangelho, deve ser precedida de uma compreensão clara da cultura, a qual, se está inserido.



Keller (2018, p.181-182) ao abordar o conceito de contextualização da mensagem, explica que, um ministro com uma cosmovisão bíblicamente fundamentada, é capaz de contextualizar a mensagem, sem perder a sua essência. Para esse autor, a prática relevante e eficaz no ministério envolve ser sensível a cultura para que se possa conectar-se as pessoas e sendo fiel a escritura.

As pessoas têm muitas expectativas em relação aos líderes das igrejas cristãs. Uma dessas expectativas, é que os pastores possuam uma filosofia de vida que reflita amplamente os princípios bíblicos, uma perspectiva comumente chamada de cosmovisão bíblica. Vive-se em uma época de mudanças constantes, nisto as igrejas cristãs têm enormes oportunidades de influenciar a visão de mundo das pessoas. No entanto, quando a visão de mundo dos líderes e pastores, da maioria das igrejas é indistinguível da dos não crentes, é difícil capitalizar essas oportunidades ministeriais.

Para Keller (2018) a transformação da cosmovisão é um aspecto fundamental que precede a conversão, pois, segundo o autor, o evangelho é mais que uma crença entre muitas, é uma visão larga da realidade que transforma todas as áreas da vida. Assim, cosmovisão faz parte da vida do ser humano, isso indica que impacta mente, coração e ação. Logo, para uma prática ministerial ser genuinamente bíblica, carece de uma cosmovisão robusta com bases solidas na palavra de Deus para o desenvolvimento de um ministério eficaz e fiel ao chamado de Cristo. Esta por sua vez orienta cada aspecto da vida, ministerial, doutrinária, prática e do engajamento cultural.

Vanhoozer (2016) sugere uma visão integrada de como a cosmovisão cristã, o ministério pastoral e o engajamento cultural devem interagir. Ele vê a cosmovisão como o fundamento teológico que informa e guia a prática pastoral, descreve o ministério pastoral como uma performance teológica que encena a doutrina cristã e entende o engajamento cultural como uma interpretação teológica, que discerne



e responde às questões contemporâneas. Esta abordagem oferece uma maneira rica e robusta de pensar sobre o papel do pastor e da igreja em um mundo cada vez mais complexo e diversificado.

A orientação e a base bíblica são fundamentais, nessa perspectiva Dooyeweerd (2018) argumenta que a cosmovisão que visa promover um exercício ministerial, deve ser normativamente estruturada pela revelação bíblica, de modo a influenciar todas as esferas da vida. Nisso percebe-se a inseparabilidade entre fé e razão. Dessa forma, a cosmovisão cristã pode ser aplicada na prática pastoral e na relação ou interação com a cultura contemporânea, revestida de uma base teológica sólida, ou seja, de uma cosmovisão biblicamente fundamentada, que servirá como guia para o ministério pastoral em meio a um mundo plural e culturalmente diversificado.

Sire, em sua definição realça a importância da cosmovisão na prática ministerial:

Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma história ou num conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos. (2012, p. 119, 120)

Dessa definição pode-se extrair características que merecem destaque e são significativas para o exercício ministerial. Entender a cosmovisão como um compromisso é mais do que pressuposições e intelecto, representa mais uma disposição de espírito do que um estado de mente. A profundidade dessa definição, quando compreendida, conduz a uma prática ministerial robusta. Nesse sentido, segundo Sire (2012, p. 121), cosmovisões são uma questão de coração, uma orientação fundamental. O conceito bíblico de coração está muito além de emoções afetuosas.



O conceito bíblico, no entanto, inclui as noções de sabedoria (Pv 2.10), emoção (Êx 4.14; Jo 14.1), desejo e vontade (1 Cr 29.18), espiritualidade (At 8.21) e intelecto (Rm 1.21). [217] Em resumo, e em termos bíblicos, o coração “é o elemento definidor central da pessoa humana”. [218] Isto é, a cosmovisão está situada no eu — na câmara operacional central de todo ser humano. É a partir desse coração que todos os pensamentos e ações de uma pessoa procedem. (Sire, 2012, p.121)

A prática ministerial, que inclui evangelismo, discipulado, ação social e liderança, é profundamente influenciada pela cosmovisão dos líderes e da congregação. Requer compromisso de coração, alma e com a visão de Deus para a vida e para o mundo. Uma cosmovisão bíblica proporciona a base para um ministério eficaz e fiel, guiando decisões, ações e a compreensão do propósito da igreja.

2.2 - EXEMPLOS PRÁTICOS DE UM MINISTÉRIO COM COSMOVISÃO BÍBLICA

O evangelismo e o discipulado são centrais à missão da igreja. Logo, são práticas essenciais ao ministério. É bem verdade que uma cosmovisão bíblica vê todas as pessoas como criadas à imagem de Deus, mas necessitando de redenção (Gn 1:27, Ro 3:23). Esta perspectiva motiva os cristãos a compartilhar o evangelho e a discipularem novos crentes, ajudando-os a crescer em sua fé e a adotar uma cosmovisão cristã.

No exercício ministerial, compreender a cosmovisão das pessoas é crucial para comunicar o evangelho de maneira relevante. Keller (2018) nessa mesma esteira, entende que o cristianismo consistente e coerente pode conduzir até mesmo céticos a encontrarem sentido no evangelho. O autor explicita que, de muitas maneiras a cultura secular busca sentido, significado e propósito para vida, contudo, essas tentativas são falhas sem uma visão bíblica e transcendental da realidade.



Para Keller (2018), a luta pela justiça social é uma forma de torna a fé cristã evidente, e, só se é possível o estabelecimento da justiça social com Deus. A cosmovisão bíblica entende que fé e obras andam juntas. O apóstolo Paulo escrevendo aos Romanos 5.1, diz pelo que o homem é justificado: “Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo”¹. Contudo, o apóstolo Tiago afirma que: “Assim, também a fé, se não tiver obras, por si só está morta”.²

Nessa mesma esteira, o apóstolo Paulo escrevendo aos irmãos na carta aos Efésios, afirma que: “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie. Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas”.³ Portanto, a ação social é uma expressão prática do amor cristão e da justiça de Deus.

Uma cosmovisão bíblica reconhece a dignidade de cada pessoa e a necessidade de justiça e misericórdia. Isto possibilita que a igreja se envolva em questões como a pobreza, a injustiça e a defesa dos oprimidos, buscando refletir o caráter de Deus na sociedade.

A liderança cristã deve ser guiada por princípios bíblicos e uma cosmovisão cristã. Isto implica em servir com humildade, integridade e amor (Mt 20:26-28). As decisões ministeriais devem refletir os valores do Reino de Deus, priorizando a glória de Deus e o bem-estar da comunidade. Líderes com uma cosmovisão bíblica são essenciais, partindo do pressuposto que os ensinamentos da Bíblia são verdadeiros, então, é absolutamente importante fazer com que essa visão afete a maneira como se vê o mundo.

¹ Sociedade Bíblica do Brasil, (Sociedade Bíblica do Brasil, 1999), Rm 5.1.

² Sociedade Bíblica do Brasil, (Sociedade Bíblica do Brasil, 1999), Tg 2.17.

³ Sociedade Bíblica do Brasil, (Sociedade Bíblica do Brasil, 1999), Ef 2.8–10.



A tentativa de dar sentido ao mundo exterior sem uma visão bíblica, é como usar um par de óculos que distorce a realidade das coisas. Os líderes da Igreja devem equipar-se e treinar as pessoas para "tomar cativo todo pensamento para torná-las obedientes a Cristo". Como se pensa e o que se acredita realmente importam.

O exercício ministerial enfrenta desafios significativos em um mundo pluralista e secular. A cosmovisão cristã frequentemente entra em conflito com outras visões de mundo, criando tensão e oposição. Líderes cristãos devem estar preparados para defender a fé (1 Pe 3:15); e para engajar-se em diálogos respeitosos e amorosos com aqueles que têm diferentes perspectivas.

Ao mesmo tempo, a pluralidade de cosmovisões no mundo moderno apresenta oportunidades únicas para o ministério. A diversidade cultural e religiosa permite que a igreja mostre a relevância e a universalidade da mensagem do evangelho. Os líderes podem usar essas oportunidades para promoverem a unidade na diversidade, enfatizando a mensagem transformadora de Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando como base os o que foi apresentado, é possível concluir que, a relação entre cosmovisões e prática ministerial é fundamental para um ministério cristão eficaz. Uma cosmovisão bíblica fornece a base para todas as atividades ministeriais, desde o evangelismo e o discipulado até a ação social e a liderança. Apesar dos desafios, uma compreensão sólida e uma aplicação prática da cosmovisão cristã, pode capacitar a igreja a cumprir sua missão de maneira fiel e impactante no mundo. Desse modo, fica evidente que a cosmovisão exerce influência determinante na prática ministerial, logo, sendo algo fundamental, os líderes precisam possuir uma visão de mundo biblicamente fundamentada para conduzir as pessoas de forma, coerente, consistente, abrangente e aplicável.



Uma cosmovisão cristã não apenas modela o modo como os cristãos enxergam o mundo, mas também orienta suas ações ordinárias do cotidiano, suas decisões éticas e seu relacionamento com a cultura. Portanto, para que o ministério seja fiel e eficaz quando ao seu chamado divino é necessário da parte da liderança uma visão cristã de mundo sólida, para ter a condição de impactar a sociedade secular, enquanto resiste as suas tentações.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Diversas edições e traduções.

CLARK, Gordon Haddon. **Uma visão cristã dos homens e do mundo**. Tradução: Josafias Cardoso Ribeiro Jr. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2013.

DeMAR, Gary. **Quem controla as escolas governa o mundo**. Brasília – DF: Editora Monergismo, 2014.

DOMINGUES, Gleyds. **Cosmovisão e Educação**: panorama histórico e temático. 1. ed. Curitiba: Emanuel, 2018.

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudo sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Tradução: Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorin de Souza. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

GOHEEN, Michael W. **Introdução à cosmovisão cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. São Paulo: Vida Nova, 2016.

KELLER, Timothy. **Deus na era secular**: como os cétricos podem encontrar sentido no cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 2018.

LIDÓRIO, Ronaldo. **Comunicação e cultura**. A antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e ações missionárias no contexto transcultural. São Paulo: Vida Nova, 2014.

MORELAND, J. P. **Filosofia e cosmovisão cristã**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.



NAUDE, James W. **Worldview**: The history of a concept. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

SIRE, James W. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. 5. ed. Tradução: Marcelo Herberts. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.

SIRE, James W. **Dando nome ao elefante**: cosmovisão como um conceito. Edição do Kindle. Tradução: Editora Monergismo.

VANHOOZER, Kevin J. **O pastor como teólogo público**: recuperando uma visão perdida. Tradução: Marcio L. Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 27/06/2024 ACEITO EM: 22/10/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

ÉTICA NO PENSAMENTO PROTESTANTE: LUZES SOBRE A RELAÇÃO JUSTIFICAÇÃO E OBRAS

**Ethics in Protestant thought: insights into the
relationship between justification and works**

Wallace Alexsander A. Cruz¹

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllqe.v9i1.176>

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-2373-2612>

RESUMO: A doutrina da *justificação pela graça mediante a fé* ocupou lugar seminal na Reforma Protestante cuja eclosão se deu com o padre agostiniano, Martinho Lutero, no ano de 1517, em Wittenberg. Para o reformador alemão, o evento salvífico tem caráter unilateral, quer dizer, é um ato singular operacionalizado pela *graça de Deus*, portanto, exclui qualquer contribuição humana, que apenas a recebe gratuitamente pela fé. Assim, o ser humano é inteiramente passivo no processo que culmina na sua salvação e/ou justificação. Todavia, esta compreensão soteriológica luterana, trouxe perturbações não apenas no horizonte dos debates teológicos, assim como, éticos. Grosso modo, a polêmica emerge da questão: se o ser humano é salvo pela graça, significa que não necessita realizar *boas obras*? Ou, de modo mais radical: a fé na justificação pela graça compromete e anula a exigência ética? Nosso artigo analisa tais questões. Partindo de uma investigação bibliográfica dos escritos de Martinho Lutero, Dietrich Bonhoeffer e Jürgen Moltmann, que envolvem a temática da *justificação* e da *ética*, encontramos como resultado: a) a *justificação pela graça mediante a fé* e as *boas obras* não implicam em doutrinas contraditórias, b) o pensamento protestante não se ocupa apenas com a dimensão teológica, mas também uma exigência ética, c) no pensamento protestante, a *ética é fundamental para as relações humanas*, principalmente, do ser humano que se reconhece discípulo/a de Jesus Cristo, logo, *ser cristão implica ser ético*.

PALAVRAS-CHAVE: justificação; graça; fé; boas obras; ética.

ABSTRACT: The doctrine of justification by grace through faith occupied a seminal place in the Protestant Reformation, which began with the Augustinian priest Martin Luther in Wittenberg in 1517. For the German reformer, the salvific event is unilateral, that is, it is a singular act made operational by God's grace, and therefore excludes any human contribution, which is only received freely through faith. Thus, human beings are entirely passive in the process that culminates in their salvation and/or justification. However, this Lutheran soteriological understanding has caused

¹ Mestre em filosofia da religião e doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES/PROEX. Doutorando intercambista na Universidade Católica Portuguesa -Braga (UCP). Programa PDSE/CAPES 2024. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2373-2612>.

upheavals not only on the horizon of theological debates, but also ethical ones. Roughly speaking, the controversy arises from the question: if human beings are saved by grace, does this mean that they don't need to do good works? Or, more radically: does faith in justification by grace compromise and annul the ethical requirement? Our article analyzes these questions. Starting from a bibliographical investigation of the writings of Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer and Jürgen Moltmann, which involve the theme of justification and ethics, we find the following results: a) justification by grace through faith and good works do not imply contradictory doctrines, b) Protestant thought is not only concerned with the theological dimension, but also an ethical demand, c) in Protestant thought, ethics is fundamental to human relations, especially, of the human being who recognizes himself/herself as a disciple of Jesus Christ, therefore, being a Christian implies being ethical.

KEYWORDS: justification; grace; faith; good works; ethics.

INTRODUÇÃO

Refletir sobre ética é uma necessidade sempre atual na sociedade. Precisamos de ética como elemento vital para pautar as relações humanas, seja na dimensão das vivências pessoais, familiares e comunitárias ou, das relações sócio-políticas, econômicas e internacionais. Com efeito, as religiões se inscrevem no bojo das discussões sobre ética, é o caso do cristianismo. Aliás, no presente século, há muitos esforços no sentido de pensar a relação ética e religião, considerando que podem as religiões serem dispositivos de fomentação a uma existência ética ou mecanismos que destroem o frágil alicerce da ética presente na sociedade, via fundamentalismos etc. O cristianismo tem um programa ético. É factual que no transcorrer da história, não poucas vezes, este manifestou-se como uma entidade antiética, com políticas e práticas contraditórias ao espírito do evangelho. Não obstante, Jesus de Nazaré é – para o cristão –, o paradigma, por excelência, do que deve ser uma existência ética. Acredita-se, aliás, que no Sermão do Monte (Mt 5-7), lidamos com um tipo de programa ético do jesuano. Mas, nem sempre o cristianismo foi fiel ao Cristo.

No século XVI, um padre agostiniano, Martinho Lutero, acendeu uma polêmica no interior da Igreja com suas pregações, reflexões e escritos sobre a doutrina da *justificação pela graça mediante a fé*. Tema que aparentemente estava restrito



aos limites da *soteriologia teológica*, tomou proporções maiores, desembocou no terreno da discussão sobre este tema caro, especialmente, às tradições grega, romana e também cristã: a *ética*. No bojo desta reflexão, urgiam algumas questões: Lutero suspendia a necessidade de uma existência cristã ética? A fé na graça de Deus alienava o cristão quanto às responsabilidades sociais? São perguntas que permeavam o debate à época e que, de certa forma, parecem carecer de maior clareza ainda hoje.

No encalço de respostas a estas questões, nossa análise recorre a uma pesquisa bibliográfica que perpassa pela Sagrada Escritura, especialmente, a teologia paulina na carta aos *Romanos*, onde está a gênese da doutrina da *justificação pela graça mediante a fé*. Daí, sublinhamos os escritos de Martinho Lutero, onde a questão aparece acentuada. E, por fim, de modo sumário, recorreremos às reflexões de dois teólogos luteranos, mais contemporâneos, Bonhoeffer e Moltmann, para percebermos como a tradição luterana vem interpretando e reinterpretando a questão ética da existência cristã, sobretudo, na relação dialética com a doutrina mais cara aos protestantes: a da *justificação pela graça mediante a fé*.

1 - JUSTIFICAÇÃO NA TEOLOGIA PAULINA: PROLEGÔMENOS

A ideia da justificação mediante a fé não ocorre, ao menos de modo explícito e sistemático nos *evangelhos*. É uma elaboração da teologia de São Paulo: “Portanto, sendo justificados pela fé, temos paz com Deus, por nosso Senhor Jesus Cristo; pelo qual também temos acesso a esta graça, no qual estamos firmes, e nos regozijamos na esperança da glória de Deus” (Rm 5,1). O conceito de *justificação* era comum no contexto de São Paulo, de modo mais específico, no espectro jurídico. O apóstolo se utiliza de uma categoria familiar aos seus destinatários, os habitantes de Roma. O conceito é utilizado no intuito de anunciar o



Εὐαγγέλιο, a boa notícia, a saber, que *em Jesus Cristo a humanidade é justificada*. É na carta aos *Romanos* que a temática tem uma atenção maior em comparação às outras epístolas paulinas. São Paulo nesta missiva aborda, discorre e – digamos assim – elabora a doutrina da justificação. Especialmente na primeira parte da carta, do capítulo 1 ao 5, as temáticas da condição humana (pecadora e miserável), da justiça e misericórdia de Deus (reveladas em Jesus Cristo), e da justificação do ser humano pecador que acolhe esta graça misericordiosa (mediante a fé), são fios condutores de toda a reflexão paulina. Assim, é pertinente considerarmos que esta é uma doutrina de importância significativa no escopo da teologia paulina, portanto, é imprescindível uma compreensão preliminar do que orbitava ao redor deste ponto de gravidade no universo de São Paulo. Segundo John Murray:

Justificação é um termo (gr. *dikaiosis*) que se refere ao julgamento judicial [...] anunciar um veredicto favorável, declarar ser justo. Este significado é patente [...] no Novo Testamento [...] gr. *dikaioo*, ‘vindicar, inocentar, pronunciar e tratar como justo’. O ato de ‘justificar’ é contrastado com o ato de ‘condenar’ (cf. Dt 25,1; 1Rs 8,32; Pv 17,15; Rm 8,33) e assim como condenar é o meio de tornar alguém ímpio, justificar é o meio de tornar alguém justo (Wycliffe, 2006, p. 1123).

Nesse sentido, o dicionário Vine pontua que “*dikaiosis* denota ‘o ato de pronunciar justo, justificação, absolvição’ [...] no Novo Testamento, significa o estabelecimento de uma pessoa por quitação de culpa [...] *dikaioo* primariamente [...] significa no Novo Testamento: mostrar estar certo ou justo; na voz passiva, ser justificado (Mt 11,19; Lc 7,35; Rm 3,4, 1Tm 3,16)” (2016, p.733). Daniel Pecota pondera, “o termo ‘justificação’ refere-se ao ato mediante o qual, com base na obra infinitamente justa e satisfatória de Cristo na cruz, Deus declara os pecadores condenados livres de toda a culpa do pecado e de suas consequências eternas, declarando-os plenamente justos aos seus olhos” (Horton, 1996, p.372). Segundo Myer Pearlman, “justificação é um ato da livre graça de Deus pelo qual ele perdoa



todos os nossos pecados e, aos seus olhos, somos considerados justos apenas por nos ter sido creditada a justiça de Cristo, a quem se recebe pela fé [...] pecador que antes era um condenado; agora, foi absolvido” (2006, p. 229). Nota-se que a dinâmica da justificação está ligada, de modo dialético, ao binômio condenação-absolvição. Assim, emerge no interior da teologia paulina, sua antropologia. Para são Paulo, “como está escrito: não há nenhum justo, não nem um. Não há ninguém que entenda; não há ninguém que busque a Deus. Todos se desviaram do caminho, e juntamente se tornaram inúteis. Não há quem faça o bem, não há nem um”, em uma única afirmação, “*todos pecaram e estão privados da glória de Deus*” (Rm 3,11-12; 23, grifo nosso).

A condição humana parece claramente definida na antropologia paulina: pecadora. Já no capítulo de abertura de sua carta aos Romanos, são Paulo denuncia “a impiedade e injustiça dos homens que detêm a verdade em injustiça” (Rm 1,18), anuncia a “ira de Deus [que] é revelada do céu”, e enumera as misérias que estão eivadas na condição humana, “injustiça, fornicção, maldade, cobiça, malícia, inveja, assassinato, contenda, engano, malignidade” (Rm 1,29-30), inclusive, aponta que, “os que cometem tais coisas são dignos de morte” (Rm 1,32). Em outras epístolas paulinas constatamos elementos que corroboram a tese desta antropologia paulina. “Cristo Jesus veio ao mundo, para salvar os *pecadores*, dos quais *eu sou o principal*” (1Tm 1,15,). “e vos vivificou [Cristo], *estando mortos em transgressões e pecados* [...] éramos *por natureza filhos da ira*, como outros também” (Ef 2,1-3,). Ora, se o ser humano é “por natureza” filho da ira – notemos que a condição pecaminosa está intrínseca na própria natureza humana –, se o ser humano nessa sua condição “por natureza” está “morto em transgressões e pecados”, na lógica do que são Paulo reflete, este é incapaz *em si e por si* mesmo, de qualquer ação meritória cuja compensação seja a graça salvífica de Deus. Mais agravante, é incapaz de qualquer movimento em direção



a Deus, pois, está “morto em pecados e transgressões”. O que pode um morto fazer? Obviamente, nada. Daí, “concluímos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da lei” (Rm 3,28). A justificação, portanto, parece ser entendida em são Paulo como inteira manifestação da Χάρις (graça) de Deus. Mas e a fé? Também é Χάρις, “porque pela graça sois salvos [todo salvo é justificado], *por meio da fé; e isso não vem de vós; é dom de Deus*” (Ef 2,8).

2 - MARTINHO LUTERO E A DOCTRINA DA JUSTIFICAÇÃO: A CHAVE QUE ABRIU AS PORTAS DA REFORMA PROTESTANTE

A carta aos *Romanos* tem um valor seminal para a construção da teologia de Martinho Lutero. Para o reformador alemão, “essa carta é a verdadeira peça principal do Novo Testamento e o evangelho mais puro, a qual é tão digna e valorosa que o cristão não somente deve sabe-la de cor palavra por palavra, mas deve se ocupar dela diariamente como se fosse o pão diário da alma” (Lutero, 2017, p.189). A situação histórica na qual Lutero estava inserido, assim como suas crises existenciais, explicam os porquês deste valor capital dado à carta aos Romanos:

Martinho Lutero cresce nesse ambiente religioso. A salvação é a incessante busca. O convento é o caminho ‘natural’ recomendado pela Igreja na época. Um lugar de rigorosa abstinência do mundo e de dedicação total à palavra de Deus. No convento, as pessoas submetem-se aos rigores da ordem: jejum, penitência, oração. Mas o pecado e o medo da morte e da condenação eterna da alma não davam trégua. Como saber se fez o suficiente? Lutero socorre-se no texto bíblico em busca de respostas e da misericórdia de Deus. Destacamos, nessa busca, dois textos de Romanos: 1,16-17 e 6,1-14, que são fundamentais (Sell, 2022, p.154-155).

Lutero é – como toda pessoa – um filho do seu tempo. O medo da ira divina, o terror do inferno e o desespero (comuns à sua época) diante da iminência da condenação eterna o perturbava. Para agravar ainda mais sua crise de fé, ao olhar para si mesmo, para sua justiça própria, via-se incapaz de se auto justificar.



A grande luz que iluminou o poço escuro, onde o então padre agostiniano estava afundado, foi um texto da carta de São Paulo aos Romanos: “porque nele a justiça de Deus é revelada, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá pela fé” (Rm 1,17). Marcos Ebeling observa:

Lutero entende que há várias justiças e que elas são conhecidas das pessoas. Existe a justiça política [...] a justiça cerimonial [...], e a justiça da lei ou do Decálogo. Lutero afirma que todas essas justiças são ativas, pois o ser humano precisa fazer efetuar uma ação, portanto, todas elas têm origem nas pessoas. Em contraposição a essas justiças Lutero retoma a ‘justiça da fé’, que tem sua *origem em Deus*, é concretizada pela morte e ressurreição de Cristo e é acolhida de forma passiva pelo ser humano. *O ser humano não tem essa justiça*. Ele a recebe como *dádiva por Cristo* no agir do Espírito Santo [...] a justiça é sempre um ato *extra nós* [...], quando o assunto é a justiça de Deus, a Reforma define assim: Deus é ativo (age na cruz de Cristo), e o ser humano é passivo (somente recebe pela fé o que Deus faz)” (Sell, 2022, p.155, 156).

Lutero adere rigorosamente (ou radicalmente) à teologia paulina sobre a condição deprecada do ser humano. Mas, a ênfase de sua teologia não está na antropologia, mas na cristologia. Sua perspectiva antropológica que interpreta o humano como ser radicalmente perdido na sua miserabilidade, é apenas um grande pano de fundo, de onde a graça de Deus, revelada em Jesus Cristo, irrompe como acontecimento central. De certa forma, o reformador alemão confronta não apenas a Igreja, mas também ao seu tempo histórico: o século XVI estava ainda estreando o novo paradigma em moda na Europa, o antropocentrismo. Em sua teologia, Lutero ataca também, o ufanismo do Homem Novo emergente na Modernidade. Intenciona recordar a miséria da condição humana, a pecaminosidade que está eivada em sua natureza – é impossível não pecarmos, logo, somos escravos daquilo sobre o qual não temos domínio, raciocinava.

A despeito de um Mundo Novo em escalada, para Lutero, o ser humano se mantinha aquele “velho homem, que é corrupto, segundo as cobiças do engano”, como refletira São Paulo em Efésios 4,22. Mais, “Paulo, como justo intérprete da



lei, não deixa ninguém sem pecado [...] todos são pecadores e [...] pelas obras da lei ninguém pode ser justificado” (LUTERO, 2017, p.196). Mas, acentuar a universalidade da condição mísera do ser humano é apenas um pressuposto para agravar o que é o múnus da teologia luterana: a necessidade cabal de Jesus Cristo como salvador *exclusivo* de toda pessoa humana. Na esteira de são Paulo, para Lutero, se todos pecaram, logo, todos carecem da graça de Deus que é revelada, de modo salvífico e justificador, *apenas* na pessoa do Filho. Nesse ínterim, cabe esclarecer que a justificação pela graça mediante a fé e as boas obras, estão situadas, em princípio, no contexto soteriológico. Significa que quando Lutero rechaça as boas obras, é no sentido de que não há nada que o ser humano possa fazer, para que a salvação lhe seja concedida como premiação. Não há meritocracia na dinâmica da salvação humana. Apenas graça, favor divino; dom. Lutero pondera:

Um capuchinho diz: vista um casaco cinza e um capuz, uma corda ao redor de teu corpo e sandálias nos teus pés. O frade franciscano diz: coloque um capuz preto; um papista comum diz: faça esta ou aquela obra, ouça a missa, ore, jejue, e dê esmolas etc. Mas um cristão verdadeiro diz: sou justificado e salvo somente pela fé em Cristo, sem quaisquer obras ou méritos próprios (Lutero, 2017, p.184).

À época de Lutero, no contexto de uma sociedade dominada ainda, em boa parte da Europa, pela mentalidade da Igreja, cuja disciplina era austera, as exigências eram duras e as penitências pesadas, o reformador alemão ambiciona arrancar o fardo pesado que a religiosidade pautada em “boas obras” representava, para colocar sobre o Novo Mundo, o fardo “leve e suave” (Mt 11,29) de Jesus Cristo, na redescoberta da doutrina da justificação *unicamente* pela graça de Deus. O que não significava a anulação das boas obras, especificamente por parte dos cristãos, como uma exigência ética do seguimento de Jesus Cristo.



3 - ÉTICA NO PENSAMENTO DE LUTERO: ALGUMAS LUZES

Era convicção de Lutero que “nenhuma obra é capaz de fazer um cristão” (Lutero, 2019, p. 11). Isso significa unicamente isso: que a conversão, a redenção e a justificação são, de modo *exclusivo*, obras do Deus revelado em Jesus Cristo. Todavia, em nenhuma hipótese, é verdade o contrário, ou seja, que o cristão não deva realizar nenhuma boa obra. Antes, é justamente por ser cristão que as boas obras ocorrem como evidência de uma autêntica conversão. Na *Confissão de Augsburg* de 1530, a primeira confissão oficial dos protestantes – que vigora ainda hoje –, está declarado no artigo VI, “também se ensina que essa fé deve produzir bons frutos e boas obras e que, por amor a Deus, deve-se praticar toda sorte de boas obras” (Lc, 2021, p.52). Há uma reflexão sobre a ética que ocupa a teologia de Lutero. Sobretudo, pensando a ética como uma dimensão que não fica restrita à reflexão abstrata. Antes, considera a relação eu-Tu na sua concretude. O *próximo* é uma alteridade concreta. Deus exige reconhecê-lo, mais: exige uma postura ética para com este *próximo*. Para Lutero, “Deus exige boas obras” (LC, 2021, p.185). Boas obras que estão suspendidas como necessidade preliminar para o acontecimento soteriológico, todavia, que estão em vigor contínuo, como decorrência do acontecimento soteriológico, na relação eu-Tu; eu-próximo. “As boas obras devem decorrer da fé” (Lc, 2021, p.185).

A confissão basilar da fé protestante que fora mais bem desenvolvida e novamente apresentada em 1537, sob o título *Apologia da Confissão de Augsburg*, em seu artigo IV pondera sobre os “gestos e sinais da fé” (Lc, 2021, p.179). Justamente, no intuito de proteger a doutrina da justificação, de ser entendida como mera teologia especulativa, ou propulsora de um subjetivismo que, sob a alegação de justificação mediante a fé, incorra na negação de evidências concretas e públicas deste mistério realizado na interioridade humana. À luz de Jesus



Cristo – paradigma existencial absoluto para Martinho Lutero –, o reformador alemão considera que “o cristão é servo a serviço [...] e sujeito a todos” (Lutero, 2017, p. 166). Portanto, o seguimento de Jesus Cristo redonda numa vida semelhante à de Cristo, no sentido proposto pelo evangelho, “basta ao discípulo ser como seu mestre” (Mt 10,25). Assim, se Jesus Cristo era o “servo sofredor” cuja vida foi autodoação em seu sentido mais profundo, o cristão deve “ser como seu mestre”: servo. A fé na justificação pela graça tem implicações práticas, incorre numa postura de vida que manifesta, como ato contínuo, a graça de Deus, “tal como Deus nos ajudou por meio de Cristo gratuitamente, nós também devemos ajudar o próximo por meio do corpo e de suas obras” (Lutero, 2017, p. 185).

Talvez, o ponto áureo da reflexão de Lutero sobre a forma como o cristão deve lidar com o próximo esteja em *A liberdade do cristão* de 1520, “de tudo isso se concluiu que *um cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo*; em Cristo, por meio da fé, e no seu próximo, por meio do amor, por meio da fé, ele ascende até Deus; de Deus, ele desce novamente por meio do amor, mas permanece sempre em Deus e no amor divino” (Lutero, 2017, p. 188, itálico nosso). Para Lutero, estar em Cristo implica em estar no próximo, não há fé descolada do amor, não existe amor onde não há um comprometimento radical com o outro. Só ascendeu, verdadeiramente, até Deus, quem desceu, com misericórdia, às profundezas do seu semelhante.

3.1 - PROTESTANTISMO COMO ETHOS-ÉTICO

Naturalmente, Martinho Lutero era um homem limitado em suas reflexões, críticas e proposições. Seu pensamento está amalgamado ao seu tempo, portanto, se exige situá-lo no contexto de sua época, no bojo das questões pulsantes e polêmicas nas quais estava inserido. Assim, lidamos com aspectos de sua teologia que permanecem contributivos no transcurso da história – não é acaso



que Lutero permanece lido, refletido e debatido hoje. Todavia, há outros aspectos de sua reflexão que, à luz das evoluções do pensamento posterior já se tornaram obsoletos. Entrementes, Lutero inaugurou com a Reforma Protestante um novo modelo de eclesialidade: descentralizado (a Cúria perde seu *status quo*), mais popular (do povo), com novos olhares hermenêuticos e interpretações teológicas (que não estão subordinados ao que produz Roma). Talvez, o mais importante, Lutero abriu um caminho para pôr em relevo a autonomia do pensamento individual no contexto da Igreja, que era rigorosamente regida pelo Papa, o alto clero e o magistério. Evidência disso, é que qualquer individualidade que ousasse uma teologia mais autônoma e destoante de Roma, era alcunhado como herege.

De certa forma, Lutero funda uma nova tradição. O protestantismo, a rigor, transcende a ideia de uma nova Igreja ou denominação. É a irrupção de um *ethos*, uma forma de ser-existir-pensar, que cultiva a rebeldia como parte constitutiva do sagrado. Se caracteriza como uma existencialidade profética que questiona, critica, denuncia e, sobretudo, não negocia a autonomia, como elemento divino dado ao indivíduo. Assim, a ética pensada por Lutero está situada no interior desse *ethos*. Não é ética uma postura que anula a autonomia do indivíduo, que cerceia suas possibilidades; que anatematiza o outro e o cala. Daí, que a ética no pensamento de Lutero se configura, também, como um grito protestante pela liberdade do sujeito.

3.2 - O ETHOS PROTESTANTE PÓS-LUTERO: AVANÇOS NA REFLEXÃO ÉTICA

O *ethos* protestante que irrompeu com a Reforma se perpetua na história. Nesse momento de nossa análise, damos um salto histórico, para refletirmos sobre as influências do pensamento de Lutero na posteridade. Mais especificamente, em como avançaram as reflexões em relação à ética na tradição protestante pós-Lutero. Para isto, apontamos, de modo sumário, alguns elementos presentes



no pensamento de dois teólogos luteranos que contribuíram para amadurecer uma teologia ética luterana (ou, protestante): Dietrich Bonhoeffer e Jürgen Moltmann. Dietrich Bonhoeffer se preocupou profundamente com a questão ética. Para ele, a justificação pela graça mediante a fé, não pode estar descolada de implicações concretas com a realidade da vida. Pelo contrário, aquele que foi justificado por Jesus Cristo, deve assumir a responsabilidade pela justificação do mundo, não apenas no seu aspecto espiritual-metafísico, mas também socioeconômico. Assim, “vida e ação devem ser concretas” (Bonhoeffer, 2009, p. 29). Não há fé (autêntica) que se desmembra do compromisso com a vida, com a vida concreta, vida esta que tem sempre no próximo o horizonte onde se realiza o cerne da missão cristã. Daí que para o teólogo alemão, deve-se entender “a relação cristã fundamental como relação eu-tu” (Bonhoeffer, 2017, p.10).

Werner Milstein observa que, “era o passo consequente de sua teologia [de Bonhoeffer], que se colocava ao lado dos mais fracos com todas as consequências. Uma ética teológica que exclui a ação política era inimaginável” (2006, p. 64). Notemos que, a ética teológica no pensamento bonhoefferiano – na esteira de Lutero –, toma dimensões concretas, conectadas com a *realidade*. Aqui, está rompido a dicotomia entre Igreja e sociedade, como se fossem duas realidades contrapostas e conflitantes que não se interpenetram. Pelo contrário, “todos os conteúdos ético-cristãos, bem como toda a espiritualidade do ser humano, só se tornam possíveis e reais por meio da e na socialidade” (Bonhoeffer, 2017, p. 50). O mundo é entendido, portanto, como lugar do devir profético. Campo de ação do cristão cujo múnus da missão é trabalhar para a realização do Reino de Deus no aqui-agora (Lc 17,21). O seguimento de Jesus Cristo exige o “renunciar a si mesmo” (Mc 8,34), não o renunciar às responsabilidades diante de um mundo carente. A fé escatológica não implica no abandono do mundo presente, com



suas incongruências, desigualdades e misérias, para uma espera letárgica de um utópico mundo vindouro. Nesse sentido, provoca Bonhoeffer:

Há pessoas que não levam a sério e cristãos que consideram ímpio esperar um futuro terreno melhor e preparar-se para ele. Eles acreditam no caos, na desordem, na catástrofe como sentido dos eventos atuais e esquivam-se, por meio da resignação ou da piedosa fuga do mundo, da responsabilidade pela continuidade da vida, pela reconstrução e pelas próximas gerações. Pode até acontecer que amanhã irrompa o dia do juízo final; então, sim, largaremos de bom grado o trabalho em favor de um futuro melhor, antes disso não! (Bonhoeffer, 2015, p. 41, 42).

Jürgen Moltmann comunga com a reflexão bonhoefferiana. Na sua obra *O Deus Crucificado*, o teólogo alemão afirma que “a reforma da igreja sem reforma da sociedade não leva a lugar nenhum” (2014, p. 25). Eclesialidade e mundaneidade, portanto, estão amalgamadas. Estão em relação dialética e intrínseca. É este mundo o lugar da realização escatológica. Nele, Deus se encarnou, viveu, morreu, ressuscitou e, nele, se dará a *parousia*. Assim, Deus que foi abandonado pelo mundo – a ponto de ser crucificado, todavia, não abandonou este mundo. Assim, não pode o/a discípulo/a do ‘Deus crucificado’ abandonar este mundo. No horizonte ético de Moltmann, não há discipulado que se realize na alienação. O seguimento de Jesus Cristo exige assumir a responsabilização pelo mundo, pela humanidade e dignidade, especialmente, dos oprimidos no mundo:

No princípio, a igreja do crucificado era e, no fundo, ainda é a igreja dos humilhados e ofendidos, dos pobres e miseráveis, a igreja do povo [...] se ela realmente se lembra do crucificado, ela não pode se deixar dominar por uma indiferença opaca e religiosa em relação às pessoas. Como povo do Messias crucificado, ela é a igreja da libertação para todas as pessoas, sejam judeus ou gentios, gregos ou bárbaros, senhores ou servos, homens ou mulheres, mas não é da mesma maneira para todos [...] ela precisa, portanto, falar de modo concretamente diferenciado e agir comprometidamente” (Moltmann, 2014, p. 77).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho objetivou refletir sobre a relação da doutrina da justificação pela graça mediante a fé e a ética, no contexto da teologia luterana-protestante. Como caminho analítico partimos da Sagrada Escritura, mais especificamente, da teologia paulina, com destaque para suas cartas aos Romanos e aos de Éfeso. Destacamos que são nas epístolas do apóstolo gentio e não nos evangelhos, ao menos explicitamente, que encontramos a gênese desta doutrina. São Paulo dialoga com seu tempo, se vale de conceitos e categorias comuns aos seus interlocutores para seu objetivo seminal que é anunciar o querigma cristão. Assim, se apropria da palavra grega *dikaiosis* (justificação) para aludir à relação do ser humano pecador, portanto, condenado por sua pecaminosidade, com a justiça de Deus, ou, mais especificamente, com a justificação oferecida por Deus, gratuitamente, mediante a fé em seu filho Jesus Cristo.

Martinho Lutero, um padre agostiniano do século XVI, ao ler são Paulo aos Romanos, vivencia uma conversão pessoal – segundo testemunha – e, por conseguinte, uma virada radical em seu horizonte intelectual e teológico. É o texto de Rm 1,17, onde se anuncia que “o justo viverá pela fé”, o cataclisma que coloca Lutero em colapso existencial. Daí ele aprofunda sua investigação sobre o que significa “ser justo diante de Deus mediante a fé”, sua conclusão: é aceitando inteira e confiantemente a obra de Jesus Cristo realizada na cruz que o ser humano é considerado justo diante de Deus. Assim, não há nada que o ser humano possa fazer. Suas boas obras, como eventual mecanismo meritório da justificação, são inúteis. O que resta é se apegar à obra do justo de Deus, seu Filho.

Todavia, a fé na justificação pela graça mediante a fé trouxe muitas polêmicas e tensões à época. Não apenas, no transcurso da história, lidou com más com-



preensões, por conseguinte, equívocas afirmações, tais como: crer na justificação pela graça mediante a fé suspende a responsabilidade ética. Entretanto, nossa pesquisa contradiz falácias desta natureza. Nos escritos de Lutero ambas as dimensões não são contraditórias, mas harmoniosas. Para Lutero, as boas obras são inúteis *apenas* na dimensão soteriológica, ou seja, ao tentar se fazer das boas obras méritos para se alcançar a salvação, redenção e justificação – o que para ele, como insistimos, só é possível mediante a fé na obra vicária de Jesus Cristo: solus Christus.

Entretanto, Lutero insiste na necessidade de acentuar a responsabilidade ética do ser humano, sobretudo, do cristão cuja existencialidade consiste no seguimento e imitação de Jesus Cristo. Portanto, ser cristão implica radicalmente em ser ético (tendo em Jesus Cristo, o paradigma ético absoluto, por excelência). Nesse sentido, mostramos, sumariamente, que a tradição luterana posterior avançou na reflexão ética. Bonhoeffer e Moltmann, por exemplo, entendem que ser cristão significa ser-para-o-outro e que amar o Deus crucificado significa amar e se responsabilizar pelos crucificados do mundo. Em Lutero, Jesus Cristo é a própria ética em pessoa, logo, é impossível ser cristão, sem ser uma pessoa ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Walter. Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

ALVES, Ruben. Protestantismo e repressão. São Paulo: Ática, 1979.

BÍBLIA King James. São Paulo: bvbooks, 2015.

BONHOEFFER, Dietrich. A comunhão dos santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da Igreja. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017.

_____. Ética. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009.



____ Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

____ Tentação. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

____ Vida em Comunhão. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

BULTMANN, Rudolf. Crer e compreender: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CALDAS, Carlos (Org.). Caminhos da Reforma Protestante no Brasil. São Paulo: Editora Reflexão, 2017.

____ Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil. São Paulo: Garimpo, 2016.

CAVALLERI, Giorgio. Dietrich Bonhoeffer: mártir do nazismo. São Paulo: Paulinas, 2019.

DICIONÁRIO Bíblico Wycliffe. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

DICIONÁRIO Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2016.

DREHER, Martin. História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

FRICK, Peter (Org.). Interpretando Bonhoeffer: ensaios e métodos em compreensão. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

HORTON, Stanley. Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

JARDILINO, José Rubens. Lutero e a educação. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

LIVRO DE CONCÓRDIA: as confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal, Concórdia; Comissão Interluterana de Literatura, 2021.



LUTERO, Martinho. Conversas à mesa. Distrito Federal: Editora Monergismo, 2017.

____ Educação e Reforma: aos conselhos de todas as cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas e uma prédica para que se mandem os filhos à escola. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

____ Escritos Seletos. Petrópolis: Vozes, 2019.

____ Ética cristã: das boas obras. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

____ Uma coletânea de escritos. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MCGRATH, Alister. Teologia: sistemática, histórica e filosófica. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MILSTEIN, Werner. Dietrich Bonhoeffer: vida e pensamento. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

MOLTMANN, Jurgen. O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. São Paulo: Academia Cristã, 2020.

PEARLMAN, Myer. Conhecendo as doutrinas da Bíblia. São Paulo: Editora Vida, 2006.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Vocabulário teológico: teologia protestante contemporânea. São Paulo: Paulinas, 2023.

SAUSSURE, A. Lutero: o grande reformador que revolucionou seu tempo e mudou a história da Igreja. São Paulo: Editora Vida, 2004.

SELL, Wilhelm (Org). Nossa fé: temas centrais da confessionalidade luterana. São Leopoldo: Sinodal, 2022.

