

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA



VOLUME 8 Nº 2 MAR / 2023.2

ISSN 2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

EDITORIAL

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v8i2>

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.

Na seção de artigos, temos quatro textos abordando temas diversos. Primeiramente, Michel Platinir Silva Damasceno e Ricardo Quadros Gouvêa buscam elucidar a influência de Kierkegaard na escrita da *Carta aos romanos* de Karl Barth, sobretudo, a partir do conceito de Diferença Qualitativa Infinita. Na sequência, Leandro Henrique Fernandes Lins, partindo de uma interface entre direito, política e teologia, debate sobre o lugar do cristão no estado democrático de



direito. O artigo seguinte, de autoria de Adílio Éder Dantas de Lima, promove o diálogo entre linguística e teologia por meio do dialogismo bakhtiniano e tendo como referência três obras de períodos distintos: A igreja do Diabo, de Machado de Assis, o poema Fausto, de Goethe e o livro bíblico de Jó. No encerramento desta seção, Eliabe Lima Caraúba analisa o pensamento de René Padilha, especialmente, a eclesiologia da Missão Integral.

Na seção de ensaios teológicos, temos a contribuição de Antônio Juliano Ferreira Lopes, o qual recorre ao pensamento kierkegaardiano, sobretudo ao conceito de Escolha Absoluta, para refletir sobre a relação entre o cristão e o dinheiro. Por fim, José da Cruz Lopes Marques, propõe o conceito de Estética Teológica da Transcendência, para discutir criticamente os encontros e desencontros entre a teologia e a arte.

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. 08, Nº 02, março de 2024; Crato – CE.

C714 Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.

Ed. Online ISSN:2448-22722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 14/11/2023 ACEITO EM: 29/03/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A CORRELAÇÃO DIALÉTICA QUALITATIVA ENTRE KIERKEGAARD E KARL BARTH

The qualitative dialectic correlation between Kierkegaard and Karl Barth

Michell Platinir Silva Damasceno*

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

Ricardo Quadros Gouvêa**

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0739272940424108>

DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v8i2.164>

RESUMO: A proposta basilar desse artigo é correlacionar o conceito de dialética qualitativa em Kierkegaard numa obra específica, a Carta aos Romanos de Karl Barth. Para tal, primeiramente, iremos expor a dialética quantitativa, que tem sua história potencializada entre os séculos XVIII e XIX com a filosofia prática de Kant e a filosofia da história de Hegel. Doravante, para Kierkegaard, a dialética quantitativa da cristandade dinamarquesa, e uma forma de socratismo proveniente da hermenêutica oriunda dos velhos hegelianos. Já em Barth, todavia, a dialética qualitativa se contrapõe a Adolf Harnack herdeiro da dialética quantitativa advinda dos hegelianos de esquerda. Assim sendo, a partir do encontro com o autor dinamarquês, Barth, fundamentará na Carta aos Romanos uma filosofia da existência partindo de uma teologia dialética.

Palavras-chave: Cristandade; Dialética; Existência; Qualidade; Quantidade.

ABSTRACT: The basic proposal of this article is to correlate Kierkegaard's concept of qualitative dialectics in a specific work, Karl Barth's Letter to the Romans. To do this, firstly, we will expose quantitative dialectics, which has its history enhanced between the 18th and 19th centuries with Kant's practical philosophy and Hegel's philosophy of history. Henceforth, for Kierkegaard, the quantitative dialectic of Danish Christianity, and a form of Socratism originating from the hermeneutics originating from the old Hegelians. In Barth, however, the qualitative dialectic is contrasted with Adolf Harnack, heir of the quantitative dialectic coming from the left Hegelians. Therefore, from the meeting with the Danish author, Barth, he will base a philosophy of existence in the Letter to the Romans based on a dialectical theology.

Keywords: Christianity; Dialectic; Existence; Quality; Amount.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB), mestre em Filosofia na área de Ética e Política em Kierkegaard e Karl Barth na Universidade Federal do Ceará (UFC); Pós-graduado em Ensino de Filosofia pela Faculdade católica de Fortaleza (FCF); graduado em teologia pelo Centro universitário Inta de Sobral (INTA); Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF); Licenciado em Filosofia e Pedagogia pela faculdade Kurios (FAK). Pertence ao grupo de estudo de Soren Kierkegaard da Universidade de Brasília (UNB); participa do grupo de estudos dos Kierkegaardianos (UFC); pertence também ao grupo de estudo de Ludwig Feuerbach da (UFC).

** Professor de teologia no Gordon Conwell Theological Seminary (LGM Program) e leciona como professor visitante na Universidade de Waterloo. Doutor em estudos históricos e teológicos pelo Westminster Theological Seminary. Possui Pós-doutoramento pela Universidade de Waterloo. É pastor da Igreja Presbiteriana do Canadá, onde reside atualmente.

INTRODUÇÃO

Em meados do século XVIII adentrando ao século XIX o modo de pensar dos cristãos sobre Deus, sobre si mesmo, e sobre o mundo ao seu redor foi alterado de modo permanente por uma *dialética* do tipo *quantitativa*, baseada na razão e no seu desenvolvimento autônomo. Nessa autonomia, não existiria interferência do sobrenatural para julgar o que é a verdade. Ou seja, o sujeito emancipado cientificamente, julgava todas as coisas, inclusive as questões metafísicas e transcendentais, como bem exemplificou Ernest Cassirer, “quando te entregares à natureza, à humanidade, a ti mesmo, espalhará flores ao longo do caminho da sua vida” (CASSIRER, 1922, p. 190). Diante desses pressupostos, a dialética aferida pelo século XIX é objetivamente racional e fundamenta-se em fatos históricos e intelectuais do mundo moderno de duas formas: primeiro na filosofia de Kant, onde os objetos metafísicos da religião, como Deus, liberdade e imortalidade foram reduzidos à ética, ao mundo fenomênico; segundo, a *dialética quantitativa* reduziu o cristianismo a fatos históricos e doutrinários nos moldes do idealismo hegeliano.

Diante desses fatos supracitados, Kierkegaard como um autor dialético, quer superar essa *dialética quantitativa*, utilizando-se da figura de Sócrates como crítica propositiva a cristandade dinamarquesa, e a figura do Cristo, como fundamento para tornar-se cristão através do salto da fé. Para Kierkegaard, o pensamento aferido pelos teólogos dinamarqueses é tipicamente quantitativo, isto é, necessita da reminiscência histórica do cristianismo, dos fundamentos dogmáticos estabelecidos nos concílios ecumênicos e nas doutrinas promulgadas pelas tradições religiosas. Para superar essa *dialética quantitativa*, Kierkegaard se utiliza da figura do Cristo como o modelo da nova *dialética*, não mais centrada e dependente da razão histórica e especulativa, mais na *infinita diferença qualitativa* entre Deus e o homem e pela fé no *paradoxo Absoluto*. Nessa nova dialética qualitativa, o salto da fé em



virtude do *instante paradoxal* é quem fará o sujeito existente encontrar na existência a verdade paradoxal, “Cristo”, não por métodos quantitativos racionais-históricos.

Barth, como herdeiro da *dialética qualitativa* kierkegaardiana, utiliza-se desse predicado como fundamento para uma nova teologia filosófica de cunho *dialético-existencial*. A práxis dessa nova filosofia *dialético-existencial* na vida do autor suíço se dá a partir de 1911, quando pastor de uma pequena comunidade em Safenwill, onde presenciou a incapacidade do método histórico quantitativo em comunicar a mensagem cristã, fazendo-o deliberar críticas a uma ética anticristã outorgada pelos professores universitários que defenderam o advento da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Doravante, quando da escrita do primeiro prefácio da *Carta aos Romanos* em (1918), Barth, intitula essa obra como “livro preparatório”, isto porque pleiteava com o *método histórico quantitativo* defendido por Adolf Harnarck. Todavia, no segundo prefácio datado por volta de (1921-1922) estabelece uma mudança abrupta em relação à anterior, como bem expressou o autor da Basileia: “não sobrará pedra sobre pedra” (BARTH, 2016, p. 43). Esta última, em especial, é fundamental para a investigação daquilo que iremos propor nesse texto.

1 - A CISÃO ENTRE A DIALÉTICA QUANTITATIVA E QUALITATIVA NA PERSPECTIVA KIERKEGAARDIANA

Ao longo do século XIX, com os desdobramentos do racionalismo iluminista, o cristianismo optou por uma postura de adequação à nova ordem para justificar, racionalmente, suas crenças fundamentais. Em geral, a racionalização das categorias cristãs ocorreu por um tipo de *dialética quantitativa*¹, expressada de duas maneiras distintas na história do cristianismo. Em primeiro lugar, houve a tentativa de reduzir a religião à ética seguindo a influência da filosofia prática kantiana. Na obra *Religião nos limites da simples razão*, de 1793, o autor iluminista

1. Dialética quantitativa: A verdade é imanente ao tempo, sendo obtida por fatos objetivos da história do cristianismo, como através da especulação dos dogmas, doutrinas e tradições religiosas.



transforma os dogmas cristãos em símbolos éticos. Em segundo lugar, houve a redução do cristianismo a um historicismo nos moldes do idealismo das escolas hegelianas. De modo conciso, os dois postulados *quantitativos* denotam essas possibilidades de racionalização: a ética como dimensão fundamental do cristianismo e a história como critério final de sua veracidade. Para Kierkegaard, ambas as proposições supracitadas, são *dialéticas quantitativas* e foram aferidas pela cristandade dinamarquesa no século XIX para a compreensão da verdade do cristianismo. Sendo assim, podemos elencar que o arcabouço metodológico utilizado pela cristandade é a sistematização lógico-racional. Ou seja, para o autor dinamarquês, a *dialética quantitativa*, é hermeneuticamente hegeliana, pois elimina as verdades paradoxais e escandalosas do cristianismo: “a verdade é o contínuo processo histórico universal, onde cada geração, cada etapa desse processo é um momento na verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 39).

Num primeiro momento a *dialética quantitativa* é aferida pelos teólogos dinamarqueses do século XIX por meio do *método histórico crítico e exegetico* que analisa os eventos canônicos, e dá um veredito favorável ou não a esses eventos. Dito de outra forma, a verdade do cristianismo é baseada em certezas históricas e em análises exegeticas, geográficas e linguísticas do texto bíblico. Num segundo momento, no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, o autor dinamarquês expõe outra forma objetiva da cristandade captar a verdade do cristianismo, “a *especulativa*”. Climacus salienta que a especulação quer produzir um saber pleno que consiga abarcar todas as contradições do cristianismo, inclusive as eternas, como é o caso do *Paradoxo Absoluto*. Kierkegaard quer exprimir que a especulação concebe o cristianismo como “um fenômeno histórico; a pergunta sobre a sua verdade significa, portanto, penetrá-lo de pensamento em pensamento de tal modo que por fim o próprio cristianismo seja o pensamento eterno” (2013, p. 55).



Diante dos pressupostos supracitados, a *dialética quantitativa* se manifestará de dois modos distintos: primeiro na filosofia dialética de Hegel; em segundo lugar, na interpretação objetivada pelos jovens e velhos hegelianos². Segundo Karl Lowith (2014, p. 82-83), “a divisão da escola hegeliana em hegelianos de direita e de esquerda foi objetivamente possibilitada pela ambiguidade fundamental das suspensões (*Aufhebungen*), dialéticas de Hegel, que podiam ser interpretadas tanto de maneira conservadora quanto de maneira revolucionária”. Diante disso, a divisão da *dialética quantitativa* entre velhos e jovens hegelianos repousa segundo Lowith (2014, p. 83): “no caráter racional do efetivo e da efetividade do racional, unidas em um ponto metafísico, foram isoladas, uma à direita e à outra a esquerda, em primeiro lugar na questão acerca da religião e então da política”. Essa revolução metódica da filosofia *quantitativa hegeliana* se fixará de forma potencial numa teologia filosófica. Ou seja, as disputas entre os grupos de hegelianos, “dizem respeito à interpretação ateísta ou teísta da filosofia da religião: se o Absoluto teria existência efetiva no Deus tornado homem ou somente na humanidade” (LOWITH, 2014, p. 83).

Partindo desse pressuposto, Kierkegaard, tornar-se um crítico dos teólogos sistemáticos da cristandade dinamarquesa por se respaldarem na *dialética quantitativa* dos hegelianos de direita. Isto significa que para esses cristãos hegelianos, o absoluto é da história e encontra-se aprioristicamente na história dos dogmas, doutrinas e tradições religiosas. Kierkegaard, em *Migalhas filosóficas*, batizará todo saber histórico do cristianismo como socrático

Antagonicamente à *dialética quantitativa* dinamarquesa, Kierkegaard propõe uma *dialética paradoxal* em relação com a verdade do cristianismo. Essa nova dialética proposta pelo autor de Copenhague tem como arcabouço metodológico

2. Hegelianos de direita: segundo Karl Lowith, Rosenkranz e Heym e Fischer, o império reunido de Hegel foi conservado historicamente.



a *dialética qualitativa*, que é um novo *pathos* para o indivíduo que era objetivamente *socrático*. Essa nova *dialética* tem como fundamento central a subjetividade do indivíduo que pelo salto apaixonado da fé salta em virtude do paradoxo Absoluto na concretude do agora, não pelas reminiscências histórico-rationais. Isto significa que na *dialética qualitativa*, o *instante paradoxal*, (Jesus Cristo) é o exemplo *patético-existencial* pessoal em oposição à verdade racional-histórica impessoal do cristianismo da cristandade, pois para Kierkegaard, “o cristianismo é uma comunicação existencial que torna o existir paradoxal, e tão difícil como jamais poderá ser fora dele; porém não é atalho para tornar-se incomparavelmente espiritualoso” (KIERKEGAARD 2016, p. 278).

2 - A DIALÉTICA QUALITATIVA NA CARTA AOS ROMANOS DE KARL BARTH

Destarte, a *dialética qualitativa* do autor dinamarquês traspõe as barreiras da Dinamarca do século XIX, adentrando a primeira década do século XX com uma nova roupagem hermenêutica. Autores como Karl Barth e Emil Brunner, retornaram ao conceito kierkegaardiano de *infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade*, para construir o arcabouço teórico da *teologia dialética* ou *teologia da crise*. Antes do desenvolvimento da *teologia dialética*, o autor da Basileia havia aderido ao liberalismo teológico como salientado no prefácio à primeira edição da *Carta aos Romanos*, onde “o *método histórico crítico* da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento, que em nenhum lugar é supérflua” (BARTH, 2016, p. 41).

Contudo, esse método tem a função de preparar o sujeito para a compreensão do objeto que se trata na Escritura sagrada. Segundo Rosino Gibellini, “o importante é penetrar, através do elemento histórico, no espírito da bíblia” (2012, p. 20). Ou seja, o *método histórico crítico* é quantitativo, isto é, através dos fatos



históricos pode-se chegar à consciência do Ser eterno no testemunho bíblico. Diante disso, a partir do segundo prefácio, Barth formalizará uma *hermenêutica dialético-existencial* oriunda do encontro com a *dialética qualitativa do autor dinamarquês*: “se possui um sistema, ele reside no fato de procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de *diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade*” (BARTH, 2016, p. 50).

A *hermenêutica histórica* defendida pelos liberais pretendia investigar a revelação de Deus (Jesus Cristo) por meios cientificamente racionais, eliminando assim, a *infinita diferença qualitativa* entre o *sim* e o *não*, *Criador e criatura*, *religião natural e revelação*, *filosofia e Escritura*. Destarte, esse método quantitativo, segundo Barth, eliminava o valor normativo da Escritura, dos milagres e da Revelação. Ou seja, o que importava era a verdade estabelecida pela hermenêutica histórico-objetiva, onde o “*Sim*” científico da razão humana se estabelece ultrapassando assim os limites impostos à cognoscibilidade do indivíduo diante do *totalmente outro*. No *método racional*, não há um encontro qualitativo com a revelação, apenas analogia, “suas elucidações não passam de um Refletir e espelhar humanos, seu produzir não passa de um reproduzir humano” (BARTH, 1996, p. 18). Em outros termos, o *método histórico-crítico* julga a partir da revelação histórica (Escritura), mas não pode arrazoar sobre a revelação (Cristo), por Ele ser paradoxal e estar acima de qualquer revelação expressa no espaço-tempo.

Um dos precursores desse movimento *dialético quantitativo* foi Adolf Harnack, que nos anos de 1899-1900, deu início a uma série de 16 palestras na universidade de Berlim, sobre a temática, *a essência do cristianismo*. Dessas palestras ofertadas em Berlim, surgirá a célebre obra, *o que é o cristianismo?* Nessa obra, Harnack dimensiona o *método histórico crítico* como a hermenêutica da superação, “a intenção é abstrair a essência da história total do cristianismo



metodologicamente” (2014 p. 18). Segundo Webster: autores como Harnack, queriam “resumir o conteúdo do evangelho, constatado pela reconstrução histórica como núcleo dinâmico da história do cristianismo”. (WEBSTER, 2023, p. 50). Ou seja, a história do cristianismo se encarregaria de responder às demandas paradoxais do próprio cristianismo, revelando assim a origem do cristianismo em sua plenitude. Isso significa que o sujeito pode captar a essência do cristianismo por meio do fenômeno histórico. Diante desses pressupostos harnackianos e seguindo a reflexão dialética do autor dinamarquês, Barth, critica o *método histórico crítico* dos liberais, por ter delimitado o *totalmente outro* à busca do Jesus histórico, a exemplo dos hegelianos de esquerda, suprimindo assim, a transcendência da revelação do centro do cristianismo. Ou seja, Barth rejeita todas as tentativas de difusão da fé cristã por meio de argumentos racional-especulativos ou de evidências históricas quantitativas.

Isto significa que o elemento essencial captado pela hermenêutica histórica, segundo Barth, é a moralidade ética, não a revelação *em si*. Para o autor da Basileia, Harnack reduziu o cristianismo ao ético, não havendo mais espaço para a loucura e o escândalo diante do *totalmente outro*, “foi nesse sentido que Jesus combinou religião e moralidade e, assim, podemos dizer que a religião é a alma da moralidade e esta, o corpo da religião (HARNACK, 2014, p. 66)”. Diante desse pressuposto, o telos do cristianismo é o ético, e o telos da ética e ser cristão. Sendo assim, Barth, declara que a fé se tornou contingente em relação ao conhecimento mediado por um arauto acadêmico. A revelação de Deus (Cristo) foi reduzida à busca dos fenômenos históricos e terrenos da vida de Jesus na Escritura, ou em outras palavras, pela “busca do Jesus histórico”. Segundo Paul Tillich, tudo que se concentra “nos relatos da vida de Jesus são verdadeiros ou falsos” (TILLICH, 1999, p. 152). Para o autor da Basileia, a revelação em si, Cristo, é qualitativamente diferente do quantitativo histórico-ético do método historicista, pois, a revelação é



um milagre dialeticamente paradoxal que elimina o papado da ciência. Essa revelação será testemunhada objetivamente na escritura, mas não explicada essencialmente em toda a sua plenitude pela própria escritura.

A teologia *dialética-existencial* barthiana quer salvaguarda à transcendência da revelação em detrimento aos limites impostos pelo historicismo. Em outros termos, os teólogos modernos por meio do método histórico quantitativo, tentam esgotar o *totalmente outro* ao âmbito fenomênico, para então assim captarem a essência da *revelação em si*, por meio do Jesus histórico. A paradoxalidade da revelação (Cristo) sempre deixará lacunas na cognoscibilidade humana, por ser o *incognoscível* para a ciência. O pressuposto teológico-hermenêutico dos liberais é o testemunho, não o (Cristo) em si. A revelação para Barth é o milagre do qual o sujeito necessita. Ou seja, o conhecimento sobre Deus pela revelação permanecerá um milagre por toda eternidade, pois o homem necessita dessa revelação enquanto houver a *infinita diferença qualitativa* entre Deus e a existência humana. Para Barth, a teologia dialética é um evento *dialético-existencial*, dinâmico, não estático, não delimitado à hermenêutica histórica quantitativa. A saída dessa encruzilhada se dá por meio da fé existencial num encontro pessoal com a revelação (Cristo) vivo na existência do existente, que se revela na pessoa, de (Jesus), num *instante paradoxal* do tempo presente, a partir da literatura (Bíblia), mas que, em si próprio não é a revelação em si, mais o oculta, tornando-se, entretanto, transparente apenas para fé que vai além de si própria, ao encontro do mistério na existência.

Para o autor suíço, o *totalmente outro* é eterno, mas também redentor. Isso significa que esse incomensurável se revela na história pelo testemunho escriturístico dos profetas e apóstolos, sem ser plenamente conhecido como *coisa em si*, isto é, a plenitude essencial do Ser é dialeticamente qualitativa do testemunho revelacional e histórico. Ou seja, o conhecimento sobre Deus é um mistério para-



doxal, mas que se revela no tempo como milagre gracioso devido à *infinita diferença qualitativa* entre *Deus e o homem*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo visou demonstrar a correlação dialético-conceitual entre Kierkegaard e Karl Barth na escrita d'*A Carta aos Romanos*. Para este fim, defendeu-se que a finalidade essencial do empreendimento teórico de Kierkegaard foi criticar a instituição religiosa dinamarquesa e sua hermenêutica histórica e especulativa. Para tal, a herança dialética do autor dinamarquês pode ser vista a partir do segundo prefácio da Carta aos Romanos, onde o autor suíço formalizará uma hermenêutica dialético-existencial oriunda do encontro com a dialética paradoxal do autor dinamarquês: “se possuo um sistema, ele reside no fato de procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade” (BARTH, 2016, p. 50). Por fim, não visamos esgotar o assunto, mais sim instigar, teólogos e filósofos a pesquisarem seriamente a relação entre o autor dinamarquês Soren Kierkegaard e o autor Suíço, Karl Barth.

REFERÊNCIAS

BARTH, Karl. **A Carta aos Romanos** (segunda versão – 1922). Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Tradução de Lindolfo Weingärtner. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

CASSIRER, Ernest. **Filosofia do Iluminismo**. tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.



GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. tradução João Paixão Neto. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HARNACK, Adolf Von. **O que é Cristianismo?** São Paulo, Editora Reflexão, 2014.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

TILLICH, Paul. **Perspectiva da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Tradução de Jaci C. Maraschin. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2004.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 22/01/2024 ACEITO EM: 22/03/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O PAPEL DO CRISTÃO NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

The Role of the Cristian in the Democratic Rule of Law

Leandro Henrique Lins Fernandes*

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

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v8i2.165>

RESUMO: As últimas decisões do Supremo Tribunal Federal têm feito a população desconfiar da existência de um Estado Democrático no Brasil. Dentro deste grupo maior de questionadores, existem os cristãos. Estes são aqueles que dizem seguir os ensinamentos de Jesus a partir dos evangelhos. Os cristãos se perguntam qual é o seu papel no Estado Democrático de Direito. A partir deste importante questionamento, este artigo busca definir primeiro o que é Estado Democrático de Direito para depois tentar elaborar qual a relação que o cristão deve ter com este tipo de Estado.

Palavras-chave: Direito; Estado democrático; Cristão.

ABSTRACT: The latest decisions of the Federal Supreme Court have made the population suspicious of the existence of a Democratic Rule in Brazil. Within this larger group of questioners, there are Christians. These are those who say they follow the teachings of Jesus from the gospels. Christians ask themselves what their role in the Democratic Rule of Law. Based on this important question, this article seeks to first define what a Democratic Rule of Law is and then try to elaborate what kind of relationship a Christian should have with this type of State.

Keywords: Right; Democratic state; Christian.

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

INTRODUÇÃO

No dia 22 de setembro de 2023 a ministra Rosa Weber, do Supremo Tribunal Federal (STF), votou a favor do aborto até 12 semanas¹. Antes disso, o ministro do mesmo tribunal, Luis Roberto Barroso, já tinha votado neste sentido numa decisão monocrática não vinculante². No dia 13 de junho de 2019, os ministros do STF votaram a favor do crime de homofobia, equiparando a homofobia ao crime da lei 7.716/89, o crime de racismo³. O problema é que o princípio democrático da reserva legal afirma que somente o Congresso Nacional tem competência para criar crimes.

As últimas decisões do Supremo Tribunal Federal têm feito a população desconfiar da existência de um Estado Democrático no Brasil. Com isso se levanta a dúvida se realmente vivemos num Estado Democrático de Direito. Dentro deste grupo maior de questionadores, existem os cristãos. Estes são aqueles que dizem seguir os ensinamentos de Jesus a partir dos evangelhos.

Os cristãos se perguntam qual é o papel do fiel no Estado Democrático de Direito. Estes questionamentos só poderão ser plenamente respondidos se, primeiro, tivermos um conceito de Estado Democrático de Direito preciso. Para resolvermos esta questão necessário antes perguntar primeiro o que é Estado, o que é Direito e o que é Democracia.

1. Ver voto na íntegra no <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/Voto.ADPF442Versa771oFinal.pdf> Acesso em 18 de janeiro de 2024.

2. Para ver o voto na íntegra, disponível em: <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/HC124306LRB.pdf> Acesso em 20 de janeiro de 2024. Para um bom resumo sobre as principais ideias do voto do ministro, acessar o conteúdo disponível na reportagem do El País. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/12/01/politica/1480609655_165840.html Acesso em 20 de janeiro de 2024.

3. Para um breve resumo das decisões de cada ministro e a tese completa ver: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414010> Acesso em 18 de janeiro de 2024.



1 - DEFINIÇÕES DOS CONCEITOS DE ESTADO, ESTADO DE DIREITO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

O que é Estado ou, pelo menos, Estado no seu sentido moderno? O Estado moderno tem sua origem no século XVI. Ele é caracterizado por três elementos essenciais: território, população e governo. O Estado nasce para pacificar as relações entre povos de culturas distintas e as próprias relações sociais internas destas nações. Ele gera um ambiente pacífico e propício ao crescimento, organizando as relações econômicas cada vez mais abrangentes e interterritoriais. Para que isso pudesse acontecer na prática, seria necessário coagir os indivíduos a seguirem certas regras, modulando seus comportamentos. Daí a necessidade do Direito. Mas o que é direito?

A discussão sobre o conceito de direito não é pacífica na história. O *Corpus Juris Civilis* (2010)⁴ é um dos mais importantes livros do direito ocidental e compila os fragmentos jurídicos mais clássicos até o século VI d.C. No Livro I, Título I, *Da Justiça e Do Direito*, o grande jurisconsulto romano Celso afirmava que o direito é a arte do bom e do justo. Na mesma obra (2010), para o grande Ulpiano (séc. II d.C), um dos maiores juristas de todos os tempos: “Justiça é a vontade constante e perpétua de atribuir a cada um o que é seu. Estes são os preceitos do direito: viver honestamente, não causar dano a outrem e dar a cada um o que é seu”. Isidoro de Sevilha, grande erudito cristão do século VII, lembrava que a palavra direito vem do latim *ius* ligado a *iustum* ou *iustitia*. Logo, o direito é a manifestação externa da justiça (AQUINO, 2005).

Em sua *Suma Teológica* (2005), Questão 57, quando vai tratar sobre o Direito, Tomás de Aquino define justiça como “uma ordenação dos atos que dizem respeito a outrem”. Para o filósofo medieval, justiça implica igualdade, busca por

4. Disponível em: <https://trf1.jus.br/dspace/bitstream/123/52682/1/Corpus%20iuris%20civilis%20%28disgesto%29.pdf> Acesso em 09 de novembro de 2023.



ajustes, correções, ordem. Diz o doutor angélico: “consideramos justa uma ação nossa, quando corresponde, segundo uma certa igualdade, a uma ação do outro; assim a paga da recompensa devida a um serviço prestado” (Artigo 1). De outra forma, para Aquino o justo estaria bem próximo à definição clássica greco-romana de dar a cada um o que é seu ou o que lhe é de direito, sem deixar que haja desigualdade entre as partes. Em síntese, o justo é a ação que corresponde a certa igualdade entre a prestação e a recompensa. Assim também seria o direito. Desta forma, o direito seria um tipo de manifestação física da justiça que busca *impor* igualdade nas relações sociais⁵.

Com o conceito de Estado e de Direito em mente, o que é um Estado de Direito? Na história dos povos, o meio mais comum de pacificação social era o uso da força pelos mais fortes. Quando alguém desobedecia ao líder de certa comunidade sofria penas arbitrárias de acordo com a vontade da autoridade de plantão. Em outro aspecto, não haveria limites para a atuação do governante ou rei. O Estado começa a ser de Direito quando prioriza o direito ou a lei como o meio mais importante para a pacificação social, inclusive e especialmente aplicada aos próprios governantes, trazendo limites a sua atuação. Neste sentido, um Estado de Direito é um estado sob o governo ou império das leis sobre todos os membros da nação, sem distinção⁶.

Entretanto, a história demonstrou que um Estado apenas de Direito não seria necessariamente igualitário, justo e democrático. Um grave exemplo histórico é a Alemanha Nazista. Quase todas as atrocidades cometidas pelas autoridades nazistas estavam lastreadas pela lei. Percebeu-se que um chamado Estado de Direito pode ser um Estado de Direito nazista ou um Estado de Direito fascista.

5. De acordo com Aquino (2005), a diferença entre direito e lei é que, enquanto aquele seria uma manifestação física da justiça, a lei seria o registro escrito da ideia ou razão de justiça na mente.

6. Podemos destacar um exemplo embrionário e histórico de um Estado de Direito na antiguidade que era o povo de Israel sob a liderança de Moisés. O grande líder judeu também se submetia as leis escritas para seu povo como vindas de Deus. Para mais informações, ver o livro do Êxodo, segundo livro da Torá judaica.



A solução encontrada foi que o Estado deveria continuar sendo regido por leis, todavia, estas leis deveriam estar submetidas a princípios democráticos. De outra forma, a justiça buscada deveria ser uma justiça social, aquela em que toda a sociedade estivesse ancorada em direitos e deveres iguais, sem distinção por raça, religião ou condição social. Deste modo, o mundo ocidental avança de um Estado de Direito para um Estado democrático de Direito.

A Constituição da República Brasileira de 1988, por exemplo, declara em seu Art. 1º que: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito” (BRASIL, 2024). Mas o que é estado democrático de Direito? O que isso significa? Para definir de uma vez Estado Democrático de Direito precisamos definir democracia. Governos autocráticos ou autoritários são governos voltados para satisfazer a vontade de um governante (Monarquia) ou um grupo pequeno de pessoas ligadas ao poder (Oligarquia). Já Democracia é comumente definida como governo do povo. Um governo democrático é o oposto de um governo autocrático ou autoritário. Uma democracia⁷ se perfaz num governo voltado aos interesses populares.

Definido o que seja democracia ou governo democrático, resta por fim definir o que é Estado Democrático de Direito. Este, por sua vez, é um Estado submetido às leis, constituído da divisão dos poderes estatais. Ele busca enunciar e garantir os direitos individuais, a justiça social e a participação democrática do povo no processo político. Um Estado democrático de Direito busca respeitar, especialmente, o pluralismo político, ou seja, as muitas diferenças ideológicas, filosóficas e religiosas entre os indivíduos daquele povo. Em outras palavras, o Estado Democrático de Direito é aquele que tenta resguardar não apenas o direito da

7. De acordo com M. FINLEY, Democracia antiga e moderna, pp. 25-26, demos, na língua grega antiga, possui certa ambiguidade semântica. A palavra pode designar tanto “o povo como um todo”, i. e., a totalidade dos cidadãos, o corpo cívico, quanto “as pessoas comuns”, i. e., as classes mais baixas ou populares.



maioria, mas o direito de todos os cidadãos em igualdade de direitos e deveres. Para ficar mais evidente o sentido deste conceito, vejamos o exemplo polêmico dos direitos dos homossexuais no Brasil.

É notório que este grupo de cidadãos brasileiros é uma minoria dentro da nossa sociedade. É verdade, inclusive, que a maioria da população brasileira é cristã e não celebra as uniões homoafetivas. Entretanto, mesmo sendo minoria, num Estado Democrático de Direito os direitos dos homossexuais devem ser preservados no mesmo grau de igualdade dos heterossexuais. Se os heterossexuais possuem direito de trabalhar, comprar e vender seus bens, não teria também os homossexuais como cidadãos brasileiros? Se os heterossexuais têm o direito de vestir as roupas que desejarem no espaço público, assim também não teria os homossexuais? Indo para áreas ainda mais polêmicas. Se os heterossexuais possuem o direito de se relacionarem sexual e afetivamente com as pessoas que desejam, não teria os homossexuais os mesmos direitos? Se os heterossexuais têm o direito de se unirem com outra pessoa de forma prolongada para construir uma vida junto com aquela pessoa, não teriam os homossexuais o mesmo direito?

Por óbvio, aqui não cabe a resposta teológica: *não, porque é pecado*. O conceito de família ou pecado cristão não pode ser aplicado diretamente ao Estado brasileiro. Apesar de ser de maioria cristã, o Brasil não é cristão. O Estado brasileiro é laico. O que isso significa? A Constituição Republicana Brasileira estabelece em seu Art. 19 (BRASIL, 2024):

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

Como exposto, a Constituição proíbe o estabelecimento de qualquer religião como oficial. Também proíbe relações de dependência ou aliança com qualquer



credo religioso. Na obra *Direito Religioso: questões prática e teóricas*, os autores Thiago Rafael Vieira e Jean Marques Regina argumentam que este inciso da Constituição estabelece “o modelo tradicional (ou simpliciter) de Estado laico, entretanto, relaciona-se com a religião com neutralidade positiva, garantindo que todas as modalidades de expressões religiosas se manifestem livremente em seu território nacional” (VIERA, 2020, p.141). O dispositivo constitucional supracitado está lastreado no secular *princípio da separação entre igreja e estado*, assim como naquele que é filho deste: *princípio da laicidade estatal*.

Mas o que é laicidade? De acordo com o Dicionário de conceitos políticos da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (2020):

A laicidade consiste na disciplina institucional das relações entre o estado e as confissões religiosas – incluindo o respeito por aqueles que não manifestam qualquer crença – que **estabelece um distanciamento do poder estatal**, considerado salutar nos padrões contemporâneos civilizatórios, no que tange às pretensões dos credos religiosos, da consciência das pessoas (grifo nosso).

Pelo princípio da laicidade estatal, o Estado deve manter certo distanciamento das religiões. A aproximação só pode ocorrer quando convocado para mediar conflitos ou ameaças a direitos. Por exemplo, o Art. 220 da Constituição da República (2024) consagra a plena liberdade de manifestação neste sentido, declarando *in verbis*: “A manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição”. Claro está que isso tanto inclui as propagandas das majorias como das minorias, religiosas ou não. Nesta linha, por exemplo, na Ação Direta de Inconstitucionalidade de número 2.566 proposta perante o STF e julgada em 2018, buscou-se impedir a propagação das ideias cristãs via rádio. O Ministro Edson Fachin, relator da ação e votando contra essa proposta, estabelece que:



A liberdade religiosa não é exercível apenas em privado, mas também no espaço público, e inclui o direito de tentar convencer os outros, por meio do ensinamento, a mudar de religião. O discurso proselitista é, pois, inerente à liberdade de expressão religiosa. [...] A liberdade política pressupõe a livre manifestação do pensamento e a formulação de discurso persuasivo e o uso de argumentos críticos. [...] O artigo 220 da Constituição Federal expressamente consagra a liberdade de expressão sob qualquer forma, processo ou veículo, hipótese que inclui o serviço de radiodifusão comunitária. Viola a Constituição Federal a proibição de veiculação de discurso proselitista em serviço de radiodifusão comunitária. [ADI 2.566, rel. p/ o ac. min. Edson Fachin, j. 16-5-2018, P, DJE de 23-10-2018.

Perceba que o ministro é enfático ao declarar que a Constituição proíbe qualquer embargo ao discurso religioso via rádio. Todos os religiosos são livres para manifestar suas crenças e buscarem a adesão de outros ao seu corpo de doutrina por todos os meios de comunicação. Um Estado laico não é um Estado que é contra religião. Neste passo, a advogada criminalista autora do pedido de *Impeachment* da presidente Dilma Roussef, Janaina Pascoal, em seu livro sobre *Religião e Direito Penal* estabelece que a “equivocada construção de que o Estado laico é equivalente a um Estado ateu é consequência direta do materialismo marxista” (PASCOAL, 2018). De outro modo, essa visão da laicidade estatal não está consubstanciada nos melhores dicionários político-jurídicos. Como declara o *Dicionário Político* organizado pelo jusfilósofo italiano Norberto Bobbio (2008): “O Estado leigo, quando corretamente percebido, não professa, pois, uma ideologia “laicista”, se com isto entendemos uma ideologia irreligiosa ou antirreligiosa”.

Não obstante, apesar de não ser contra religião, um verdadeiro Estado laico não segue nenhum conjunto de crenças religiosas, nem mesmo aquela da maioria da população. Neste sentido, o STF defende que os homossexuais, os adeptos de religiões afro e até mesmo satanistas possam ter o espaço público aberto para convencer a sociedade das suas ideias. O Brasil, como Estado Democrático de Direito, não pode permitir que estes grupos tenham suas práticas ou discursos cerceados, apesar de serem minorias.



Em resumo até aqui, o Estado Democrático de Direito é caracterizado por tentar equilibrar e manter o direito de todos, maiorias e minorias, negros e brancos, pobres e ricos, cristãos e satanistas, hetero ou homossexuais. Um Estado Democrático de Direito não pode estar a serviço de uma agenda ideológica e nem de uma agenda religiosa, mas deve tentar garantir o núcleo dos direitos fundamentais de cada grupo.

Para entender qual é o papel do cristão no Estado Democrático de Direito é necessário primeiro pensar o que isto significa. Neste primeiro momento, focamos em entender este conceito e neste sentido vimos primeiro o conceito de Estado, de Direito e de Democracia ou governo democrático. A partir do esclarecimento destes conceitos, entendemos que Estado Democrático de Direito é um Estado submetido às leis, onde os poderes são divididos e busca enunciar e garantir os direitos individuais, a justiça social e a participação democrática do povo no processo político. Este tipo de Estado respeita, especialmente, o pluralismo político, ou seja, as muitas diferenças ideológicas, filosóficas e religiosas entre os indivíduos daquele povo. Em outras palavras, o Estado Democrático de Direito é aquele que tenta resguardar não apenas o direito da maioria, mas o direito de todos os cidadãos em igualdade de direitos e deveres.

Isso esclarecido, qual é o papel do cristão neste tipo de estado? De outra forma, qual é o papel do seguidor de Jesus Cristo no Estado Democrático de Direito? Também, dentro de um governo democrático há grande liberdade para posicionamentos políticos. Neste passo, é possível a existência de um cristianismo progressista? Para responder esta pergunta é necessário descortinarmos o conceito de progressismo. Antes de aprofundarmos nestes temas, faz-se necessário perceber qual a relação do cristianismo com a democracia. Não seria o cristianismo uma religião monarquista?



2 - EVIDÊNCIAS DE UM IDEAL DEMOCRÁTICO CRISTÃO

Em discurso na Câmara dos Comuns em 11 de novembro, 1947, o grande estadista britânico cristão e vencedor da segunda guerra mundial Winston Churchill declara: “Ninguém pretende que a democracia seja perfeita ou sem defeito. Tem-se dito que a democracia é a pior forma de governo, salvo todas as demais formas que têm sido experimentadas de tempos em tempos”. De outra forma, reconhecendo as limitações dos governos humanos, declarou: “A democracia é o pior dos regimes políticos, mas não há nenhum sistema melhor que ela”⁸.

A anarquia é um sistema político baseado na negação do princípio da autoridade. Um povo anárquico seria um estado ou povo sem governo. O cristão não pode defender a anarquia ou um povo sem governo ou autoridade porque, de acordo com Romanos 13 e outros versos⁹, toda a autoridade é instituída por Deus. Se Deus é quem institui as autoridades, negá-las é negar a vontade divina sobre os homens. Como já mencionado, governos autocráticos ou autoritários são governos voltados para satisfazer a vontade de um governante (Monarquia) ou um grupo pequeno de pessoas ligadas ao poder (Oligarquia). Democracia é comumente definida como governo do povo. Uma democracia se perfaz num governo voltado aos interesses populares.

Apesar do conceito de democracia ser desenvolvido na Grécia Antiga (VI a.C), não havia democracia como pensamos hoje nem na antiguidade e nem na época em que o Novo Testamento foi escrito. Inclusive, sob especial influência de Platão na sua obra *A República*, a democracia era muito má vista pelos filósofos clássicos gregos porque era o governo da turba, das massas. Estas massas,

8. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-13/diario-classe-reflexao-democracia/> Acesso em 20 de janeiro de 2024.

9. Ver o ensino de Jesus de submissão à autoridade do rei na cobrança de impostos no evangelho de Mateus 22:21 e a confirmação do maioral dos apóstolos sobre o chamado à reverência aos reis por parte dos cristãos em sua primeira carta (1 Pedro 2.13-17).



em sua grande maioria, eram compostas de ignorantes que destruiriam a pólis. Isso porque, para Sócrates e seu discípulo Platão, a excelência (*areté*) da práxis encontrava-se substancialmente subordinada à orientação cognitiva fornecida pelo saber ou pelo conhecimento (*episteme*).¹⁰ Por mais avançado que fosse o conceito de democracia grega de Dracon e Solon aplicado por Clístenes na Grécia, a democracia era exercida apenas pelos cidadãos que se adequassem a critérios pré-estabelecidos, como ser homem, maior de 18 anos, nascido em Atenas. Mulheres, estrangeiros e escravos estavam fora do debate.

Na época do Novo Testamento o que existia era o império romano que, por meio dos seus imperadores e senado, impunha suas leis sobre todos os povos dominados. Não obstante esta fosse a realidade do mundo secular, a igreja desde sua fase embrionária apresentava práticas que apontavam para um ideal democrático. Por mais que a liderança apostólica tivesse um lugar de destaque nos direcionamentos eclesiásticos, a igreja era chamada a tomar decisões de forma democrática.

Em Atos 1.21-26, por exemplo, Lucas narra como a igreja primitiva, uma assembleia de 120 (cento e vinte) pessoas, elegeu Matias para substituir Judas Iscariotes. Em Atos 1:26 Lucas declara que: “os lançaram em sortes, vindo a sorte recair sobre Matias, sendo-lhe, então, votado lugar com os onze apóstolos” (BÍBLIA, 2000). A palavra para *votado* (*συγκραταψηφίζω*) aqui no texto significa ser escolhido por voto no meio de um grupo (BAUER, 2004). No mesmo sentido, em Atos 6.1-5 é relatado que, diante dos problemas da distribuição diária para as viúvas no meio da igreja, os apóstolos convocaram uma reunião com a comunidade dos discípulos para que eles escolhessem sete homens com certas qualidades para servirem às mesas. A comunidade escolhe os diáconos e os apre-

10. Para uma crítica incisiva sobre as posições platônicas contra a democracia, cf. K. POPPER, *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1987, sobretudo as pp. 100-217. Para reflexões sobre a democracia anteriores a Platão cf., por exemplo, Píndaro, *Píticas* II, 86 ss.; Heródoto, *Histórias*, III, 80 ss; Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 36-41; Eurípides, *Suplicantes*, 403 ss.



senta aos apóstolos (verso 6). O evangelista Lucas deixa claro no verso 5 que a ideia *agradou a todos*, destacando a importância do parecer apostolar satisfazer a vontade de todos ou da maioria da igreja.

Também muito importante para a defesa do princípio democrático no meio da igreja é o relato de Atos 14:23. O texto sagrado relata que Paulo “promovia em cada igreja, a eleição de presbíteros” (BÍBLIA, 2000). A palavra aqui usada para eleição (χειροτονέω) carrega a ideia de eleição e escolha por parte da comunidade. Dois dos melhores léxicos ou dicionários da língua grega, Bauer (2004) e Louw e Nida (1996), inclusive, vão concordar que a ideia da palavra *eleição* aqui é escolher ou eleger para um cargo levantando as mãos, bem próximo da prática das assembleias batistas atuais.

Parece claro que o princípio democrático é algo estabelecido pelo próprio Espírito Santo que conduzia a igreja em seu nascimento. É verdade que a forma democrática vinha da Grécia, mas isso não impede dizer que o Espírito aprova a forma para a igreja de Deus e a expande. Diferente da assembleia grega cheia de critérios discriminatórios, na nova *ἐκκλησία* ou assembleia democrática cristã, todos os membros podiam votar, independentemente da cor, raça, condição social ou gênero, pois em Cristo, como diria Paulo de Tarso em Gálatas 3:28: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (BÍBLIA, 2000).

Se o Espírito Santo aprova e estabelece o princípio democrático para a igreja, fica implícito sua aprovação para assembleias ou governos humanos. A Bíblia nunca desautorizou o respeito à monarquia, chamando os cristãos a honrar os reis como autoridades instituídas por Deus. Entretanto, o padrão de governo da igreja sempre foi o democrático, apontando como um ideal divino que o mundo secular um dia poderia copiar como a melhor forma de governo para a humanidade. Inclusive, a própria realidade intrinsecamente má do homem, segundo a



perspectiva cristã, fortalece essa necessidade. Como argumenta na obra *Os filhos da Luz e os Filhos das Trevas* (2011), o teólogo e filósofo estadunidense Reinhold Niebuhr: “a capacidade humana de fazer justiça torna a democracia possível, porém, a inclinação humana para a injustiça torna a democracia necessária”¹¹.

No meio de variadas e acirradas discussões no debate público, os cristãos muitas vezes se sentem perdidos no meio das balas cruzadas. Afinal, eu devo me posicionar ou apenas orar? Eu devo agir para mudar apoiando agendas políticas ou pregar o evangelho é suficiente? Para definir o papel do cristão no Estado democrático de Direito, devemos pensar na sua relação com as autoridades e o mundo secular. Ademais, todo cristão deve ser conservador? É possível existir um cristão progressista? Para responder esta pergunta é necessário descortinarmos o conceito de progressismo e conservadorismo.

3 - PROGRESSISMO VERSUS CONSERVADORISMO

De acordo com os pesquisadores Esther Solano Gallego (Unifesp), Pablo Ortellado (USP) e Márcio Moretto USP), frases que ilustram as principais questões progressistas no debate público do Brasil de hoje podem ser (2023):

Fazer aborto deve ser um direito da mulher. A mulher deve ter o direito de usar roupa curta sem ser incomodada. Os negros ainda sofrem preconceito no Brasil. A polícia é mais violenta com os negros do que com os brancos. Cotas são uma boa medida para fazer com que os

11. No mesmo sentido, o famoso filósofo e literato cristão C.S. Lewis declara que é democrata não por acreditar no homem, como os filósofos iluministas, mas por acreditar na incapacidade humana de ser justo. Em suas palavras, “Eu sou um democrata porque acredito na Queda do Homem. Eu penso que a maioria das pessoas é democrata pela razão oposta. Uma grande parte do entusiasmo democrático descende de ideias de pessoas como Rousseau, que acreditavam na democracia porque pensavam que a Humanidade é tão sábia e boa que todos mereceriam participar do governo. O perigo de defender a democracia nessas bases é que elas não são verdadeiras. E sempre que a fraqueza destas é exposta, as pessoas que preferem a tirania lucram com essa exposição. Eu descobro que elas não são verdadeiras sem ter de olhar além de mim mesmo. Eu não mereço tomar parte do governo de um galinheiro, menos ainda de uma nação. Tampouco a maioria das pessoas – todas as pessoas que acreditam em propagandas, pensam por chavões e espalham rumores. A verdadeira razão para a democracia é justamente o reverso. A Humanidade é tão caída que a ninguém pode ser confiada poder incontido sobre seus companheiros. Aristóteles disse que algumas pessoas só prestavam para ser escravos. Não o contradigo. Porém, rejeito a escravidão porque não vejo nenhum homem que preste para ser senhor.” Excerto de LEWIS, C. S. Equality. In: _____. Present Concerns. San Diego: Harcourt, 2002, p. 17. Tradução: Rodrigo Rocha Silveira.



negros entrem na universidade. Dois homens devem poder se beijar na rua sem serem importunados. A escola deveria ensinar a respeitar os gays. Deveria ser permitido aos adultos fumar maconha.¹²

No mesmo sentido, a historiadora e professora Lilia Schwarcz (USP) afirmou em debate na Fundação FHC em 2018 que ser progressista hoje no Brasil está bastante associado à defesa de direitos civis, mais especificamente aos movimentos feminista, LGBTQ+, negro e ambientalista. Tudo isso como forma de pressão por um "projeto democrático mais forte, plural, inclusivo e variado"¹³. De acordo com o cientista político e professor Marco Aurélio Nogueira, da Universidade Estadual Paulista (Unesp), se formos fazer um corte histórico, no século 18, durante o Iluminismo, ser progressista defender a prevalência da ciência e do indivíduo. No século 19, o progressismo se associou ao liberalismo democrático (com a defesa da democracia) e ao socialismo (com a defesa da igualdade). Já no século 20, os progressistas se aproximam da ideia de direitos humanos e sociais¹⁴.

Para podermos entender melhor sobre o progressismo, é muito importante voltar um pouco no tempo e conhecer seu avô, o Iluminismo. Este é um o conhecido movimento intelectual e político do século XVIII que defendia que o progresso deve ser fundamentado sobretudo pela razão humana, e não pela fé religiosa. Autores famosos deste movimento são, por exemplo, Voltaire, John Locke, Montesquieu e Adam Smith. Os iluministas acreditavam que o homem viveu mergulhado em um período de trevas e ignorância na Idade Média, sendo a religião a grande culpada de tal fato. Acreditavam também que seu pensamento tiraria o homem da ignorância e o colocaria de volta na esteira do progresso

12. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62491258>> Acesso em 09 de novembro de 2023.

13. Em artigo sobre o tema do progressismo, o pesquisador e professor de Relações Internacionais Igor Fuser, da Universidade Federal do ABC (UFABC) argumenta que, basicamente, a corrente progressista está ligada à ideia de progresso social, tida como "a conquista de níveis crescentes de bem-estar para a maioria da população, ampliação dos direitos sociais e igualdade no exercício dos direitos políticos, desenvolvimento econômico, usufruto das riquezas naturais a partir de critérios de soberania nacional" (Idem, ibidem).

14. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62491258> Acesso em 09 de novembro de 2023.



humano. Para eles, o progresso está intimamente ligado à razão e à ciência. Nesta mesma esteira, segue seu filho o positivismo.

Além do iluminismo, outro movimento filosófico/sociológico essencial para entender o progressismo é o positivismo. Criado no século XIX por pensadores como Auguste Comte, Immanuel Kant e Ernst Haeckel, o positivismo aprofundou as ideias iluministas. Comte propôs, por exemplo, que a ciência seria mais do que o principal norteador dos progressos sociais, ela seria a única fonte legítima do conhecimento humano. Apenas aquilo que possa ser comprovado por métodos científicos pode ser considerado como válido¹⁵.

Esclarecendo a genealogia do progressismo, suas origens mais remotas e mais imediatas, podemos nos aventurar em esboçar um conceito. O progressismo, como o nome já diz, está, evidentemente, relacionado à ideia de progresso. Segundo Norberto Bobbio, em seu Dicionário de Política (2008):

a ideia de progresso pode ser definida como ideia de que o curso das coisas, especialmente da civilização, conta desde o início com um gradual crescimento do bem-estar ou da felicidade, com uma melhora do indivíduo e da humanidade, constituindo um movimento em direção a um objetivo desejável (grifo nosso).¹⁶

Como dito na citação, Progressismo é a ideia de que a sociedade caminha constantemente em direção ao progresso material, moral e social. Segundo seus defensores, a sociedade está em constante evolução, desde que se alie o progresso à técnica e à ciência. Os valores morais mudam de acordo com a época, se aperfeiçoando à medida que o tempo passa. Poderíamos nos aproximar de um conceito pensando que o progressismo é a doutrina segundo a qual certas medidas econômicas e sociais – impulsionadas sobretudo pela ciência e tecnologia – são

15. No Brasil, sob a liderança de Benjamin Constant, as ideias positivistas tiveram forte influência, principalmente entre os militares e republicanos. Podemos ver até hoje essa forte influência nas palavras da própria bandeira brasileira: *Ordem e Progresso*. Estas palavras resumem o ideal positivista.

16. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/o-que-e-progressismo>. Acesso em 09 de novembro de 2023.



imprescindíveis para a melhoria da condição humana. Também estaria relacionado à ruptura de padrões sociais tradicionais, que por sua vez promoveriam valores como liberdade e igualdade¹⁷.

Progressismo, nesse pisar, é um conjunto de doutrinas filosóficas, sociais e econômicas baseado na ideia de que o progresso é vital para o aperfeiçoamento da condição humana. O progresso é aí entendido como avanço científico, tecnológico, econômico e comunitário¹⁸. Para aprofundar no conceito, podemos destacar três fundamentos para o progressismo: cientificismo, tecnicismo e evolução. Cientificismo traz a ideia de que a ciência é a origem e fonte de todo conhecimento válido; tecnicismo é a crença de que o aprimoramento pessoal, moral, científico, social e político está atrelado à experimentos técnicos; sobre evolução tem-se em vista a ideia de que, baseado nos dois pontos anteriores, o homem pode buscar um progresso constante de si, da sociedade e das instituições. Não há uma moral ou objetivo que norteie o fim desse progresso, mas se as mudanças estão ancoradas na ciência e na técnica significa que são boas.

Se o iluminismo é o avô e o positivismo é o pai do progressismo, a esquerda seria sua irmã rebelde? Por que o progressismo sempre esteve mais ligado à esquerda? O conservadorismo seria inimigo do progressismo? O cristão só pode estar entre estes dois ou há uma terceira via? Qual a grande diferença entre conservadorismo e progressismo?

O progressismo ao longo da história esteve mais associado à esquerda política devido a vontade manifesta de promover reformas. A Revolução Francesa, a derrubada das monarquias na Europa, a Revolução Russa, todos estes movimentos contaram com ideias progressistas. Por essa razão, as ideias Progressistas

17. Disponível em <https://www.politize.com.br/progressismo-o-que-e/>?https://www.politize.com.br/&gclid=CjwK-CAjw7oeqBhBwEiwALyHLM6Kf4wyNikT75aoAIUBOh68WmjckrC2FoyMbm1uAnkmrcefeORPyTRoCPhMQAvD_BwE. Acesso em 09 de novembro de 2023.

18. Idem, ibidem.



sempre foram tidas como parte do espectro político da esquerda, e não da direita¹⁹. Sendo assim, onde podemos encontrar o progressismo dentro da política? Na maioria das vezes, um partido que se apresenta como social-democrata está na centro-esquerda do espectro político e busca, com esse rótulo, se situar um pouco mais à direita da versão revolucionária ou radical do socialismo. Um partido social-democrata provavelmente “adotará algum grau de nacionalização, mas o fará mais em termos de um planejamento organizado da economia, ou da oferta garantida de serviços públicos, do que de qualquer oposição teórica à propriedade privada por si” (BOBBIO, 2008)²⁰.

Diante do exposto, é possível um diálogo entre progressismo e conservadorismo? Existe alguma relação entre progressismo e conservadorismo? O conservadorismo é uma filosofia política que aspira a preservação do que pensa ser o melhor na sociedade e que se opõe a mudanças radicais. Este espectro político é um movimento ideológico não necessariamente cristão²¹ que defende a ideia de que o que é bom, belo e verdadeiro não se constrói de forma abrupta, mas deve passar pelo processo do tempo. Da mesma forma, aquilo que foi construído ao longo de décadas, séculos ou milênios não deve ser destruído rapidamente, uma vez que passou pelo teste do tempo e se mostrou útil para a preservação da sociedade.

Para o progressismo, com grande influência do filósofo alemão Hegel, especialmente em sua famosa obra *Fenomenologia do Espírito* (2014), a história e seu

19. Na atualidade, as ideias progressistas também se filiam a movimentos mais à esquerda, como: o movimento negro; o movimento feminista; o movimento ambientalista; o movimento de gênero. As minorias e os movimentos identitários são contemplados nas ideias progressistas da contemporaneidade.

20. Perceba que progressismo não é comunismo em sua essência. A perspectiva socialista/comunista busca fazer mudanças radicais e abruptas na sociedade. O proletariado ou as minorias é estimulada a pegar em armas e tomar o poder. Não é o caso do progressismo que tentar fazer mudanças mais paulatinas, neste sentido se aproximando um pouco do conservadorismo.

21. Muito importante destacar este ponto porque muitos cristãos têm confundido este espectro político com a própria religião cristã. De outro modo, para este grupo, ser cristão é ser de direita ou conservador. Por óbvio, colocar a fé num espectro político, assim como em qualquer outra coisa, como condição para a fé cristã é herético. Para um aprofundamento sobre a idolatria política por parte de muitos cristãos cf. KOYZIS, David T. *Visões e Ilusões Políticas* - 2ª ed. Ampliada e Atualizada. Edições Vida Nova; 2ª edição (1 janeiro 2021).



progresso são o campo de ação da humanidade e seu fim último é o Estado que conduz este campo²². As possibilidades de criação são ilimitadas e comportam toda a capacidade de abstração da realidade que a mente humana é capaz de produzir. Já os conservadores olham com desconfiança um ritmo acelerado de mudanças. Acreditam que para implementar transformações é necessário entender se elas ferem os costumes, a religião, a tradição e as instituições. Não há uma recusa das mudanças, mas elas devem passar antes pelo crivo de uma tradição construída por longos anos de experiência humana. Desta feita, progressismo possui um caráter reformista²³ e, em última instância, revolucionário, enquanto o conservadorismo preza pela tradição e manutenção de suas instituições. Como o progresso humano é desejável e significa necessariamente aprimoramento, os progressistas buscam mudanças e reformas constantes. E aí o conservadorismo surge para fazer frente ao progressismo. Sem um progressismo não haveria necessidade de um conservadorismo. Sem uma atitude enfática e talvez perigosa para o progresso não seria necessário reagir conservando o que quer ser mudado²⁴.

Satisfeitos com as definições até agora trazidas, indo para a conclusão da questão sobre qual o papel do cristão no Estado Democrático de Direito, propomos uma proposta política bíblico-cristã que chamamos de *reformismo silencioso cristão*.

22. Hegel vai aprofundar este conceito do Estado como agente culminante do progresso da história na sua grande obra de filosofia do direito: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (2022).

23. O progressismo tem um caráter eminentemente reformista (mas não radical) e secular (não religioso), e por isso acaba se contrapondo ao conservadorismo. É o que afirma Bobbio, em seu Dicionário de Política (2008, p. 243): “na relação que se estabelece entre progressismo e conservadorismo, este é sempre apresentado como negação, mais ou menos acentuada, daquele; [...] [o conservadorismo] existe só porque existe uma posição progressista.”

24. Por isso também os conservadores são chamados de reacionários, porque reagem as mudanças ou pretensos avanços do progressismo. Um dos aspectos fundamentais dessa contraposição conservadora é o debate sobre qual deve ser o norteador das mudanças na sociedade. Segundo o progressismo, esse norte deve ser a razão – como defendido por iluminismo, positivismo e outras doutrinas. Do ponto de vista do conservadorismo, deve ser principalmente a tradição, os costumes, a fé, etc. Outra questão de discordância entre conservadores e progressistas é em relação à velocidade com que as mudanças sociais devem ocorrer. Os progressistas preferem mudanças mais rápidas e intensas do que um conservador aceitaria. Em grande parte, também acreditam que o Estado é um agente importante para a promoção dessas mudanças.



4 - O PAPEL DO CRISTÃO NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E O REFORMISMO CRISTÃO

O papel do cristão no Estado Democrático de Direito é agir segundo o reformismo silencioso cristão. Mas o que é isso? Primeiro, o reformismo silencioso cristão está mais próximo ao espectro conservador do que progressista. Sobre o conservadorismo, Koysis (2021) afirma que, para os conservadores: “Se alguma reforma deve ser feita, que seja em pequena escala, gradual e firmemente baseada na experiência passada. O conservador prefere ver o povo tentando aliviar a pobreza na própria vizinhança a tentar eliminá-la na nação inteira”. De outra forma, diz o autor, “conservador é essa [...] forma adequada de buscar uma reforma: começar localmente e ampliá-la aos poucos”. Num sentido bem próximo está o reformismo silencioso cristão.

O reformismo em si já existe e poder ser considerado um movimento político. O reformismo pode ser descrito como um "movimento que visa a melhorar e a aperfeiçoar, talvez até radicalmente, mas nunca a destruir, o ordenamento existente, pois considera valores absolutos da civilização os princípios em que ele se baseia" (BOBBIO, 2008). O reformismo estaria ali então entre o conservadorismo e o progressismo. É aqui que colocamos o reformismo silencioso cristão e o definimos da seguinte maneira: *O reformismo silencioso cristão é o movimento político-religioso de transformação da sociedade em pecado a partir da pregação do evangelho sem produzir conflitos diretos com o mundo e sem alimentar a esperança de um paraíso secular.* Para elucidar este movimento citamos três exemplos históricos. Primeiro, *o reformismo silencioso cristão influenciou o estabelecimento do princípio de igualdade.*

O princípio da igualdade é um dos mais importantes do mundo ocidental e do Estado Democrático de Direito. O artigo I da Declaração Universal de Direitos Humanos declara que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em



dignidade e direitos”²⁵. No mesmo pisar, o artigo 5º da CF (2024) declara: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes”. O princípio da igualdade prevê a igualdade de aptidões e de possibilidades virtuais dos cidadãos de gozar de tratamento isonômico pela lei. Por meio desse princípio são vedadas as diferenciações arbitrárias não justificáveis pelos valores da Constituição Federal. O princípio tem por finalidade limitar a atuação do legislador, do intérprete ou autoridade pública e do particular²⁶.

No livro de Gênesis 1:27 Moisés declara que “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (BÍBLIA, 2000). A ideia bíblico-cristã de que todos são criados à imagem de Deus alça toda a humanidade a um patamar de igual valor. Ninguém pode ser tratado como menos que humano porque todos igualmente foram criados à imagem de Deus. Apesar de ser inapropriado declarar que todos são filhos de Deus de forma teológica²⁷, é correto dizer que todos são criaturas de Deus, feitos à sua imagem e semelhança. Neste sentido, todos os seres humanos de qualquer raça, cor, gênero ou condição social devem ser tratados igualmente perante a lei e perante as autoridades. Paulo de Tarso expande este conceito e sepulta a desigualdade de raça, de gênero, de cor e qualquer outra. Além de criatura divina, o apóstolo declara que todos podem ser filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus; porque todos quantos tinham sido “batizados em Cristo de Cristo vos revestistes. Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem

25. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 19 de janeiro de 2024.

26. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/principio-constitucional-da-igualdade/2803750>. Acesso em 09 de novembro de 2023.

27. Ser filho de Deus é uma capacidade dada por Deus para aqueles que recebem Jesus Cristo como Senhor e Salvador. Cf., por exemplo, o evangelho de João capítulos 1 e 3 e a carta de Paulo, apóstolo, aos Romanos capítulo 10.



escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gálatas 3:26-28, BÍBLIA, 2000).

Muito além de criaturas divinas, a fé em Jesus faz pode fazer a todos, sem distinção, filhos de Deus. Não importa a raça, o país, a cor, o gênero ou a condição social. Até então o acesso ao divino ou seu valor se relacionava com a origem do seu povo, com a sua estirpe, com sua cor ou sangue familiar. Por meio do evangelho, toda barreira de separação humana pode ser derrubada. Desta feita, não existe remédio mais poderoso e direto contra toda forma de discriminação quanto o evangelho. E foi ele que influenciou o direito ocidental e extirpou passo a passo a diferença de classes perante a lei. O revestimento de Cristo pelo batismo espiritual coloca todos os tipos de pessoas dentro da casa de Deus. E isto tornou e torna o mundo ocidental muito mais igualitário e democrático. Se todos são iguais perante Deus, todos são igualmente capazes de decidir os rumos da sua comunidade. Neste sentido, também *o reformismo silencioso cristão influenciou a democracia contemporânea*.

Como já vimos, a forma de democracia que conhecemos em nossos dias é bem mais próxima de uma democracia cristã do que uma democracia grega. Esta estabelecia critérios de raça e gênero para a participação nos rumos da cidade, contudo, na comunidade cristã, todos aqueles que creram em Jesus podem igualmente participar das decisões da igreja. Este preceito ou forma democrática participativa alargada acabou influenciando as constituições ocidentais. Hoje os países constitucionalistas usam formas democráticas bem parecidas com as práticas das igrejas cristãs. Se todos são iguais perante Deus sem distinção de raça, cor, gênero ou classe social e podem decidir os rumos da sua comunidade, também não pode haver diferença de valor entre livre e escravo. Neste sentido, *o reformismo silencioso cristão influenciou o fim da escravidão*.

Na carta a Filemon, Paulo fala de Onésimo, um escravo, não mais como escravo; antes, muito acima de escravo, “como irmão caríssimo, especialmente



de mim e, com maior razão, de ti, quer na carne, quer no Senhor. Se, portanto, me consideras companheiro, recebe-o, como se fosse a mim mesmo” (Filemon 16-17, BÍBLIA, 2000). Um escravo dentro do império romano era considerado uma *res*, coisa, muito semelhante a um animal, objeto, mercadoria. Paulo apóstolo eleva a posição de Onésimo a algo muito acima de escravo. Ele iguala uma pessoa na posição de escravo a um irmão da mesma estatura e valor que o próprio apóstolo de Tarso. Neste momento, de forma silenciosa e particularizada, o antigo Saulo planta as sementes do movimento de libertação dos escravos. A ideia de que as pessoas são iguais diante de Deus impede que a consideremos menos que humanos ou alguma coisa de menor dignidade, como eram considerados os escravos²⁸.

Por fim, existem muitas outras influências diretas e indiretas silenciosas cristãs que mudaram a história. Poderíamos falar da criação dos hospitais, do ensino público para todos, dos direitos civis para os negros nos EUA, entre muitos outros²⁹. Talvez algumas das mudanças mais importantes e significativas para o bem da humanidade aconteceram por alguma influência cristã. Isso demonstra que o cristianismo não é um movimento político morto e inerte como muitos pensam. Talvez o que muitos confundem é a forma ou método que o cristianismo usa para mudar.

Todos estes movimentos e líderes cristãos que citamos não pegaram em armas, não assassinaram políticos, não derrubaram governos. O cristianismo é como uma vacina ou vitamina injetada no corpo. Ele adentra no corpo social de forma quase invisível, mas depois que entra vai criando anticorpos, defesas, melhorias por dentro e por fora. Depois de um tempo, aquele corpo se torna

28. Por causa destes princípios e influenciados por eles, o cristão inglês William Wilberforce pôs fim ao tráfico negreiro. Este lutava no aspecto vocacional para saber se o seu chamado era pra ser político ou pastor. Para saber mais sobre a história deste grande expoente cristão dos direitos humanos, ver a biografia de Stephen Tomkins. De forma mais resumida existe um artigo disponível em: <https://www.christianitytoday.com/history/people/activists/william-wilberforce.html> Acesso em 19 de janeiro de 2024.

29. Para aprofundar sobre este tema, ver Johnston Jeremiah J. Inimaginável: O Que Nosso Mundo Seria Sem o Cristianismo.



muito mais saudável e forte de forma silenciosa e pacífica. Como nos lembra a sangrenta Revolução Francesa³⁰, as reformas do mundo são conflituosas, estri-dentes, cortam cabeças, matam pessoas, derramam sangue. As reformas ou progresso do mundo mudam por fora, já o reformismo silencioso cristão muda a partir do coração da pessoa e por isso a própria essência da sociedade que são as pessoas que a compõem³¹.

A melhor ferramenta de mudança e reforma da sociedade é a pregação do evangelho. Foi assim que Paulo, Pedro e João mudaram a história. Eles não pegaram em armas, eles não levantaram bandeiras políticas, mas, pelo evangelho, eles mudaram o coração das pessoas, o coração das igrejas, o coração das comunidades onde as igrejas estavam, e, por fim, o coração de grande parte da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No dia 22 de setembro de 2023 a ministra Rosa Weber, do Supremo Tribunal federal, votou a favor do aborto até 12 semanas. Antes disso, o ministro do mesmo tribunal Luis Roberto Barroso já tinha votado neste sentido numa decisão mono-crática não vinculante. No dia 13 de junho de 2019, os ministros do mesmo tribunal votaram a favor do crime de homofobia, equiparando a homofobia ao crime da lei 7.716/89, o crime de racismo. O problema é que o princípio democrático da reserva legal afirma que somente o Congresso Nacional tem competência para criar crimes.

As últimas decisões do Supremo Tribunal Federal têm feito a população desconfiar da existência de um Estado Democrático no Brasil. Mas o que é um estado democrático de direito? No mesmo pisar e a partir desta definição qual é

30. Neste período, cerca de 17.000 pessoas foram decapitadas. 23 mil pessoas foram mortas sem direito de defesa. (GOMES, 2015).

31. Sobre o cristianismo com uma religião voltada para o interior cf. *Confissões* de Santo Agostinho e *As obras do Amor* do filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard. Para um trabalho mais conciso sobre esta obra de Kierkegaard cf. os artigos *As relações entre amor e alteridade na primeira seção do livro As obras do amor de Kierkegaard* (<https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.152>) e *As relações entre amor e alteridade na segunda seção do livro As obras do amor de Kierkegaard* (<https://doi.org/10.58882/cllq.v8i1.157>) na revista eletrônica *Colloquium*.



o papel do cristão no estado democrático de direito? Este trabalho buscou responder estas questões primeiro a partir de uma definição precisa de Estado Democrático de Direito. Em segundo lugar, foi apontado qual é o papel do cristão no Estado Democrático de Direito de acordo com a Bíblia, especialmente o Novo Testamento.

Concluímos declarando que o papel do cristão no Estado Democrático de Direito é adotar o reformismo silencioso cristão e, dessa forma, pregar e viver uma vida de acordo com os valores do reino espiritual de Cristo, orando para que Deus faça as adaptações necessárias a estes valores em nossa sociedade. Contudo, sem esquecer que nossa maior esperança deve estar naquele dia final em que Jesus Cristo, o Rei dos Reis, instaurará o seu reino perfeito na terra. Até lá declaremos juntos: *Maranata, ora vem Senhor Jesus!*

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás – **Suma Teológica II** – 2ª ed. Edições Loyola, 2005.
- BAUER. Johannes B. **Dicionário Bíblico-teológico**. Edições Loyola; 2ª edição (1 março 2004).
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024.
- BOBBIO, Noberto – **Dicionário de Política** - Editora UnB; 13ª edição - 2 volumes (1 janeiro 2008)
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2024].
- FINLEY, M. **Democracia antiga e moderna**. Tradução de Waldéa Barcelos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GOMES, Laurentino - **1822**: como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por dinheiro ajudaram Dom Pedro a criar o Brasil – um país que tinha tudo para dar errado. Globo Livros; 2ª edição (1 agosto 2015).



HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich - **Fenomenologia do espírito** Editora Vozes; 9ª edição (1 janeiro 2014).

_____ **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito** - Editora 34; 1ª edição (9 maio 2022).

KOYZIS, David T. **Visões e Ilusões Políticas** - 2ª ed. Ampliada e Atualizada. Edições Vida Nova; 2ª edição (1 janeiro 2021).

JOHNSTON Jeremiah J. **Inimaginável: O Que Nosso Mundo Seria Sem o Cristianismo.** eBook Kindle. Editora CPAD (27 novembro 2018).

LOUW, Johannes P. e NIDA, Eugene Albert - **Léxico grego-inglês do Novo Testamento:** baseado em domínios semânticos (Nova York: United Bible Societies, 1996), 483.

NIEBUHR, Reinhold - **The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense** - Editora: University of Chicago Press (1 setembro 2011)

ORTEGA, Any. **Dicionário de conceitos políticos** / organizadores: Any Ortega e Stanley Plácido da Rosa Silva – São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2020. 183f. Vários autores.

TOMKINS, Stephen. **William Wilberforce: a biography.** William B. Eerdmans Publishing Company; Illustrated edição (1 maio 2007)

PASCOAL, Janaina Conceição. **Religião e Direito Penal: Interfaces Sobre Temas Aparentemente Distantes.** Editora: LiberArs; 1ª edição (16 fevereiro 2018)

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego.** Ísis da Fonseca (Tradutor). Bertrand Brasil; 24ª edição (9 abril 2002)

VIEIRA, Thiago Rafael. **Direito Religioso: questões prática e teóricas.** 3ed. São Paulo: Vida Nova, 2020. P. 141.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 22/02/2024 ACEITO EM: 23/03/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

MACHADO LÊ GÖETHE, MACHADO E GÖETHE LEEM JÓ: O DIALOGISMO NA CONSTRUÇÃO DO CONTO "A IGREJA DO DIABO"

Machado reads Goethe, Machado and Goethe read Job: dialogism in the construction of the short story "The Church of the Devil"

Adílio Eder Dantas de Lima*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2606808310255231>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v8i2.166>

RESUMO: O presente trabalho se propôs a analisar as relações dialógicas na construção do conto "A Igreja do Diabo" de Machado de Assis com o livro bíblico *Jó* e o poema trágico *Fausto* de Göethe. Partimos da hipótese de que o conto machadiano "A Igreja do Diabo" foi construído a partir da intertextualidade e da interdiscursividade com as obras *Jó* e *Fausto*. Foram abordados especificamente os diálogos entre Deus e o Diabo encontrados nestas duas obras e elas foram comparadas com o conto machadiano. Para atingir nosso objetivo, a pesquisa foi embasada pelo suporte teórico da Análise Dialógica do Discurso (ADD).

Palavras-chave: Dialogismo; Intertextualidade; Conto.

ABSTRACT: This work aimed to analyze the dialogical relationships in the construction of the short story "The Devil's Church" by Machado de Assis with the biblical book Job and the tragic poem Faust by Göethe. We start from the hypothesis that Machado's short story "A Igreja do Diabo" was constructed from intertextuality and interdiscursivity with the works Job and Faust. The dialogues between God and the Devil found in these two works were interesting and they were compared with the Machado tale. To achieve our objective, the research was based on the theoretical support of Dialogical Discourse Analysis (ADD).

Keywords: Dialogism; Intertextuality; Short Story.

* Adílio Lima possui Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (SBC) e Licenciatura em Letras pela Universidade Regional do Cariri (URCA).

INTRODUÇÃO

O filósofo russo e pesquisador da linguagem, Mikhail Mikhailovich Bakhtin, teve um grande impacto no estudo da linguística, assim como no da literatura. O seu trabalho inovador a partir dos romances de Fiódor Dostoiévski mudou a forma de analisar não só os textos literários, mas toda a concepção dos relacionamentos discursivos.

Bakhtin apresenta novas categorias para a análise da linguagem que vão além das teorizadas por Saussure. A linguagem, para Bakhtin, não era apenas um sistema estático feito de oposições, mas era viva e acontecia justamente naquilo que o escritor suíço chamava de *parole*. O discurso, na visão bakhtiniana, está além do escopo do objeto teórico da linguística. Ele não descarta a importância do estudo das estruturas aos moldes saussurianos, porém, para fins de estudo da obra de Dostoiévski, elas não teriam tanta importância.

A partir dos estudos do filósofo russo, uma nova faceta de análise textual começou a ser observada nos textos literários, o dialogismo: entrelaçamento e embate dos discursos. Através dessa ideia desenvolvidas por meio dos estudos das obras dosteiviskianas, Bakhtin fomentou a estrutura que posteriormente foi desenvolvida e nomeada de intertextualidade e interdiscursividade por Kristeva (2005).

A intertextualidade é uma importante faceta na construção da Literatura em geral. Um texto é formado através do conhecimento e de leitura de outros textos. Os textos são permeados por vozes sociais que são detentoras de discursos, dessa forma, a intertextualidade redonda em interdiscursividade, pois os discursos materializados nos textos dialogam entre si.

O conto machadiano "A Igreja do Diabo", alvo da nossa pesquisa, carrega um diálogo entre duas personagens marcadas na Literatura, Deus e o Diabo,



colocados como antíteses, o bem e o mal. Temos, então, o objetivo de analisar o conto “A Igreja do Diabo” e investigar a relação dialógica dele com duas outras obras que tratam de semelhante diálogo: *Fausto* (ano), de Goethe, e o livro bíblico de Jó (BÍBLIA, 1997), buscando destacar as relações intertextuais e interdiscursivas entre elas. Cronologicamente, as obras estão alinhadas em sua escrita da seguinte forma: *Jó*, *Fausto* e a “A Igreja do Diabo”. Essa relação temporal sugeriria que Goethe leu *Jó* e o escritor carioca leu ambas as obras, de forma que os apontamentos seguirão este fio cronológico.

1- DIALOGISMO EM BAKHTIN

1.1 - O Dialogismo

O dialogismo é o fio condutor da obra de Bakhtin. Segundo o escrito russo, a linguagem é interação e acontece em diálogo entre um “eu” e um “tu”. Dessa forma, todos os relacionamentos discursivos são construídos através do intercâmbio entre, aos menos, dois sujeitos. Um que enuncia para Outro, dentro de um campo discursivo real, e seu enunciado é atravessado por vários discursos, aguardando uma resposta. De forma que esse aspecto se torna uma responsividade contínua. O sujeito desenvolve seu discurso sobre o discurso do outro gerando a possibilidade de resposta, dentro de conjunturas históricas e sociais específicas. A cada nova enunciação, mesmo repetindo um dado enunciado, o enunciado assume outros sentidos. Assim, “[...] o dialogismo é o modo de funcionamento real da linguagem, é o princípio constitutivo do enunciado” (FIORIN, 2016, p. 27).

Para Bakhtin, a linguagem é viva e se dá nas relações reais através de sujeitos cultural-socialmente localizados possuidores de vozes sociais. Essas vozes são permeadas de discursos os quais são materializados nos “enunciados concretos”. Esses enunciados são passíveis de realmente ser analisados e não



somente as frases ou palavras sem um campo enunciativo em que haja produção de sentido. Assim, como enfatiza Fiorin (2016, p. 22) “O dialogismo são as relações de sentido que se estabelecem entre dois enunciados.”

Há dois possíveis entendimentos sobre o conceito de dialogismo na obra do escritor russo. Dialogismo *constitutivo* e *composicional*. O dialogismo constitutivo está atrelado aos relacionamentos dialógicos que são “intuídos”, mas não são ou não podem ser vistos nos discursos. Para o escritor russo, todos os relacionamentos da linguagem humana estão permeados pelo dialogismo, isto é, são desenvolvidos em relações dialógicas em que o Outro é pressuposto.

O dialogismo composicional diz respeito às “vozes mostradas” as quais podem ser identificáveis, isto é, o discurso do Outro pode ser percebido, como afirma Fiorin (2016, p. 37)

Além do dialogismo constitutivo, que não se mostra no fio do discurso, há um outro que se mostra. Trata-se da incorporação pelo enunciador da voz ou das vozes de outro(s) no enunciado. Nesse caso, o dialogismo é uma forma composicional. São maneiras externas e visíveis de mostrar outras vozes no discurso.

Essa forma composicional foi alvo dos estudos de Bakhtin nos textos dos-toievskianos. O dialogismo constitutivo da linguagem é evidenciado no enunciado concreto, neste caso, nos textos do escritor de *Os Irmãos Karámazov*. Uma distinção importante é feita por Barros (1997), em contraponto com o termo polifonia, para a compreensão do dialogismo. Assim define a autora:

[...] [é preciso distinguir] claramente dialogismo e polifonia, reservando o termo dialogismo para o princípio dialógico constitutivo da linguagem e de todo discurso e empregando a palavra polifonia para caracterizar um certo tipo de texto, aquele em que o dialogismo se deixa ver, aqueles em que são percebidas muitas vozes, por oposição aos textos monofônicos que escondem os diálogos que os constituem. (BARROS, 1997, p. 35)



Segundo a autora pontua, o dialogismo é o mais abrangente, o que tece não somente as relações textuais, mas da constituição de todos os relacionamentos de linguagem do ser humano. Já a polifonia, para ela, está diretamente ligada aos textos que expressam vozes (plurivocalidade). Barros (1997, p. 35) faz uma observação concernente os estudos dos textos e o diálogo entre as vozes e discursos: "Cabe aos estudiosos do texto examinarem as estratégias, os procedimentos, os recursos que fazem de um texto dialogicamente constituído discursos monofônicos e polifônicos." Isso enceta outra faceta do dialogismo composicional, a saber, a Intertextualidade. O estudo do filósofo russo em Dostoievski analisa o dialogismo das vozes no romance, isto é, as vozes sociais dentro do texto que dialogam entre si de forma equipolente. Dentro do próprio texto, ou intratextualmente, os vários sujeitos estão dialogando e expressando seus discursos, assimilando-os, rechaçando-os ou modelando-os e, assim, compondo a si mesmos através do Outro.

Na composição textual, o dialogismo vai além do embate de vozes intratextuais, mas se dirige, também, ao diálogo entre diversos discursos que estão materializados em textos diversos. Bakhtin afirma que:

O discurso vivo e corrente está imediata e diretamente determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, presente-a e baseia-se nela. Ao se constituir na atmosfera do 'já-dito', o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a surgir e que já era esperado. Assim é todo diálogo vivo. (BAKHTIN 1998, p. 89 apud SILVA; BARBOSA, 2018, p. 340)

O texto, como enunciado concreto, entrelaçado por discursos que o formam, espera uma resposta. A recuperação concreta de textos (já-dito) inseridos em outros, isto é, uma nova composição textual, traduz-se em um dialogismo em que se torna necessária uma análise para observar como os discursos retomados são rebatidos, assimilados ou modulados.



1.1.1 - A intertextualidade

Ao se utilizar a visão de Bakhtin no estudo da literatura percebe-se que a construção dos textos literários é, de fato, a união da trama e da urdidura discursiva, em que os variados discursos são modelados com um propósito comunicativo. Deve-se ter em mente que a materialização de um discurso perpassa a utilização de outros textos detentores de outros discursos. A esse entrelaçamento textual dar-se o nome de *intertextualidade*.

Um texto é produzido através de outros textos. Entretanto, ele não é apenas a reunião de grafos implementados a partir de outros, uma reprodução gramático-sintática, mas constitui um processo enunciativo-dialógico que abarca os sentidos produzidos historicamente no processo de enunciação. Em vista disso,

O texto não é um conjunto de enunciados gramaticais ou agramaticais; é *aquilo* que se deixa ler através da particularidade dessa conjunção de diferentes estratos da significância presente na língua, cuja memória ele desperta: a história. Equivale a dizer que é uma prática complexa, cujos grafos devem ser apreendidos por uma *teoria* do ato significante específico que se representa através da língua, e é unicamente nessa medida que a ciência do texto tem qualquer coisa a ver com a descrição linguística. (KRISTEVA, 2005, p. 20)

Para Kristeva, a intertextualidade, um texto visto em outro, não se dá pela somatória simples de vários textos e suas influências, mas como uma absorção e modificação dos textos antecedentes sem descartar as suas facetas estruturais, abortando os aspectos morfossintático, semânticos e de sentido dentro do tempo e cultura em que foi escrito: "O texto está, pois, duplamente orientado: para o sistema significante no qual se produz (a língua e a linguagem de uma época e de uma sociedade precisa) e para o processo social do qual participa enquanto discurso" (KRISTEVA, 2005, p. 13).

Somado a este aparato da intertextualidade entra em cena da resposta do leitor, dialogismo, que vai estar mais ou menos influenciada pela relação de seu



conhecimento dos discursos anteriormente adquiridos e utilizados na produção do sentido a partir do discurso escrito. Essa faceta abre a potencialidade da criação de novos textos sempre que haja o contato com a literatura, em outras palavras, um novo discurso materializado.

Entretanto, a abordagem de cada aspecto tanto dos discursos² quanto dos textos “formadores” envolvidos na formulação de um novo texto se torna muito abrangente e de difícil estudo. Dessa forma, algumas divisões para melhor compreensão e estudo são necessárias.

Koch, Bentes e Cavalcante (2012, p. 17), alicerçadas no dialogismo bakhtiniano, trazem um conceito bem desenvolvido sobre a variedade de maneiras de utilização de um texto por outro. Elas dão algumas classificações do uso intertextual na formação de outros textos, de forma que seguiremos os apontamento abaixo citados para o estudo do conto:

A intertextualidade *stricto sensu* [...] ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade ou da memória discursiva (*domínio estendido de referência*, cf. Garrod, 1985) dos interlocutores. Isto é, em se tratando de intertextualidade *stricto sensu*, é necessário que o texto remeta a outros textos ou fragmentos de textos *efetivamente* produzidos, com os quais se estabelece algum tipo de relação.

A delimitação ressaltada pelas autoras é bem apropriada, pois a abrangência do dialogismo é muito grande. Essa demarcação possibilita a restrição do estudo a um ponto específico. Auxiliando, assim, a comparação de porções específicas de textos advindos de outros anteriormente produzidos.

1.1.2 - A interdiscursividade

Para o filósofo russo, os discursos são realizados através de enunciados concretos, “Porque o discurso só pode existir de fato na forma de enunciados

2. É importante destacar que um discurso pode estar presente em um texto sem que haja, necessariamente, intertextualidade. A intertextualidade demanda interdiscursividade, mas a interdiscursividade não precisa da intertextualidade.



concretos de determinados falantes, sujeitos do discurso” (BAKHTIN, 2016, p. 28). Dessa forma, os textos, em relações textuais, trazem em seu bojo os discursos neles impressos. Os relacionamentos entre textos, então, suscitam, por conseguinte, um diálogo entre os discursos neles impingidos. Como afirma Fiorin (2016, p.181),

Há claramente uma distinção entre as relações dialógicas entre enunciados e aquelas que se dão em textos. Por isso, chamaremos qualquer relação dialógica, na medida em que é uma relação de sentido, interdiscursiva. O termo *intertextualidade* fica reservado apenas para os casos em que a relação discursiva é materializada em textos. Isso significa que a intertextualidade pressupõe sempre uma interdiscursividade, mas que o contrário não é verdadeiro. Por exemplo, quando a relação dialógica não se manifesta em texto, temos interdiscursividade, mas não intertextualidade.

O termo interdiscursividade não aparece nas obras do escritor russo para especificar o diálogo entre discursos. Entretanto, segundo Fiorin (2006, p. 165), “Em Bakhtin, a questão do interdiscurso aparece sobre o nome de dialogismo”. Para Bakhtin (2011, p.210), “[...] as relações lógicas e concreto-semânticas devem, como já dissemos, materializar-se, ou seja, passar do campo da existência, devem tornar-se discurso, ou seja, enunciado, e ganhar autor [...]”. De forma que “[...] o interdiscurso é o movimento do discurso, o emaranhado de tudo o que já foi dito anteriormente em novos discursos. De acordo com as novas condições de produção, os já ditos são reorganizados, rearticulados para se produzir um novo discurso” (AGUIAR; CHAVES, 2021, p. 287).

Os discursos, portanto, estabelecem um relacionamento interdiscursivo na medida que são construídos tendo em vista o Outro, para o Outro e esperando dele sua resposta. No que diz respeito ao dialogismo composicional, em que a voz do Outro é mostrada,

Existe um conjunto de fenômenos do discurso-arte que há muito tem vem chamando a atenção de críticos literários e linguistas. Por sua natureza, esses fenômenos ultrapassam os limites da linguística, isto



é, são fenômenos metalinguísticos. Trata-se da estilização, da paródia, do skaz e do diálogo (composicionalmente expresso, que se desagrega em réplicas). Apesar das diferenças substâncias, todos esses fenômenos têm um traço comum: aqui a palavra tem duplo sentido, voltado para o objeto do discurso como palavra comum e para um *outro discurso*, para o *discurso de um outro*. (BAKHTIN 2011, p.212-13)

A interdiscursividade é dialógica, pois são discursos que se entrelaçam e são entrelaçados por discursos anteriores em sua formação. De forma que não “existe objeto que não seja cercado, envolto, embebido em discurso, todo discurso dialoga com outros discursos, toda palavra é cerca da de outras palavras (BAKHTIN 1992, p. 319 apud FIORIN, 2006, p. 167).

2 - O CONTO

2.1 - O Conto Machadiano

Machado de Assis é considerado por muitos estudiosos da literatura brasileira como o mais completo escritor brasileiro. Suas obras, nos mais variados gêneros literários (como romance, conto, crônica, poesia); “Ao contrário de alguns notáveis escritores nossos que começaram pelas suas melhores obras e como que nelas se esgotaram, tem Machado de Assis uma marcha ascendente” (VERISSIMO, 1915. p. 185). José Aderaldo Castello lê a vida literária de Machado de Assis da seguinte forma:

Considerando o conjunto da obra - crítica, crônica, teatro, poesia, conto, romance e até mesmo correspondência – reconhecemos nela, cronologicamente, uma evolução equilibrada e perfeita, com entrosamento rigoroso de gêneros e de temas, convergindo para a sua mais legítima forma de expressão, o romance. (CASTELLO, 2008. p. 20)

Em virtude desse crescimento progressivo, nos seus contos, Machado de Assis consegue mesclar vários estilos e temas diferenciados, sendo impossível classificá-lo em tipo de “escola” ou relacioná-lo a um autor específico que o tenha determinadamente influenciado.



A versatilidade na construção de seus contos haja vista a variedade de temas e a perspicácia em tratar assuntos complexos demonstra a grande capacidade de interagir com a literatura, com a sociedade e com a mente humana.

O conto machadiano “vai diretamente ao ponto, não raro driblando as expectativas do leitor: por mais que este ponha a funcionar a sua imaginação, não consegue antever o desfecho da história” (MOISÉS, 2001. p. 119). É uma história escondida na sombra da que aparentemente é protagonista, como afirma Piglia (2000, p. 89-90): “um conto sempre conta duas histórias [...] os elementos essenciais de um conto têm dupla função e são empregados de maneira diferente em cada uma das duas histórias. É dessa leitura perspicaz da sociedade e do homem que Machado se utiliza para a criação dos seus contos. Pois, de acordo com Moisés (2001, p. 19):

Seu olhar, instrumentalizado por uma imaginação educada num decoro de clássicas ressonâncias, enxerga o para-além das aparências, a ambiguidade das trocas sociais, reflexo dos mistérios insondáveis da alma humana e indicativo dum realismo interior, reflexivo, analítico.

A capacidade artística do autor de *Dom Casmurro* vai se afinando em busca de expressar a profundidade da alma humana. Ao levar em consideração os relacionamentos de cunho social, religioso e psicológico, ele consegue interagir com o seu leitor através da literatura. Ele escreveu mais de duzentos contos divididos em algumas coletâneas: *Histórias da Meia-Noite, 1873; Histórias sem Data, 1884; Várias Histórias, 1896; Páginas Recolhidas, 1899; Relíquias da Casa Velha, 1906; Outras Relíquias, 1910; Novas Relíquias, 1922; Casa Velha, 1944* (MOISÉS, 2001. p. 13).

Machado de Assis conseguiu ler a sociedade e, pouco a pouco, foi introduzindo em seus contos uma visão mais realista da condição do homem utilizando-



se dos mais variados discursos para apresentar a “linha de análise das máscaras que o homem afivela à consciência tão firmemente que acaba por identificar-se com elas” (BOSI, 2015, s/p)³.

2.2 - Os Contos Machadianos: Religião e Literatura

Machado de Assis se utilizou da religião como matéria para a construção de seus contos. O cristianismo, sem dúvida, pelo contexto brasileiro, era sua base mais requisitada. A quantidade de referências, citações e alusões à Bíblia é vasta. As críticas à igreja e às práticas religiosas hipócritas também estão inseridas em seus contos. Em “Missa do galo”, Nogueira está esperando a missa de Natal; “Entre Santos”, que apresenta a história das imagens conversando entre si; em “O Caso da Vara”, faz menção da fuga de um jovem do seminário. Apesar dessas alusões, o que queremos ressaltar é o uso de estruturas para a criação do conto.

Desse modo, pode-se ver que três contos machadianos de cunho religioso seguem esse molde: *Adão e Eva*, *A arca de Noé* e *A igreja do Diabo*. No primeiro, a história da criação de Adão e Eva é reformulada. No segundo, Machado de Assis se apropria na narrativa do dilúvio onde Noé e sua família estão dentro da arca. Nela, os filhos de Noé, Cam, Sem e Jafe começam uma briga pela suposta divisão desigual da terra, antes mesmo das águas terem baixado. Por último, ele toma emprestado um diálogo entre Deus e o Diabo encontrado no livro de bíblico de Jó.

Machado de Assis utilizava-se de textos e ideias de cunho religioso e literário para enriquecer seus contos, apresentando a intertextualidade e, por conseguinte, a interdiscursividade.

3. Algumas citações utilizadas provieram de material digital não paginados. Todas as vezes que isso acontecer será utilizado o “s/p” para suprir essa carência. Citações em que não foi possível descobrir a data do livro, será usado “s/d”.



3 - DIÁLOGO E CONTRADIÇÃO HUMANA EM "A IGREJA DO DIABO", JÓ E FAUSTO

3.1 - A Estrutura do Conto "A Igreja do Diabo"

"A Igreja do Diabo" é construído em forma de "livro", pois é subdividido em capítulos: I De uma ideia mirífica, II Entre Deus e o Diabo, III A boa nova aos homens e IV Franjas e franjas. Machado monta as imagens da seguinte forma: Abismo (inferno), céu, terra, céu. Isto apresenta os três polos de existência a que os homens, segundo algumas religiões como Cristianismo, Judaísmo e Islamismo apresentam a realidade.

Essa formulação principia um dialogismo. São colocados opostamente o céu e o inferno como dois espectros distintos, mas indissociáveis e a terra (homens) como o objeto de discussão. Os homens são o alvo dos discursos distintos que buscam se provar verdadeiros na medida que monologizam um ao outro.

O conto inicia fazendo menção de que a história a ser contada estava registrada em um "manuscrito beneditino", fazendo uma alusão às histórias das religiões que, na maioria das vezes, estão presentes em seus livros sagrados dotados de autoridade divina. O narrador buscar passar a história como verdadeira se apoiando em uma ramificação da igreja católica, a ordem dos monges beneditinos.

Em seguida, o narrador apresenta o Diabo, um dos personagens centrais do conto, tendo uma grande ideia: fundar a sua própria igreja. Notamos uma das primeiras inovações do autor ao fazer uma inversão do papel do Diabo apresentado como alguém que está pensando e construindo ao invés de apenas destruir. Mas, ao mesmo tempo, sem perder a sua imagem de imitador de Deus.

A igreja do diabo não seria única e não exigiria quase nada dos homens, mas lhes daria tudo: "vinho e pão à farta". Essa é uma crítica pertinaz tanto à divisão e multiplicação das igrejas que, certamente, impingiam sua própria "verdade",



destacada na referência a Maomé e Lutero, como na cobrança exagerada e infundada realizadas por elas. Enquanto as demais religiões afirmavam várias coisas diferentes, a igreja do filho das trevas teria um único preceito principal, negar todas as coisas. Aqui nota-se a ideia centrípeta do discurso monologizante em que uma única visão deve ser adotada e tida como verdadeira enquanto as demais deveriam ser rechaçadas. A igreja seria unificadora, todas as pessoas debaixo da “tenda de Abraão”, o qual era o principal Patriarca na religião judaica. A ironia às formas de agir das religiões é bem clara. Seus ritos e a comercialização da fé sem qualquer benefício aos homens é algo, em certo sentido, recusado até pelo Diabo.

Depois de ter sua ideia concluída, o Diabo parte de dentro do abismo para o céu, imagem que está no imaginário popular onde na parte central da Terra está localizado o inferno e que tem Satanás como seu líder. Este também é o início da alusão ao diálogo encontrado no livro de *Jó* e em *Fausto*. Em *Jó*: “Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás entre eles” (*Jó* 1.6). Em *Fausto*: “Inda enfim cá tornei. (GÖETHE, 1872 26)”. Em “A Igreja do Diabo”: “[...] lembrou-se de ir ter com Deus para comunicar-lhe a ideia [...]” (ASSIS, 1884 s/p).

Há, nas três obras, uma clara intertextualidade. A imagem apresentada é a mesma, isto é, a ida do Diabo até ao céu. Mas, elas apresentam algumas diferenciações pela releitura de cada escritor. Em *Jó* há a ideia de uma reunião agendada em que os anjos se apresentam diante de Deus. Em Machado, há o adendo de que o Diabo “lembrou-se” mostrando um certo descaso em considerar Deus nos seus planos. Em *Fausto*, a declaração é mais simples e indica um lapso temporal, mas ainda sim uma continuidade de possíveis encontros com Deus.



3.2 - Entre Deus e o Diabo

O segundo capítulo do conto trata especificadamente do diálogo entre Deus e o Diabo. Esta parte é cheia de linguagem dialógica e simbólica. A conversa entre aqueles que detêm, em certo sentido, o domínio do mundo é vívida e magnífica. O tema da conversa se direciona para o objeto humano. Em *Jó* “Perguntou ainda o SENHOR a Satanás: Observaste o meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desvia do mal.” (Jó, 1.3). Em *Fausto*: “O SENHOR: Viste Fausto? MEFISTÓFELES: O doutor?” (GÖETHE, s/d p. 27). Em “A Igreja do Diabo”: “Não venho pelo vosso servo Fausto, respondeu o Diabo rindo, mas por todos os Faustos do século e dos séculos” (ASSIS, 1884 s/p).

Machado se utiliza também desta imagem, mas passa a uma generalização. Nele, não é apresentado um homem especificamente, mas seu desejo é tomar para si todo ser humano. Da chegada do Diabo diante de Deus, há pressuposta a ideia de que ele vem requerer alguém. Ele vai até aos céus para se gabar diante de Deus da grande ideia que teve, a qual iria retirar todos do serviço a Deus e acabaria com as religiões. Esta ideia fica clara no desdém com que ele trata um momento muito especial e importante, o recebimento de um homem que morreu em um naufrágio chegando ao céu.

O nome Fausto remete à obra goetheana. A imagem do homem que faz qualquer coisa para alcançar seus objetivos é legada a várias pessoas. O Diabo é sarcástico ao dizer: “recolhei primeiro esse bom velho [...]” é um dos últimos que virão ter contigo. Em linguagem dialógica numa leitura da personagem que faz um pacto com o demônio para obter tudo o que deseja, Fausto, bem conhecido pela obra de Goethe, refere-se a todas as pessoas que buscam os prazeres terrenos, aos quais o Diabo proporcionará gratuitamente como visto no trecho:



“Não tarda muito que o céu fique semelhante a uma casa vazia, por causa do preço, que é alto. Vou edificar uma hospedaria barata; em duas palavras, vou fundar uma igreja” (ASSIS, 1884 s/p). Nessas palavras se destacam como uma crítica à hipocrisia nas ações religiosas da sociedade que se trajando com uma moralidade exacerbada tem conluio com as coisas proibidas pela igreja. Outra face deste mesmo recorte “por causa do preço, que é alto” pode englobar os requerimentos adotados pelas religiões.

Dando continuidade ao diálogo entre Deus e o Diabo, Machado traça um perfil jocoso e altivo do Diabo e ao mesmo tempo faz Deus um ser irônico a respeito das declarações ouvidas da parte do Maligno:

Estou cansado da minha desorganização, do meu reinado casual e adventício. É tempo de obter a vitória final e completa. E então vim dizer-vos isto, com lealdade, para que me não acuseis de dissimulação... Boa ideia, não vos parece?” — Quereis que venha anunciar-vos o remate da obra? [...] — Não é preciso; basta que me digas desde já por que motivo, cansado há tanto da tua desorganização, só agora pensaste em fundar uma igreja (ASSIS, 1884 s/p).

Essa faceta dá um tom cômico à conversa. O Diabo vem se gloriar diante de Deus por sua grandiosa ideia que iria desalojar o céu e o fazer superior a Deus, mas, a resposta irônica vem na frase “só agora pensaste em fundar uma igreja”, diminuindo a ideia que só fora engendrada muitos séculos depois e, além disso, não era original. É interessante destacar a crítica mordaz àqueles que julgam a vida, em toda sua complexidade, como algo simples que pode ser resolvida de forma fácil. Os detentores de todas as respostas que se estivessem investidos de qualquer autoridade consertariam todas as mazelas do mundo.

O Diabo sugere que os homens possuem virtudes, mas estas são sempre manchadas por seus pecados, isto é, um desejo pelo mal é o ponto crucial de onde conseguirá trazer todos para sua igreja:



Só agora concluí uma observação, começada desde alguns séculos, e é que as virtudes, filhas do céu, são em grande número comparáveis a rainhas, cujo manto de veludo rematasse em franjas de algodão. Ora, eu proponho-me a puxá-las por essa franja, e trazê-las todas para minha igreja; atrás delas virão as de seda pura (ASSIS, 1884 s/p).

Essa alegoria destaca a fragilidade do homem que, segundo o Diabo, foi colocada por Deus. Dessa forma, aparentemente, há uma alusão à maldade inerente do homem mascarada por suas virtudes onde só é necessário puxar o fio correto para trazer todo o mal à tona. Isso está de acordo com a visão realista e pessimista de Machado de Assis.

Essa ideia é corroborada mais adiante quando Deus retoma a pergunta sobre o homem que estava chegando ao céu. Uma descrição da forma como viveu honradamente e de como morreu para salvar a vida de um jovem casal em um naufrágio. Apesar da descrição ser feita pelo próprio Deus, o Diabo, com símbolo da negação ao divino, se opõe e consegue enxergar a maldade e o egoísmo na atitude altruísta. Depois de tentar inda continuar a conversa a qual já trazia enfado aos anjos, o Diabo é expulso do céu e desce à Terra para dar início a sua empreitada.

3.2.1 - O discurso de Deus (a voz de Deus?)

Dentro do discurso religioso, há um direcionamento impositivo em que a visão dos deuses, em sua maioria, tem preponderância sobre os demais. As vozes não atuam em equipolência e, portanto, não haveria polifonia. No diálogo entre Deus e o Diabo, a visão maniqueísta da luta eterna entre as forças do bem e do mal sugeririam, em algum sentido, uma igualdade dos discursos, assim, ambos só precisariam ser atestados, como deseja Mefistófeles: "Quer Vossa Majestade uma apostinha? Verá se também este não se perde, uma vez que me deixe encaminhá-lo" (GÖETHE, s/d p. 28). A voz de Deus e a voz do Diabo entram



em um dialogismo com discursos opostos em cada uma das três referências literárias abordadas.

O discurso da personagem Deus se mostra na sua concepção sobre o objeto do diálogo com o Diabo. No livro bíblico, fica claro que Deus atesta a integridade de Jó: “Perguntou o SENHOR a Satanás: Observaste o meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desvia do mal” (Jó 1.3). O discurso de Deus, no livro de Jó, é pleno, sem dubiedade sobre o homem. Jó é aquilo que Deus afirma ser.

Em *Fausto*, o mesmo discurso é mantido, isto é, a integridade do homem: “Sim, o meu servo” (GÖETHE, 1872, p. 27). Mas há um adendo à visão sobre o servo Fausto. O Deus goetheano não está tão convicto sobre a integridade de Fausto. Ao ser conclamando pelo Diabo a fazer a aposta e ter seu ponto de vista questionado, isto é, a certeza da moralidade de Fausto, outro discurso emerge: “Onde há cobiças, é natural o errar” (GÖETHE, s/d p. 28). Nessa afirmação, a voz do Diabo sobre Fausto é presente. Dessa forma, apesar do discurso da personagem Deus ser antitético ao da personagem Diabo, há a presença do discurso do Diabo no discurso de Deus.

O discurso de Deus em “A igreja do Diabo” segue a mesma tonalidade em *Jó* e em *Fausto*. A personagem Deus vai atestar a integridade do ancião que estava sendo recebido no céu quando o Diabo chega:

Depois de uma vida honesta, teve uma morte sublime. Colhido em um naufrágio, ia salvar-se numa tábua; mas viu um casal de noivos, na flor da vida, que se debatiam já com a morte; deu-lhes a tábua de salvação e mergulhou na eternidade. Nenhum público: a água e o céu por cima. (ASSIS, 1884 s/p).

O discurso divino sobre aquele homem é semelhante ao do livro bíblico, isto é, na singularidade. Ao final, quando o Diabo retorna ao céu para saber por que seu plano deu errado, a personagem Deus vai declarar-lhe: “Que queres



tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão" (ASSIS, 1884 s/p). A voz de Deus apresenta outro discurso, o de Mefistófeles, mas mais abrangente e diferenciado no aspecto da escolha.

3.2.2 - O discurso do Diabo (a voz do Diabo?)

O discurso da personagem Diabo se mostra em oposição ao discurso da personagem Deus. Seguindo a dualidade Bem e Mal, Machado apresenta as visões de mundo opostas, mas que dialogam entre si. A voz do Diabo nega a voz de Deus, pois ele é "o espírito que nega" (ASSIS, 1884 s/p).

Em *Jó*, o Diabo começa negando o amor de Jó por Deus: "Porventura, Jó de balde teme a Deus? Acaso não o cercasse com sebe [...]. Estende, porém, a mão, e toca-lhe em tudo quanto tem, e verás se não blasfema contra ti na tua face" (Jó 1.9-10). O discurso do Diabo diz respeito à ideia de que Jó só serve a Deus por interesse. Esse é o discurso religioso atrelado ao conceito "mercadológico" da religião. Para o Diabo, Jó só servia fielmente porque Deus lhe cobria de recompensas e só permanecia íntegro para manter as bênçãos. Deus, por outro lado, só agraciava aqueles que faziam sua vontade. As recompensas eram a moeda de troca pelo serviço. Também o determinismo. O homem é o produto do meio, assim, basta proporcionar certas ocasiões e o final é metodologicamente alcançado. Para o Diabo, Jó só servia a Deus por causa das circunstâncias favoráveis. Portanto, bastava mudar as conjunturas na vida de Jó e o final pretendido seria alcançado.

Em *Fausto*, há uma ironia na fala do Diabo concernente ao discurso de Deus: "Servo Teu? Guapo servo! O rei dos parvos" (GÖETHE, s/d p. 27). Isso apresenta o discurso antitético ao de Deus. O Diabo goetheano segue o mesmo



discurso do Diabo bíblico, isto é, basta que os meios sejam alterados para que Fausto siga em direção contrária àquela que Deus julgava que ele seguiria.

Em Machado, o discurso do Diabo contraria o de Deus inserindo intenções escusas às atitudes do ancião: "A misantropia pode tomar aspecto de caridade; deixar a vida aos outros, para um misantropo, é realmente aborrecê-los..." (ASSIS, 1884 s/p). O discurso divino antecipa a possível alegação do Diabo de que os meios corrompem os homens: "Nenhum público: a água e o céu por cima" (ASSIS, 1884 s/p). Aqui o discurso de Deus é construído tendo em vista o já constituído discurso do Diabo, o qual, implicitamente, segue os mesmos pontos dos discursos dos diabos de *Jó* e *Fausto*. O discurso antecipatório de Deus gera outra resposta, outro discurso por parte do Diabo, como é próprio das relações dialógicas, segundo afirma Alves, Sousa e Matos (2021, p. 123-24):

A resposta ao discurso do outro é construída por meio do diálogo produzido entre os interlocutores. A resposta parte da compreensão dos enunciados concretos, considerando as experiências e os conhecimentos que são ativados na comunicação e demarca o posicionamento, a valoração, as matizes impressas pelos interlocutores, além, é claro, do imbricamento de vozes sociais que ganham eco e se atualizam nos enunciados.

Para manter o seu discurso, visto que o objeto que o respaldava já havia sido pressuposto, considerado, antecipado e negado pelo discurso de Deus, o Diabo se volta à faceta interna das ações humanas, deixando o aspecto circunstancial. Isso apresenta a variedade de discurso que podem surgir dentro de uma situação comunicativa.

3.3 - "A Igreja do Diabo", Jó e Fausto: Diálogos e Contradição Humana

O terceiro capítulo do conto vai tratar sobre o empreendimento do Diabo na Terra. Sem perder um minuto, a ação demoníaca é direta. Sua atuação é modificada. Primeiramente, se apresenta de forma direta para retirar de si as falsas



imagens e “retificar a noção que os homens tinham dele e desmentir as histórias que a seu respeito contavam as velhas beatas” (ASSIS, 1884 s/p). Em paralelo a isso, proclamava sua boa nova, de que se os homens o aceitassem, ele lhes daria tudo; a palavra é repetida várias vezes para dar uma ênfase. Esse trecho ecoa justamente a tentação de Jesus pelo Diabo: “Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares” (Mateus 4:9). Em seguida, o Diabo lança as bases da sua doutrina que renega todas as virtudes celestiais e, em seu lugar, apresenta as outras, a saber, a soberba, luxúria, preguiça, glotonaria e a inveja. Todas são defendidas com alusões à literatura ou à história.

Os homens, são, rapidamente, engodados pela eloquência do Diabo. As “turbas corriam atrás dele entusiasmadas”. Esta observação é um ponto fundamental, pois demonstra e crítica a volubilidade da vontade humana. O autor descreve uma ida rápida às novas convicções. O entusiasmo com o novo e a busca de uma “salvação”, algo que consiga suprir as aspirações dos homens sempre foi, em certo sentido, seu ponto fraco. Machado caracteriza, desta forma, o anelo por alguém ou algo que tire o homem de seu marasmo, de suas mazelas e lhes dê aquilo que mais desejam. Esta figura do ser humano é bem pessimista e quase beirando à linha do desespero atravessada por alguns existencialistas como Sartre e Camus.

Na sequência, o Diabo continua suas apologias da nova doutrina convencendo eloquentemente seus ouvintes. Suas asseverações negam toda e qualquer tipo de boa ação de tal forma que somente aquilo que trará proveito para si mesmo deve ser praticado. A descrição é bem precisa, se alguém pode vender coisas materiais para obter lucro, por que não se pode vender a própria consciência com o mesmo propósito? A argumentação do Diabo remetida à moralidade tipifica a luta mental de fazer o bem ou o mal, fazer aquilo que se deseja, mas que é moralmente errado e receber os lucros ou deixar-se vencer por sua cons-



ciência e ser restringido por ela. A alcunha dada por Deus no diálogo no céu: "retórico", se faz verdadeira nestas assertivas. Entretanto, o grande erro do Diabo foi não atentar para a condição utilizada por ele mesmo para tomar para si os homens: a eterna contradição humana e sua eterna tentativa de se autoafirmar.

É nesse ponto que o Diabo falha na construção de sua igreja. Ele estabelece leis tornando-se legislador e o Deus de sua nova religião: "E descia, e subia, examinava tudo, retificava tudo". Contudo, isso foi justamente aquilo que ele combatera, as regras, as leis a Deus e, ao fazê-lo, estabelecia as suas próprias.

O quarto e último capítulo vai tratar das reações humanas que contrariam as ideias do Diabo. Depois de ver a conclusão do seu trabalho, isto é, que todas as virtudes celestes estavam sendo trocadas pelas malignas e muitas pessoas vinham fazer parte de sua igreja a qual "a doutrina propagava-se; não havia uma região do globo que não a conhecesse, uma língua que não a traduzisse, uma raça que não a amasse" (ASSIS, 1884 s/p). O Diabo, depois de alguns anos, constata que há alguns problemas nas ações dos fiéis, eles, "às escondidas, praticavam as antigas virtudes" (ASSIS, 1884 s/p). Machado retrata a ideia de que o tempo traz ao homem certa medida de maturidade e demonstra que tudo tem seu valor provado pelo tempo.

Nessa perspectiva, lendo a sociedade que aceita muito rápido as mudanças ao pensar, no momento, aparentemente boas, retornam ou precisam retornar aos velhos preceitos. Há também uma certa acidez em retratar a volatilidade do homem que, sem muito discernimento, e sem pensar nas consequências, adere a qualquer ideia que lhe for apresentada eloquentemente, o qual tem de deixá-la, pois seu fervor inicial foi apaziguado. A descoberta de que os homens estavam voltando a praticar as antigas virtudes deixa o Diabo atordoado. O texto beneditino retrata várias atitudes que contradizem a doutrina demoníaca.



Notamos uma analogia clara às ações do Diabo no relato da vida de Jó. Enquanto na Escritura o Demônio, depois de atormentar Jó com a perda de todas as suas riquezas, vem até Deus para piorar ainda a situação e tentar fazer o servo de Deus cair em contradição e amaldiçoá-lo; entretanto, no conto, não há o que fazer, pois não existe nada a mais que possa ser subvertido. Sabedor disso, o Diabo volta a Deus, nos céus, para descobrir o que aconteceu. Seu plano tão perfeito está se desfazendo. A resposta que Deus dá ao Diabo está ligada à alegoria anterior onde este destaca que iria tomar da fraqueza deixada, aparentemente, por Deus nos homens os "mantos de veludo com franjas de algodão" e iria "puxar por essas franjas". Ele simplesmente destaca com um certo ar de pena a respeito do Diabo que não havia entendido ainda a constituição volúvel do homem que "As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão". O Diabo não conseguiu mudar o homem, apenas tomou o lugar de Deus de forma inversa e, assim, fez tudo aquilo que iria em certo sentido, corroborar com o plano de Deus, isto é, com sua sabedoria. Da mesma forma que Deus no livro de Jó, deixa o Diabo fazer o que quiser com o servo dele, pois sabia, já, o que aconteceria, também o conto relata que Deus deixa o Diabo construir sua igreja, com toda a arrogância e altivez, pensando ter superado o seu Criado. O conto termina sem que haja uma explicação ao Diabo. Deus não diz o porquê de o homem sempre escolher aquilo que lhe é colocado como regra, apenas destaca "É a eterna contradição humana" (ASSIS, 1884 s/p).

Neste ponto, percebemos uma ênfase na da complexidade do ser humano. Não há explicação para alguns de seus atos. Não há resposta para a sua insatisfação com a vida. Ao colocar Deus simplesmente descrevendo os fatos, isto é, os homens são assim, há uma intensificação desta incompreensão humana já que, provavelmente, nem Deus tem a resposta para isso.



Partindo da virada literária em Machado de Assis para o realismo, ele faz uma síntese dos discursos entre Deus e o Diabo nas obras *Jó* e *Fausto*. Não é mais a perspectiva sobrenatural que decide sobre o homem. *Jó* atesta o discurso de Deus, *Fausto* corrobora o discurso do Diabo, mas em “A Igreja do Diabo” a humanidade segue sua própria direção em contraponto àquilo que lhe é ordenado ou implantado. O discurso da humanidade é o da contradição, da dubiedade, do relativismo, o qual sempre dialoga com o seu oposto. O Diabo diz: “[...] as virtudes, filhas do céu, são, em grande número comparáveis a rainhas, cujo manto de veludo rematasses em franjas de algodão” (ASSIS, 1884 s/p) e Deus diz: “as capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão” (ASSIS, 1884 s/p). Por fim, em “A Igreja do Diabo”, a humanidade adquire voz, autonomia, isto é, não recebe mais os discursos passivamente. Não está mais orientado ontologicamente. Ela rejeita ou aceita os discursos de Deus ou do Diabo. É sua decisão. Diferente do discurso de Deus e do Diabo que são fixos, a da humanidade é volátil. E Deus atesta: “É a eterna contradição humana” (ASSIS, 1884 s/p).

O texto machadiano “A Igreja do Diabo” foi construído a partir de um diálogo com duas outras obras, *Jó* e *Fausto*. A intertextualidade é bem clara em seus aspectos formativos, isto é, o mesmo cenário, personagens principais e o diálogo. Entretanto, toda a construção do conto visa enfatizar a sua ideia principal de cunho filosófico: a contradição inexplicável do ser humano.

Machado utilizou-se dos discursos vistos nas vozes de Deus e do Diabo modificando-os, mas, ao mesmo tempo, mantendo as vozes. O novo discurso criado em “A Igreja do Diabo” remete à condição humana que é inconstante, contraditória, avessa a regras e carrega em si as potencialidades para o bem e para o mal. Estes, por sua vez, sendo mudados da ótica



do discurso provindo do sobrenatural, do teocentrismo, para o antropocentrismo e, então, relativizados. O homem agora é o centro, mas, ao mesmo tempo está cindido, quebrado, sem orientação.

O novo discurso da contradição humana rechaça a religião seja ela de Deus ou do Diabo, portanto, o homem machadiano se faz contraditório e “contraditante”. Em seu discurso, ele não tem absolutos, exceto a máxima de não os ter. Machado, como leitor da sociedade e do homem, torna patente a mente contraditória e hipócrita do ser humano. Ele quer as benesses da religião, sem se submeter às regras; e, do mundo, as paixões, sem aceitar as consequências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço empreendido para a construção da análise do conto “A Igreja do Diabo” de Machado de Assis teve o propósito de apresentar como o autor utilizou seu conhecimento literário e religioso para basilar a escrita do seu conto. Tendo em vista que os enunciados são atravessados por outros anteriormente ditos, a pesquisa buscou delinear quais textos e, conseqüentemente discursos, foram utilizados pelo escritor de “O Alienista”.

Para analisar o conto foi utilizado como fundamento teórico a Análise Dialógica do Discurso (ADD), fazendo uso das categorias bakhtinianas do enunciado, da polifonia e do dialogismo. O escritor russo possibilitou novas formas de ver a linguagem não só no aspecto literário, mas no âmbito dos relacionamentos reais. A forma composicional do dialogismo o qual destaca as formas mostradas do discurso é fundamental para distinguir as vozes que permeiam um texto.

Partindo desse ponto, foi percebido o uso da intertextualidade na elaboração de “A igreja do Diabo” de Machado. O escritor de *Dom Casmurro* utilizou um diálogo entre as personagens Deus e o Diabo encontradas na obra “*Fausto*”, de



Göethe, e no livro bíblico de *Jó*. Ele tomou o poema trágico e a literatura sapiencial para fomentar seu escrito, porém, acrescentando, modificando ou ressignificando-os a fim de conseguir promover seu ato comunicativo.

Nas obras aludidas, notou-se que as vozes das personagens "Deus e o Diabo" estavam em diálogo. Cada uma apresenta sua visão sobre um objeto em comum, dois homens, *Jó* e *Fausto*, os quais eram alvos dos discursos antagônicos. De um lado, o discurso de Deus enfatizando o potencial positivo, do outro, o discurso do Diabo fomentando o potencial negativo. Esses discursos, nas obras tomadas por Machado, não são apenas antitéticos, mas excludentes.

Tendo em vista a perspectiva intertextual, Machado utilizou o mesmo cenário e as mesmas personagens; atentando para o aspecto interdiscursivo, ele usou os mesmos discursos para montar o seu campo discursivo e imprimir a sua nova ideia. Teoricamente, as mesmas conclusões seriam alcançadas, mas, enquanto os desfechos de *Jó* e *Fausto* atestaram a monologização do discurso, isto é, *Jó* corrobora o discurso de Deus sobre *Jó* como sendo justo; *Fausto* confirma o discurso do Diabo sobre o doutor afirmando sua condenação; Machado, no entanto, faz uma modificação no seu desfecho. Apresenta uma espécie de reviravolta, de rebeldia contra a visão religiosa no aspecto teocêntrico determinista em que os homens são governados por forças sobrenaturais, em outras palavras insere outro discurso.

Trazendo o pensamento moderno para dentro do conto, ele pende a balança para o lado do humanismo, e rechaça os discursos "religiosos" no âmbito sobrenatural. Desta forma, ele cria um discurso, o do homem autônomo o qual não aceita ser subjugado, mas que é contraditório. O autor dá voz ao objeto, isto é, à humanidade, a qual não era ouvida. Ele eleva-os à condição de voz equipolente, produz o discurso da autonomia que os torna capazes de escolher seu próprio destino.



Por fim, é notória a importância da visão dialógica aplicada aos textos literários. A análise do conto “A Igreja do Diabo” através da Análise Dialógica do Discurso (ADD) realça os novos sentidos que são construídos a partir da intertextualidade. O conto machadiano, “A Igreja do Diabo”, se torna um elo comunicativo que espera uma resposta do leitor. Os sentidos aludidos neste trabalho não esgotam os possíveis discursos a serem descobertos e formulados por outras leituras. Pelo contrário, a ideia é que este trabalho provoque outras pesquisas sobre temas suscitados aqui que não tiveram espaço para uma discussão ou análise mais aprofundada devido, claro, aos objetivos traçados nesta pesquisa.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Juliana Freitas; CHAVES, Lorena Lopes. A interdiscursividade como prática de aula de Língua portuguesa. In: RIBEIRO, Pollyanne Bicalho; CARVALHO, Ive Marian de (org.). **Práticas dialógicas na aula de Língua Portuguesa**. Campinas: Pontes Editores, 2021.
- ALVES Adriana Teixeira; SOUSA, Daniele Firmino Monteiro; MATOS, Virgínia Maria da Costa. **Responsividade nas Aulas de Língua Portuguesa: Propostas de Atividades a Partir da Pedagogia dos Multiletramentos**. In: RIBEIRO, Pollyanne Bicalho; CARVALHO, Ive Marian de (org.). **Práticas dialógicas na aula de Língua Portuguesa**. Campinas: Pontes Editores, 2021.
- ASSIS, Machado de. **Volume de contos**. Rio de Janeiro: Garnier, 1884. A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro. – <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 4. ed. 6ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às teorias do Discurso. In: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1997.



BEZERRA, Paulo. Polifonia. In: BRAIT, Beth. **Bakhtin: Conceitos-Chave**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 1993. 1248p.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura**. 50. ed. São Paulo: Cultrix, 2015. Formato MOBI, Kindle.

CASTELLO, José Aderaldo. **Realidade e ilusão em Machado de Assis**. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação**: as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática. 1996.

FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth. **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Contexto, 2016.

KOCH, Ingedore G. Villaça, BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

KRISTEVA, J. **Introdução à semanálise**. Tradução Lúcia H. França. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Série Debates).

MATIAS, Felipe dos Santos. Intertextualidade: a presença da obra Fausto de Goethe no conto "A igreja do diabo" de Machado de Assis. **Mafuá**. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, n. 8, 2008.

MEDEIROS, Elaine Cristina Frossard. A teoria do dialogismo de Bakhtin e a polifonia de Ducrot: **Revista (Con) Textos Linguísticos**. v. 2 n. 2 (2008). p. 1-13

MOISÉS, Massaud. **Machado de Assis**: ficção e utopia. São Paulo: Cultrix, 2001.

PIGLIA, Ricardo. **Formas breves**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIBEIRO, Pollyane Bicalho; FRANÇA, Marcos de. **O Enunciado Concreto Como Objeto de Ensino da Língua Portuguesa**. In: RIBEIRO, Pollyanne Bicalho;



CARVALHO, Ive Marian de (org.). **Práticas dialógicas na aula de Língua Portuguesa**. Campinas: Pontes Editores, 2021.

SILVA, José Ronaldo Ribeiro; BARBOSA, Maria do Socorro Maia Fernandes. A natureza do enfrentamento dialógico da linguagem. **Macabéa** – Revista Eletrônica do Netlli | V.7., N.1., JAN-JUN. 2018, p. 335-343.

SILVA, Tiago Ferreira da. **Franjas de algodão em mantos de veludo: apropriação irônica e realidade histórica nos contos de temática religiosa de Machado de Assis**. 2013 Dissertação (Mestrado em Literatura) Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília. 2013

SOUSA, Cristiane Ferreira. A polifonia como Objeto de Ensino da Língua Portuguesa. In: RIBEIRO, Pollyanne Bicalho; CARVALHO, Ive Marian de (org.). **Práticas dialógicas na aula de Língua Portuguesa**. Campinas: Pontes Editores, 2021.

VERÍSSIMO, José. **História da Literatura Brasileira**. Acessado em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 10/03/2024 ACEITO EM: 29/03/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

ASPECTOS RELEVANTES NA TEOLOGIA DE RENÉ PADILLA A PARTIR DA ECLESIOLOGIA DA MISSÃO INTEGRAL

Relevant aspects in René Padilla's theology from the ecclesiology of integral mission.

Eliabe Lima Caraúba*

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1725329546151878>.

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v8i2.167>

RESUMO: Em suma, este artigo busca ampliar a compreensão dos enfoques práticos da igreja, especialmente no que diz respeito à missão integral, a partir da teologia de René Padilla. Ao explorar sua trajetória de vida, seus ensinamentos e sua prática ministerial, esperamos inspirar uma reflexão mais profunda sobre o papel e a responsabilidade da igreja no mundo contemporâneo. Ao enfrentar os desafios da eclesiologia da missão integral, podemos avançar em direção a uma prática mais autêntica e relevante do Evangelho, que busca não apenas a salvação das almas, mas também a transformação integral da sociedade e do mundo em que vivemos.

Palavras-chave: René Padilla; Missão Integral, Eclesiologia.

ABSTRACT: In short, this article seeks to broaden the understanding of the practical approaches of the church, especially with regard to the integral mission, based on the theology of René Padilla. By exploring his life trajectory, his teachings and his ministerial practice, we hope to inspire deeper reflection on the role and responsibility of the church in the contemporary world. By facing the challenges of integral mission ecclesiology, we can move towards a more authentic and relevant practice of the Gospel, which seeks not only the salvation of souls, but also the integral transformation of society and the world in which we live.

Keywords: René Padilla; Integral Mission; Ecclesiology.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); Licenciatura Plena em Filosofia pela Faculdade Kurios; Bacharel em Teologia pela INTA (UNINTA). Pertence ao Grupo de Estudos de Søren Kierkegaard (GESK). Pertence ao Grupo de Pesquisa SERTÃO FILOSÓFICO, do Instituto Federal do Sertão Pernambucano. E-mail: contato.elabelima@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A percepção do conceito tradicional de missão ganhou força a partir do movimento missionário moderno do século XVIII. É importante ressaltar que tal perspectiva missional, por conseguinte, não está reduzida a missão transcultural que se fundamenta nos aspectos geográficos, de modo especial, mas tem o propósito de proporcionar a atitude de uma experiência religiosa muito mais inteira em Cristo, de acordo com as Escrituras.

Percebe-se, todavia, que a Missão Integral está fundamentada na prática eclesiológica, ou seja, na ação da igreja de incentivar atitudes que perpassem a experiência religiosa, e que sejam totalmente voltadas para o Senhorio de Cristo mediante as Escrituras. Na atualidade, tem se limitado o ensinamento dos textos sagrados com relação a missão, gerando dicotomias nocivas à igreja, e, conseqüentemente, anulando uma ação mais direta desta no padrão mais concreto e integral na sociedade.

Em razão desse problema, este artigo tem como propósito apresentar o significado da Missão Integral no contexto eclesiológico, não necessariamente em uma análise sistemática, mas ampliando a perspectiva da integralização da missão, tendo em vista a totalidade da vida cristã vivenciada pela igreja na sociedade. Temos como objetivo discorrer sobre os desafios da eclesiologia a partir das perspectivas da teologia de René Padilla, reverberando nas ações práticas colocadas por ele, enquanto balizador da missão integral.

1 - ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA ECLESIOLOGIA NA PERSPECTIVA DE RENÉ PADILLA

Dentro dos aspectos eclesiológicos, a Missão Integral se propõe a gerar uma Igreja que seja a verdadeira comunidade de Jesus Cristo, tendo como base



o testemunho cristão nas suas ações e em seus atos, bem como a ênfase nas boas novas do reino que objetiva ser um referencial para a sociedade.

No entanto, a igreja não é a constituição de um ser individual, mas na sua integralidade se confronta com o homem inserido em todos os aspectos coletivos do seu contexto, ao mesmo tempo em que está ligado por uma unidade indivisível, fundamentando na perspectiva de Cristo, o messias, que sinaliza o Reino de Deus. Rene Padilla corrobora com essa perspectiva dizendo que:

A referência de Jesus a esta comunidade messiânica como “minha igreja” (Mt 16.18) se harmoniza perfeitamente com um propósito de sua missão: sua intenção de rodear-se de uma comunidade própria sua, no qual as promessas do pacto de Deus com Israel sejam cumpridas. O contexto da revelação de Jesus, de que ele estabelecera uma igreja que seja caracteristicamente sua, sugere a relação entre a igreja e messianidade: somente depois que seus discípulos o tenham reconhecido como o Messias, ele anuncia-lhes sua intenção. Ele é o Messias, em quem o reino de Deus tornou-se uma realidade presente. A igreja é a comunidade que surge como resultado de seu poder real. (PADILLA, 2014, p. 215).

2 - A IGREJA E O COMPROMISSO MISSIONAL

Na busca por tornar a missão integral uma realidade vivenciada na vida de cada cristão, René Padilla pontua a necessidade de se haver uma boa elaboração teológica em relação a Igreja (2003, p.14). Com isso ele afirma que, sem essa elaboração, a igreja “não conseguirá levar avante sua função de ser sal da terra e luz do mundo”. No que tange a compreensão da missão integral, a eclesiologia tem o propósito necessário de unir o compromisso da igreja e a missão dos que a compõem. O autor supracitado elenca quatro características básicas que a igreja deve ter, a saber:

1) o compromisso com Jesus Cristo como Senhor de tudo e de todos; 2) o discipulado cristão como um estilo de vida missionário ao qual toda a igreja e cada um de seus membros tem sido chamados; 3) a visão da igreja como uma comunidade que confessa a Jesus Cristo como Senhor e vive à luz desta confissão de tal modo que nela se vislumbra a iniciação de uma nova comunidade; e4) os dons e ministérios como meios que o Espírito de Deus utiliza para capacitar a igreja e a todos os seus membros



para o cumprimento de sua vocação como colaboradores de Deus no mundo (PADILLA, 2003, p. 14).

A partir da compreensão do texto das Sagradas Escrituras, em Matheus 28.18-19, que aborda a autoridade de Cristo nos céus e na terra, Padilla traz ao entendimento que essa autoridade e domínio englobam todas as áreas da vida humana. A ação integral da igreja é ter o senhorio de Cristo como base. “O Senhorio de Cristo é o fundamento da eclesiologia integral e da missão integral” (Padilla, 2003, p.14).

Ainda explicitando de maneira bem objetiva, ele afirma que:

Se Jesus Cristo é Senhor de todo o universo, a quem lhe foi dado toda autoridade no céu e na terra, sua soberania se estende tanto no âmbito econômico como no político, tanto no âmbito social como no cultural, tanto no âmbito estético como no ecológico, tanto no âmbito pessoal como no comunitário. Nada, nem ninguém pode ser excluído de seu senhorio (PADILLA, 2003, p.14).

A igreja, quando devidamente inserida no mundo, cumpre um papel fundamental de proclamação do Evangelho, em consonância ao senhorio de Cristo. Como contribui Padilla (1992, p. 203), “segundo o Novo Testamento, todo mundo foi colocado sob o senhorio de Jesus Cristo”. Com isso, a igreja tem uma relação totalmente salutar com este comando sobre todas as coisas. “A esperança cristã se relaciona com a consumação do propósito de Deus de unir todas as coisas no céu e na terra sob o mando de Cristo como Senhor, e de libertar a humanidade do pecado e da morte em seu Reino” (PADILLA, 1992, p. 203).

Em relação ao governo de Cristo, como sendo abrangente a todas as áreas da vida, Kuyper trata de forma significativa o ensino das Sagradas Escrituras, e ratificando acerca da distinção das dicotomias que separam o sagrado e o profano, afirma:

Esses homens e mulheres de todas as classes da sociedade e de nacionalidade foram admitidos pelo próprio Deus à comunhão com a majestade de seu ser eterno. Graças a esta obra de Deus no coração, a



convicção de que o todo da vida do homem deve ser vivido como na presença divina tem se tornado o pensamento fundamental do Calvinismo. Por esta ideia decisiva, ou melhor, por este fato poderoso, ele tem se permitido ser controlado em cada departamento do seu domínio inteiro. É a partir deste pensamento-matriz que nasce o sistema abrangente do Calvinismo (KUYPER, 2002, p.34).

Em relação a estas dicotomias, Padilla expressa que:

Todas estas dicotomias se originavam da redução da missão a um esforço missionário transcultural. Como consequência delas, a missão consistia primordialmente na tarefa de evangelização que realizavam os missionários enviados pelos países cristãos aos campos missionários do mundo, onde cumpriam representativa ou vicariamente – por assim dizer – a tarefa missionária de toda a igreja (2009, p.17).

Em relação a dicotomia existente no meio evangélico, Cavalcanti corrobora também com a abordagem de Kuyper e, posteriormente, de Padilla, e abrange ainda mais essa compreensão de como a ação da Igreja na sociedade deve ser mais eficaz. Partindo de uma análise da teologia reformada, ele diz que:

Para o ponto de vista reformado, ou calvinista, o homem é um ser integralmente unificado. Deve-se evitar dicotomias. Tudo é esfera sagrada, e deve-se aplicar a Palavra de Deus a todas as áreas da vida. Toda a criação caiu com o pecado e está agora sob a ação redentora de Cristo, que é o Senhor tanto da Igreja quando da sociedade. Os cristãos devem lutar hoje para manifestar a presença do reino de Deus, embora a sua plenitude somente se alcançara com o retorno de Cristo. Somos salvos para servir. Os cristãos devem se infiltrar em todas as esferas da sociedade para chama-la ao arrependimento e à conformação às normas do reino. A Igreja é um centro de arregimentação e treinamento de pessoas que se reformam para reformar (CAVALCANTI, 1994, p. 127).

3 - O SACERDÓCIO UNIVERSAL COMO INTEGRANTE DO MINISTÉRIO CRISTÃO

Um dos temas que foram colocados pela Reforma Protestante do século XVI foi o sacerdócio universal de todos os crentes em Cristo Jesus. Na perspectiva de Padilla, este sacerdócio se dá na relação entre os dons exercidos pela igreja. Esse tema é usado pelo autor por nós abordado no sentido de que todos os que a compõe



são conclamados a fazer parte do corpo de Cristo, e, por conseguinte, para exercer um ministério nos parâmetros cristãos.

Todo crente é chamado ao ministério cristão, seja qual for a sua vocação. Como consequência, entre o povo evangélico se fez comum a ideia de que era possível separar os benefícios da salvação da responsabilidade missionária. A missão integral exige a recuperação do sacerdócio de todos os crentes, de tal modo que a igreja seja uma comunidade donde todos os membros por igual se estimulem mutuamente na descoberta e desenvolvimento dos dons e ministérios nas múltiplas áreas da vida humana, que requerem ser transformadas pelo poder do evangelho (PADILLA, 2003, p. 41).

O exercício dos dons é algo que cabe a igreja manter como sendo o aperfeiçoamento do ministério, que tem a finalidade de cumprir com a própria vontade de Deus. O teólogo João Calvino (1998, p. 113), diz algo importante sobre os dons, afirmando que “sejam quais forem os dons que possuamos, não devemos ensoberbecer-nos por causa deles, visto que eles nos põem sob as mais profundas obrigações para com Deus”.

Destarte, é função essencial da liderança o desenvolvimento do exercício do ministério. Padilla, ao falar sobre a missão da igreja e o seu compromisso para com o ensino teológico, pondera acerca da crise da liderança eclesiástica, e diz que:

A crise de identidade dos líderes da igreja coloca em evidência a urgente necessidade de uma educação teológica que oriente mais adequadamente os futuros pastores quanto a sua futura tarefa. Tal orientação, não obstante, só é possível dentro de um marco de referência previsto por uma teologia bíblica da vida e da missão da igreja. Para entender o papel dos membros da igreja no mundo, a missiologia cobra assim especial cuidado no que diz respeito à formação dos líderes do povo de Deus (PADILLA, 1994, p. 60).

A igreja, tal como a liderança que a compõe, só conseguirá atingir o aspecto que contempla o Evangelho todo para o homem todo, ou seja, a totalidade da compreensão da missão integral, se o tema do sacerdócio individual dos crentes for um objetivo para o cumprimento da sua missão. Sendo assim, reafirmar o sacerdócio individual de cada cristão como agente ativo no reino de Deus, onde quer que ele se



encontre, é o caminho para o envolvimento na Missão Integral. É na preparação e na capacitação de cada membro do corpo de Cristo, para o desenvolvimento de seu ministério específico, a qual Deus lhe concedeu, que encontramos uma possibilidade para o envolvimento da igreja com as prerrogativas do Evangelho.

4 - A IGREJA E O DISCIPULADO

Um dos pontos fundamentais da compreensão do autor por nós abordado em relação a igreja é a ligação intrínseca desta com o discipulado cristão. Padilla pontua que a missão da igreja deve considerar o discipulado como um estilo de vida.

O discipulado cristão entendido como um estilo de vida missionário – a participação ativa na realização do propósito de Deus para a vida humana e para a criação, revelado em Jesus Cristo, ao qual toda a igreja e cada um de seus membros tem sido convocado, resume o conteúdo da missão da igreja (PADILLA, 2003, p. 23).

O discipulado é a significância do que Jesus Cristo representa para cada pessoa, e o compromisso dos homens em aceitar a Palavra e buscar viver a partir de um testemunho cristão pessoal, que contemple cada parte da sua vida, numa ação que seja feita de forma verdadeira. Como está escrito no evangelho de Matheus 29.19, a missão da igreja e do cristão é fazer discípulos e tornar essa prática um compromisso pessoal. MacArthur Jr. (1991, p. 229) contribui com esse entendimento dizendo que “a essência do verdadeiro discipulado é um compromisso pessoal de ser como Jesus Cristo”.

O fazer discípulos é uma tarefa essencial do cristão, e cabe a igreja preservar com veemência essa missão, priorizando um estilo de vida que sinalize o amor de Deus e a sua justiça. Padilla entende que a essência do Evangelho não é limitada a “salvação de almas”, mas que o discipulado deve contemplar todas as circunstâncias possíveis da vida.



A missão da igreja, portanto, não pode se limitar a proclamar uma mensagem de “salvação de almas”: sua missão é “fazer discípulos” que aprendam a obedecer ao Senhor em todas as circunstâncias da vida diária, tanto no privado como no público, tanto no pessoal como no social, tanto no espiritual como no material (PADILLA, 2003, p. 24-25).

A missão total da igreja é cumprir o que foi estabelecido na grande comissão, em Matheus 28.16-20. Padilla assim esclarece essa passagem bíblica, chegando à seguinte conclusão:

Em conclusão, a grande comissão segundo Matheus 28.16-20 não é um “mandato evangelístico” que fundamenta a ideia de que a preocupação central da igreja deve ser a conversão de indivíduos e o estabelecimento de igrejas. É, mais do que isso, um chamado que o Senhor ressurreto faz à igreja para que ela se dedique a formar homens e mulheres que reconheçam seu Senhorio universal, se integrem ao povo de Deus e executem o mandato de Jesus, que inclui todos os aspectos da vida humana (2009, p. 144).

Diante disto, a missão integral da igreja tem a ver com a transformação total da vida cristã. Diante disso, Padilla se propõe a expor que:

O chamado do Evangelho é um chamado a uma transformação integral que reflete o propósito de Deus de redimir a vida humana em todas as suas dimensões. A missão integral só é possível quando há discípulos que têm visão de conseguir a influência dos valores do reino de Deus a todas as esferas da sociedade (2003, p. 24-25).

Padilla (1994, p. 53) diz ainda que o discípulo deve “disponibilizar-se a seguir seu caminho e a participar em seus sofrimentos e chegar a ser semelhante a ele em sua morte (Fl 3.10)”. Por fim, o discípulo deve exercer um relacionamento sincero com Jesus Cristo, e se entregar por completo a seu serviço.

5 - A INTEGRALIDADE DO CRESCIMENTO DA IGREJA

A cada dia, novas técnicas estão sendo utilizadas para o crescimento da igreja, nas suas mais variadas áreas. O marketing eclesial é utilizado sobremaneira para o retorno imediato dos objetivos estabelecidos pelas lideranças.



Padilla (1992, p. 44) atribui o avassalador crescimento da igreja aos postulados tecnológicos, dizendo que “o cristianismo-cultura não somente transformou o Evangelho em produto barato, mas além disso converteu a estratégia da evangelização num assunto de tecnologia”. Ele ainda assevera que:

O uso da mídia de massa especialmente nas igrejas carismáticas, que em geral são as que mais crescem, é parte de uma combinação de elementos com os quais elas têm tomado a forma do espírito da época: o modelo empresarial, o uso de técnicas de marketing para alcançar objetivos numéricos, a oferta da prosperidade material, a ajuda para as pessoas se sentirem bem, a ênfase no entretenimento. Tudo isso vem acompanhado pela redução do conteúdo da mensagem a sua mínima expressão e a apatia para formação de discípulos que vieram a fé em todas as dimensões da vida (PADILLA, 1998, p. 68).

Na procura por um crescimento numérico, muitos líderes equiparam métodos distintos para conseguirem adequar-se apenas às demandas exteriores. Acerca disso, Murray assevera que “devemos procurar o melhor método de trabalho. Porém, o melhor método sem presença do Senhor Jesus e o Espírito da verdade será inútil” (2000, p. 22). No Congresso de Lausanne, ao ser indagado acerca da quantidade e da qualidade dos membros da igreja local, Padilla salienta o grande perigo de se ter como base a expansão quantitativa dos membros, e não a qualidade deles:

A qualidade é pelo menos tão importante quanto à quantidade, se não mais, e que, conseqüentemente, a finalidade do evangelho nunca deve ser sacrificada no altar da quantidade. Quando se manipula o Evangelho a fim de facilitar para que todos sejam cristãos, coloca-se já de saída a base de uma igreja infiel. Como a semente, assim é a árvore, e como a árvore, assim é o fruto. Segue-se, pois, que a questão realmente importante com respeito ao crescimento da igreja não é a expansão numérica exitosa – um êxito segundo os critérios do mundo, mas a fidelidade do Evangelho, que certamente, nos impulsionará a orar e trabalhar para que mais gente se converta a Cristo. Eu quero quantidade, mas quantidade no contexto da fidelidade ao Evangelho (1992, p. 43-44).

No intuito de tornar acessível o conteúdo produzido para atrair grandes números e, com isso, viabilizar o crescimento da igreja, vários líderes carregam no



discurso uma pregação pautada apenas na autossatisfação e no retorno imediato.

Concordando com o que está sendo exposto, MacArthur assim discorre:

O evangelho que está em voga hoje em dia oferece uma falsa esperança aos pecadores. Promete-lhes que terão a vida eterna apesar de continuarem a viver em rebeldia contra Deus. Na verdade, encoraja as pessoas a reivindicarem Jesus como Salvador, mas podendo deixar para mais tarde o compromisso de obedecê-lo como Senhor. Promete livramento do inferno, mas não necessariamente libertação da iniquidade. Oferece uma falsa esperança às pessoas que folgam em seus pecados da carne e desprezam o caminho da santidade (1991, p. 18).

Concebendo a igreja a partir dessa realidade, compreendemos primordialmente que a realização dos propósitos de Deus no mundo não se dá pelo excessivo número de membros. Todavia, é na preparação e na capacitação de cada membro do corpo de Cristo, para o desenvolvimento de seu ministério específico, que encontraremos a forma verdadeira para o real entendimento do Evangelho.

Diante do quadro teórico e factual que desenvolvemos, a seguir pretendemos apresentar alguns aspectos do crescimento da igreja. Serão enfatizadas principalmente as quatro dimensões desse movimento ascendente e como se compreende o impacto relevante dessa dinâmica no ministério e na ação da igreja no mundo. Não é o objetivo desta pesquisa expor metodologias de cunho exaustivo, mas almejamos esboçar alguns paradigmas práticos da relação da igreja com sua realidade.

6 - AS DIMENSÕES DO CRESCIMENTO DA IGREJA

Os aspectos práticos da Missão Integral enfatizam o crescimento da Igreja e têm como base critérios bíblicos. Sendo assim, o aspecto numérico não contempla e nem abrange os anseios pragmáticos.

O intuito desta análise que empreenderemos é considerar as quatro dimensões do crescimento da igreja e, para isso, serão apresentados alguns diálogos com autores que certamente contribuem para o desenvolvimento dessa temática.



A primeira dimensão é a que tange a concepção numérica, reprodução sadia que a igreja vivencia, em decorrência da proclamação do Evangelho de Jesus Cristo, chamando as pessoas ao arrependimento e, por conseguinte, na obra redentora de Cristo. Conforme o teólogo Orlando Costas (1994, p. 113) salienta, “essa dimensão é parte fundamental do ser da igreja. Necessita novos tecidos para manter-se viva. Daí a necessidade de uma contínua reprodução celular”.

A segunda dimensão é evidenciada por meio do aspecto orgânico. Partindo desse predicativo, compreende-se a igreja como sendo uma estrutura organizada. Nessa contextura, Padilla diz o seguinte:

Tem a ver com o sistema de relações entre os membros: suas formas de governo, sua estrutura financeira, sua liderança, o tipo de atividades em que investe seu tempo e recursos, e sua celebração cultural. Como um organismo vital, a igreja não pode contentar-se com a mera reprodução de suas células (1994, p. 113).

A terceira dimensão do crescimento da igreja é a que contempla a questão conceitual. Com isso, ela deve se valer dos pressupostos críticos a partir da própria fé, ou seja, pensar esta última na dimensão da compreensão da sua realidade, dando fundamentação para a igreja ter a firmeza intelectual necessária. Costas (1994, p. 113) ainda salienta acerca desse critério de análise:

Do grau da inteligência da fé: o grau de consciência que a comunidade eclesial tem com respeito à sua existência de ser, uma compreensão da fé cristã, seu conhecimento da fonte desta fé (as Escrituras), sua interação com a história desta fé e sua compreensão do mundo que a rodeia. Esta dimensão dá à igreja firmeza intelectual para enfrentar todo tipo de ventos de doutrinas e capacitar de maneira crítica para evitar a fossilização e garantir a criatividade evangelizadora, orgânica e ética.

Por fim, a quarta dimensão está vinculada ao crescimento diaconal. Essa perspectiva norteia a relação direta da vida da igreja com o seu essencial compromisso no serviço. Reis fortifica essa compreensão ao afirmar que:



Essa dimensão compreende o impacto que tem o ministério reconciliador da igreja no mundo; o grau de participação na vida, conflitos, temores e esperança da sociedade, à medida que seu serviço ajuda aliviar a dor humana e a transformar as condições sociais que têm condenado milhões de homens, mulheres e crianças à pobreza (REIS, 2011, p. 149).

Sem essa ação de serviço, a igreja não reúne condições de confiabilidade e de honestidade diante da sociedade. Sobre essa problemática, Costas diz que “somente na medida em que conseguir dar visibilidade concreta à sua vocação de amor e serviço ela pode esperar ser ouvida e respeitada” (1994, p. 113). Padilla contribui com essa apreciação e salienta a necessidade de compreendermos essa dimensão do crescimento da igreja.

Sentimo-nos obrigados a insistir na necessidade de trabalhar e orar para que o crescimento das igrejas evangélicas não seja apenas numérico, mas também integral, que sejam comunidades que encarnem o amor, a justiça e a paz do Reino de Deus, que vivam para servir ao Messias crucificado, para a glória de Deus (PADILLA, 1994, p. 33).

7 - A PREGAÇÃO NA TEOLOGIA DE RENÉ PADILLA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A IGREJA

A pregação dentro dos aspectos norteadores da Missão Integral é o reconhecimento da soberania de Cristo como o Senhor. Sendo assim, a partir dos pressupostos que contemplam toda a vida submetida ao senhorio de Cristo, a Missão Integral proclama o evangelho de forma integral. Compreendendo que a proclamação se dá pela obediência ao reconhecimento de Jesus como Senhor é que a pregação ganha um lugar necessário no âmbito da igreja verdadeira.

Padilla entende que é de essencial importância a excelência da pregação para os aspectos da missão integral e salienta alguns esclarecimentos sobre a crise visível da igreja, em decorrência da despreocupação com o lugar central da pregação. O autor expõe que a partir da Declaração Evangélica de Cochabamba:



A pregação, frequentemente, carece de raízes bíblicas. O púlpito evangélico está em crise. Há entre nós um lamentável desconhecimento da Bíblia e da aplicação de sua mensagem para o dia de hoje. A mensagem bíblica tem indiscutível relevância para o homem latino-americano, porém sua proclamação não ocupa entre nós o lugar que corresponde (PADILLA, 1994, p. 40).

A partir da Declaração Evangélica de Cochabamba, o teólogo por nós abordado deixa claro que a grande problemática envolvendo a igreja atual estava categoricamente localizada sobretudo no púlpito:

A crise do púlpito é por sua vez uma causa e um sintoma da crise da igreja. É causa porque não se pode esperar que sem o cultivo da Palavra a igreja dê seus melhores frutos: a uma pregação pobre corresponde uma vida eclesial igualmente pobre: as debilidades e carências que a afetam, necessariamente, repercutem nos portadores de sua mensagem (PADILLA, 2009, p. 118).

Pelo descuido da pregação bíblica, a crise enfrentada pela igreja carece de uma análise mais consciente. Mohler contribui com essa perspectiva, aferindo que:

Uma aversão ao Cristianismo doutrinário vem crescendo há décadas, junto com uma intolerância crescente para com a prestação de contas em matéria de doutrinas e confissão de fé. Os evangélicos acolheram as tecnologias da modernidade, muitas vezes sem reconhecer que essas tecnologias reivindicaram o papel de mestre em vez de servo (MOHLER, 1999, p. 60).

O teólogo Parker pontua o quanto a pregação teve seu lugar de destaque na vida de Calvino e a seriedade com a qual ele falava.

Antes de sorrir diante de tão incomum atividade do púlpito, o leitor fará bem em se perguntar se prefere ouvir opiniões de segunda mão sobre uma religião de ética social, ou a mal assimilada piedade, proferida em inglês displicente, que hoje ouve na maioria das igrejas de toda e qualquer denominação em que adentrar, ou trezentos e quarenta e dois sermões no Livro do Profeta Isaías, sermões nascidos de uma infinita paixão de fé e de uma ardente sinceridade, sermões lúcidos com senso teológico, vívidos, com perspicácia e figuras de linguagem, exibindo as profundezas da compaixão e do inextinguível júbilo de esperança. Aqueles em Genebra que ouviam domingo após domingo, dia após dia, sem cerrarem seus ouvidos, mas sendo “ensinados, redarguidos, corrigidos e instruídos”, recebiam um treinamento no cristianismo tal como fora dado a poucas congregações na Europa desde os dias dos pais (PARKER, 1975, p. 92).



Padilla coloca sua perspectiva da proclamação (pregação) dentro do âmbito latino-americano e, segundo Reis, “quando Padilla chama a atenção para a crise da pregação na América Latina, apresenta as três causas: improvisação, postergação e falta de capacitação” (2011, p. 153). O autor que abordamos acredita que a pregação tem um objetivo, e acerca disso elenca que:

O objetivo da pregação, assim como o da própria igreja, é que o evangelho do reino de penetre em todas as esferas da vida humana e que a glória de Deus em Jesus Cristo se manifeste na sociedade. A renovação será genuína na medida em que contribuir para a realização desse objetivo (PADILLA, 2009, p. 119).

Padilla assevera que “somente uma pregação enraizada em uma sólida teologia bíblica poderia moldar uma igreja cujos membros amam a Deus com todo o coração, com toda a alma, com toda a mente e com todas as forças” (2009, p. 119). Diante do que foi exposto, resta-nos somente concluir, seguindo os passos do teólogo que abordamos, reafirmando que, essencialmente, “a pregação cumpre seu objetivo quando se põe a serviço da missão integral” (2009, p. 119).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da presente pesquisa possibilitou uma compreensão sobre a ação da igreja dentro da construção da Missão Integral e a sua importância para o contexto latino-americano. Buscamos evidenciar o impacto e a importância do tema da eclesiologia na reflexão e na pesquisa teológica, como proposta prática para as igrejas nos dias atuais.

Partindo desse embasamento, foi apresentada uma análise dos aspectos relevantes na teologia pastoral de René Padilla, a partir da eclesiologia da missão integral. Dentro dessa ênfase mencionada, a igreja não é a constituição de um ser individual, mas edificada mediante o ângulo da integralidade, no qual o ser



humano é composto pelos aspectos coletivos da sua realidade, mas, ao mesmo tempo, ligado por uma unidade indivisível que sinaliza o Reino de Deus.

Apontamos também para a relação entre a igreja e o seu compromisso missional. A eclesiologia tem o propósito necessário de equacionar o compromisso da igreja e a missão dos que a compõem. Diante disso, dissertamos sobre o sacerdócio universal como parte do ministério cristão, que se dá na relação entre os dons exercidos pela igreja. Nesse sentido, todos os que compõem a igreja são conclamados a fazer parte do corpo de Cristo, e, por conseguinte, para exercer um ministério nos parâmetros cristãos.

Uma das lacunas que esta pesquisa objetivou elucidar foi a de refletir sobre o compromisso cristão da igreja, que se desvela em parte pelo discipulado, que é a significância do que Jesus Cristo representa para cada pessoa, e o compromisso dos homens em aceitar a Palavra e buscar viver a partir de um testemunho cristão pessoal, que contemple cada especificidade de sua vida.

Por fim, três aspectos foram de grande relevância para a compreensão da temática da eclesiologia. Primeiro, a integralidade do crescimento da igreja, no qual Padilla faz uma síntese de alguns métodos de crescimento que dão credibilidade as questões apenas de quantidade (números), alimentando uma postura pautada apenas na autossatisfação. Ele compreende que a igreja, enquanto idealizadora dos propósitos de Deus no mundo, não se dá pelo excesso do número de participantes, mas é na preparação e na capacitação de cada membro do corpo de Cristo, visando o desenvolvimento de seu ministério específico, que encontramos uma forma verdadeira para se entender o Evangelho.

Logo após, dissertando sobre as dimensões do crescimento da igreja, que são: a concepção numérica, o aspecto orgânico, a questão conceitual e o crescimento diaconal e, finalmente, assinalando a importância da pregação para a



igreja que, na teologia de René Padilla, é o reconhecimento da soberania de Cristo como o Senhor. Sendo assim, a partir dos pressupostos que contemplem toda a vida e todas as coisas sob o senhorio de Cristo, a Missão Integral proclama o Evangelho de forma plena.

É mister destacarmos que o assunto é vasto e que, por esse mesmo motivo necessita ainda mais de pesquisas e de considerações a seu respeito. O tema da eclesiologia na missão integral é um imperativo teológico amplo, do qual vários autores latino-americanos já se propuseram falar. Isso demonstra o fato de que este não é um mote fechado e que certamente muitos outros debates poderiam ser acrescentados e suscitados com esse trabalho. Todavia, ressaltamos o fato do presente texto monográfico não visar um tratamento exaustivo do tema ou propor responder dogmaticamente às problemáticas assinaladas, mas oferecer uma chave de leitura atual acerca da vivência da Missão Integral, tendo em vista, nomeadamente, os ensinamentos de Jesus Cristo.

REFERÊNCIAS

- CALVINO, João. **Exposição de Efésios: comentário à sagrada Escritura**. São Paulo: Paracletos, 1998.
- COSTAS, Orlando E. **Dimensões do crescimento integral da igreja**. Belo Horizonte: Missão Editora, 1994.
- KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- MACARTHUR, John. **O evangelho segundo Jesus**. São José dos Campos: Editora Fiel, 1991.
- MOHLER Junior, R. Albert. **Reforma hoje**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.
- PADILLA, C. René. **Missão integral**. O reino de Deus e a igreja. Viçosa: Ultimato, 2014.
- PADILLA, C. René. **Discipulado, compromisso y misión**. Costa Rica: Vision Mundial, 1994.



PADILLA, C. René. **La iglesia local como agente de transformación.** Una eclesiología para la misión integral. Buenos Aires: Editorial Kairós, 2003.

PADILLA, C. René. **Missão integral.** Ensaios sobre o reino e a Igreja. São Paulo: Temática Publicações, 1992.

PADILLA, C. René. **O que é missão integral?** Viçosa: Ultimato, 2009.

REIS, Gildásio. **C. René Padilla.** Introdução à sua vida, obra e teologia. São Paulo: Arte Editorial, 2011.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 22/02/2024 ACEITO EM: 29/03/2024 - SEÇÃO 2: ENSAIOS

A ESCOLHA ABSOLUTA: UM BREVE ENSAIO SOBRE O RELACIONAMENTO DO CRISTÃO COM O DINHEIRO EM KIERKEGAARD

The Absolute Choice: a Brief Essay on the Christian's Relationship with Money in Kierkegaard

Antonio Juliano Ferreira Lopes*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5309902764637801>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v8i2.169>

RESUMO: Kierkegaard busca elucidar o cristianismo originário, o qual exige a busca pelo reino de Deus em primeiro lugar. Esse mesmo cristianismo resiste às mudanças e exigências do tempo e exige para cada geração e para cada *indivíduo* em sua geração, uma escolha absoluta: Deus ou o *mundo*. O dinheiro seria o bem central no *mundo*, mas ninguém pode servir a dois senhores. (Mt: 6, 24). Vejamos então como Kierkegaard estabelece a relação entre a idealidade da existência cristã e a preocupação com o dinheiro ao mesmo tempo em que prioriza a importância da escolha absoluta entre Deus e o dinheiro.

Palavras-chave: Cristianismo; Escolha; Fé; Kierkegaard.

ABSTRACT: Kierkegaard seeks to elucidate THE original Christianity, which first demands the search for the kingdom of God. This same Christianity resists the changes and demands of time and demands for each generation and for each individual within its generation, an absolute choice: God or the world. Money would be the central good of the world, but no one can serve two masters. (Mt: 6, 24). Let us then see how Kierkegaard establishes the relationship between the ideality of Christian'S existence and the concern with money at the same time that he prioritizes the importance of the absolute choice between God and money.

Keywords: Christianity; Choice; Faith; Kierkegaard.

* Professor na EEMTI Tomé Gomes dos Santos. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Ceará, Brasil. E-mail: juliano.lobes17@outlook.com.

INTRODUÇÃO

No interior de uma existência genuinamente cristã, uma decisão deve surgir, seja por força da *fé*, seja por força do *escândalo*. A escolha se impõe como absolutamente necessária para que o cristão exerça a liberdade, seja para salvar a si mesmo seja para perder-se. Qualquer tentativa de se subtrair à escolha, seja mediante a flexibilização de um dos objetos, seja pela atitude de indiferença frente à escolha mesma, já se configura como uma sabotagem à liberdade, uma tentativa de anulá-la; todavia, ninguém é mais prejudicado pelo autoengano do que o próprio embusteiro. Quando a liberdade é sabotada, ao se optar pelo não escolher, ela é perdida, utilizada da pior forma possível, atuando contra si mesma na terrível escolha pela não escolha, pois deixar de escolher não deixa de ser uma escolha, a pior delas. Não escolher, mediar, tentar conciliar objetos qualitativamente distintos ou se omitir frente a eles, todas essas ações equivalem para o cristianismo a uma e mesma escolha: a escolha pela não liberdade, pelo não verdadeiro, por aquilo que o cristianismo denomina de *mundo*¹.

1 - UMA ESCOLHA ABSOLUTA

A escolha apenas é absoluta quando pelo menos um dos objetos de escolha é absoluto e quando a consequência da eleição imprime uma marca na eternidade, a qual transcende toda a finitude. O objeto absoluto é Deus e a escolha absoluta é entre *Deus* e o *mundo*. Tal escolha não ocorre antes de haver uma batalha pungente na subjetividade do ser humano em um desesperador conflito interior. Da escolha absoluta brota a essência da existência, a sua verdade mais originária e produtiva. Na obra *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, Kierkegaard enfatiza a contraposição absoluta entre os dois objetos, a saber, duas alternativas

1. No original: *verden*. Kierkegaard também se refere ao *mundo* mediante o termo bíblico *mammon*, palavra hebraica que remete às riquezas terrenas e materiais, o dinheiro incluído.



inconciliáveis: “Amor a Deus é ódio ao mundo, e amor ao mundo é ódio a Deus; portanto, este é o ponto de litígio, ou amar ou odiar; assim, este é o lugar onde deve ser travado o combate mais terrível que se leva a cabo no mundo, e onde fica este lugar? No interior de um ser humano” (KIERKEGAARD, 2018, p. 61). O problema na cristandade consiste em tornar conciliáveis *mundo* e Deus, de modo que o *indivíduo* já não consegue visualizar qualquer possibilidade para uma decisão absoluta. Nessa configuração, *Deus* e *mundo* perdem suas determinações originárias de serem objetos heterogêneos entre si e se tornam por fim, inelegíveis. De modo semelhante, Pascal também se atentou para o perigo dessa indistinção essencial a qual corrompe o cristianismo: “a razão superveniente não faz mais distinção entre esses dois mundos tão contrários”. (PASCAL, 2017, p. 175). Como corolário, a responsabilidade e a angústia de uma escolha absoluta são rechaçadas para longe como males indesejados.

A decisão absoluta entre Deus e o *mundo* anuncia o contraste entre a árdua relação do ser humano com Deus e a atraente relação do ser humano com o *mundo*. Pela escolha, o ser humano possui a chance única de se redimir definitivamente para com o seu elo divino e também para consigo mesmo. Assim, “o ser humano deve escolher entre Deus e *Mammon*. Esta é a condição eternamente inalterável, não deve haver aí nenhuma evasiva” (KIERKEGAARD, 2018, p. 63). Se a escolha deve ser absoluta, como justificar aquele indivíduo que opta por Deus, mas que ao mesmo tempo precisa trabalhar e se preocupar com o sustento diário, estando preso até certo ponto, às determinações mundanas? É possível uma escolha em caráter tão absoluto? Sim, deveras, o cristão também precisa trabalhar e viver no mundo, assim como aquele que opta por *mammon*, mas haveria, todavia, uma diferença fundamental entre o cristão (o qual opta por Deus) e o pagão (o qual elege o mundo). Na exterioridade, o cristão se comportará como



qualquer outra pessoa, e não obstante, sua interioridade se encontra completamente harmônica com a escolha absoluta que opta por Deus.

A escolha por Deus corresponde à escolha por si mesmo, ela significa que o *indivíduo* opta pela bem-aventurança eterna, a felicidade última reservada ao ser humano. Ela também corresponde à escolha pelo reino de Deus e o comprometimento com a justiça divina em primeiro lugar. A eternidade se encarregaria de recompensar aquele que se sacrificou e sofreu ao bem escolher, ao escolher primeiro o reino de Deus. Esse reino é a própria recompensa. “O reino de Deus, este é, portanto, o nome da bem-aventurança que é prometida ao ser humano” (KIERKEGAARD, 2018, p. 64). Prometido pelo cristianismo, o reino de Deus se apresenta como a recompensa na qual o ser humano pode depositar a sua vida, sua morte e sua fé. Weston irá avaliar que apenas o eterno se configura como uma referência segura: “para Kierkegaard, a vida não pode ser a sua própria medida, mas deve estar relacionada ao que está essencialmente para além da vida, uma ‘felicidade eterna’ e a uma absoluta medida, Deus, para seu sentido” (WESTON, 1994, p. 76). Para o cristão, a relação com o dinheiro não deve ser apenas circunstancial, mas também absolutamente secundária. Como veremos, o cristão deverá adotar para com o dinheiro uma posição de indiferença e uma posição de subordinação absoluta para com Deus.

2 - O CRISTÃO E O DINHEIRO

Kierkegaard problematiza a relação do cristão com o dinheiro nos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* (1847) e nos *Discursos Cristãos* (1848). Nenhuma dessas obras defende a ideia de que o dinheiro seja nocivo ou que deva ser evitado, pois o dinheiro jamais é um mal em si; o que há é a possibilidade de corrupção mediante o modo equivocado de se relacionar com ele. Kierkegaard possuía uma predileção pela exortação evangélica acerca dos *lírios do campo* e



as aves do céu. Nela, aprendemos sobre o dever de uma escolha absoluta entre Deus e o mundo. Tal decisão não pode ser omitida ou negligenciada, pois não escolher já é indiretamente uma escolha contra o divino. Assim, “de Deus não se zomba. Por isso em verdade é assim que se por acaso um homem deixa de escolher, então é a mesma coisa como a ousadia de escolher o mundo” (KIERKEGAARD, 2018, p. 62). O cristianismo estabelece a possibilidade de escolha entre Deus e o mundo, mas ao mesmo tempo estabelece o caráter inevitável da escolha. A questão recai sobre o que ele deveria escolher. O pensador é taxativo: “Ele deve escolher o reino de Deus e sua justiça. Por este ele deve renunciar a tudo, completamente indiferente que este tudo seja um milhão ou um centavo; pois também aquele que escolhe um centavo de preferência a Deus, escolhe Mammon” (KIERKEGAARD, 2018, p. 64).

A relação do cristão com *Mammon* não é, portanto, abolida, mas ressignificada pela relação com Deus. O cristianismo não proíbe o ser humano de possuir dinheiro e nem sequer o proíbe de acumular riquezas, todavia, exorta em contrapartida para que ele venha a estabelecer com o dinheiro uma relação relativa e não, absoluta. Apenas quando o dinheiro não é escolhido em detrimento a Deus, *Mammon* se torna justificável. Não é possível nem viável para o cristão se evadir completamente do dinheiro e das preocupações mundanas, afinal, ele próprio se encontra inserido em um mundo regulado justamente pelo dinheiro. Mas como subsistir nesse mundo ao mesmo tempo em que Deus é escolhido em absoluto? Entre os atributos do cristão se destacam a resignação e a gratidão às quais amenizariam a preocupação mundana pelo dinheiro. “Por esta razão o cristão está sempre livre das preocupações, jamais indeciso: ele é crente; jamais inconsistente: está eternamente decidido; jamais desalentado: sempre alegre, sempre agradecido” (KIERKEGAARD, 2007, p. 150).



Nos *Discursos Cristãos* de 1848, Kierkegaard tece uma análise profunda sobre a preocupação com o sustento, seja na perspectiva de quem possui poucas riquezas (a preocupação da pobreza), seja na de quem as possui em demasia (a preocupação da abundância). Kierkegaard designa ambas como *preocupações pagãs*. Seja sob qual forma a preocupação se manifeste, na pobreza ou abundância, a atitude do cristão em relação ao dinheiro deve ser a mesma: a de *desprendimento*, em oposição a uma posição de servidão e de subserviência. A preocupação da pobreza se refere à insegurança do dia de amanhã em relação à comida, bebida, vestimenta, em suma, as preocupações relacionadas à subsistência material. O cristão imerso na pobreza apenas supera a preocupação ao aceitar livremente a disposição da *providência divina*. “De que vive o cristão pobre? Do *pão cotidiano*. Nesse caso, se assemelha ao pássaro” (KIERKEGAARD, 2007, p. 86). Para possuir uma extraordinária habilidade de resiliência e resignação, o cristão, seja pobre ou rico, deve lançar mão da fé como aquela que lhe assegurará que é o próprio Deus quem o alimenta e o sacia.

Ao cristão rico, por seu turno, é reservado um desafio ainda maior na relação com o dinheiro, ao passo que as riquezas podem facilmente obstruir a relação espiritual com o *bem absoluto*. Em relação à riqueza espiritual, todavia, todo e qualquer cristão é rico; rigorosamente posto, “há somente um rico: o cristão” (KIERKEGAARD, 2007, p. 105). O cristão afortunado materialmente, por seu turno, não carece de preocupação, pois ele possui a preocupação da abundância. O desafio aqui reside em conciliar o ser rico materialmente com o desprendimento do ser cristão. Uma arte se faz necessária, a da *ignorância*, ou a de fazer-se livremente ignorante acerca de suas próprias riquezas terrenas. Vejamos:

Portanto, o cristão rico tem a abundância, porém não é sabedor dela e é necessário que se faça ignorante da mesma. Ser ignorante não é nenhuma arte, porém fazer-se ignorante, e depois de fazer-se feito, permanecer sendo-lhe, isso sim que é arte. O cristão é diferente, neste



sentido, do pássaro, enquanto este é ignorante, mas o cristão se faz tal; o pássaro começa e termina com a ignorância, o cristão termina não sendo sabedor – e cristãmente jamais se pergunta acerca do que um homem era, senão do que chegou a ser (KIERKEGAARD, 2007, p. 96).

Fazer-se ignorante é uma arte, nem estética e nem desinteressada, mas ética e existencial, adequada ao processo de *tornar-se cristão*. Uma arte assim seguramente requer uma dupla resignação para o cristão abastado o qual precisa resignar-se e tornar-se indiferente a seus bens. De todo modo, a relação com o dinheiro, seja do cristão abastado ou do cristão carente de recursos, deve ser perpassada pela resignação e indiferença: ambas apenas são possíveis mediante o *fazer-se ignorante*. Compreender essa relação é essencial para a compreensão da crítica kierkegaardiana à cristandade burguesa, subserviente aos valores econômicos e nada divinos. A crítica se torna mais palatável na medida em que são confrontados os valores vivenciados pelo cristão neotestamentário e os valores absolutamente heterogêneos do cristão burguês pertencente à cristandade. Para o primeiro, o dinheiro não se configura como um elemento condicionante em sua existência. No fascículo póstumo do *Instante*, Kierkegaard deixa registrado uma última advertência aos seus leitores, evidenciando uma dupla relação que o cristão precisa permanecer atento: uma absoluta com o cristianismo e outra relativa com o dinheiro. Kierkegaard (2019, p. 284) exorta para que seus leitores se afastem dos pastores da Igreja luterana dinamarquesa ao mesmo tempo em que demonstrem uma atitude de desprendimento para com o dinheiro. E acrescenta:

Foge deles; apenas lembra-te de pagar-lhes voluntária e pontualmente o dinheiro que lhes corresponde. Com aqueles a quem a gente despreza, não há que ter contas pendentes a nenhum preço, pois assim não poderão dizer que alguém fugiu deles para evitar o pagamento. Não, paga-lhes o dobro, a fim de que teu desacordo com eles fique bem explícito: que aquilo que preocupa a eles não te preocupa em absoluto, o dinheiro; e que, ao contrário, o que não preocupa a eles te preocupa infinitamente, o Cristianismo.



3 - A CRISTANDADE E O DINHEIRO

Kierkegaard testemunhou um capitalismo ainda em estado embrionário na Dinamarca de seu tempo, mas que já influenciava de modo significativo a política ocidental e a igreja luterana. Com a consolidação da economia capitalista na Europa em meados do século XIX, sua influência na cristandade foi se tornando cada vez mais notória, contribuindo para consolidar a deturpação do cristianismo originário mediante uma política de fomentação de uma pseudoreligiosidade obcecada com a prosperidade material. Se olharmos para o mundo contemporâneo, a cristandade deixa de se reduzir ao seu vínculo oficial com o Estado para abranger novas alianças e configurações, agora com o mercado e com seus princípios econômicos. O surgimento da cristandade burguesa subverte os valores religiosos conciliando-os a interesses cada vez mais sujeitos a temporalidade e condicionados por uma ideia mesquinha de prosperidade material. O diagnóstico de Oliveira (2018, p. 140) ilustra bem a tese em questão: “Hoje, em muitos países, tanto do Ocidente quanto do Oriente, há a sensação de que se tornar uma pessoa religiosa, especialmente cristã, é sinônimo de se tornar uma pessoa de sucesso”.

A cristandade, seja na forma estatal como na forma laicizada, serve aos interesses mundanos do capital e se concretiza mediante determinações da *vida estética*, sendo por isso heterogênea ao cristianismo primitivo. Como o cristão se encontra inevitavelmente inserido no *mundo*, o qual seria oposto a Deus e avesso ao eterno, a fé se converte na arte de resistir aos encantos mundanos. O aspecto transcendental e heterogêneo do cristianismo em relação ao mundo é bem descrito por Costeski (2018, p. 153), o qual afirma que o cristianismo “é uma religião transcendente, no sentido ontológico do termo. Ele é *diferente* do mundo. O cristão está no mundo, mas não é do mundo, e isso deveria ser óbvio



para o próprio cristão”. O dinheiro não pode ser mais do que um instrumento mundano pertencente ao *telos relativo* e sob esse aspecto, não pode competir contra o *telos absoluto* proposto pelo cristianismo, ainda que fosse possível “servir a dois senhores”. Uma religiosidade que fundamente seus objetivos em direção à riqueza material e ao poder aquisitivo não pode ser considerada uma autêntica religião cristã. A cristandade burguesa extingue essa autenticidade ao inverter os valores, tornando o relativo em absoluto e o absoluto em relativo.

É notória a percepção da decadência religiosa provocada pela influência mercantilista já condicionada pelo capitalismo decorrente da revolução industrial que adentrava vigorosamente na dinâmica da Igreja oficial dinamarquesa. Kierkegaard foi certamente um dos primeiros a vislumbrar a nocividade dessa influência no cristianismo institucional e a criticar abertamente o engodo eclesiástico engendrado por seus dirigentes. O dever de indiferença do cristão frente ao dinheiro e aos valores transitórios da mundanidade o fará fugir dos pastores e de seus mecanismos políticos. A fuga aos pastores e à cristandade assim configurada pode indicar uma possibilidade de reaproximação ao cristianismo originário. A forma como Kierkegaard compreende a função do dízimo já é um grande indicativo do quão indiferente o cristão deve ser em relação ao dinheiro. Nos primeiros *Diários*, ao comparar o dízimo no judaísmo com o dízimo no cristianismo, o autor nórdico já enfatizava esse último como uma forma plena de entrega existencial que vai muito além da convencional oferta monetária. “Assim como os judeus trabalhavam nos seis dias da semana e repousavam no sétimo, tu também hás de pensar no mundo e em suas obras durante os seis dias, porém em Deus no sétimo? Não, o dízimo e a oferenda do cristão são todo o seu coração, e o dia sagrado do cristão é sua vida inteira” (KIERKEGAARD, 2015, p. 46).

A crítica de Kierkegaard a um cristianismo “capitalístico”, o qual teria por finalidade prioritária o lucro em detrimento do Reino de Deus, é explorada no



Instante. Ali, o cristianismo do *Novo Testamento*² entra em conflito indissolúvel e insuperável com o *mundo* e com os valores que esse representa. A arte de pechinchar, tipicamente própria da cultura capitalística, se torna uma característica marcante na cristandade. “O homem se tem instalado no confortável hábito de pechinchar; não somente as exigências de Deus, como também as concessões, pondo-as ao serviço da instância humana” (KIERKEGAARD, 2017b, p. 29). Os valores são invertidos e o divino é substituído pelo mundano, tal como observará Heidegger (2010, p. 96): “Essas pessoas convertem a despreocupação com contingências da vida num fazer nada. Estão preocupadas com o mundano e, absorvidos na diversidade de preocupações, ao falar e nada fazer”. Retornando ao *Instante*, Kierkegaard analisa a deturpação do conceito bíblico da *pesca de homens* (Mt: 4,19). Enquanto Cristo concebia a pesca de homens como uma conquista de indivíduos para o seguimento do apostolado cristão, os pastores veem a pesca como um empreendimento comercial e lucrativo, onde se justificaria a busca desesperada por fiéis pagantes. Nesse modelo, a quantidade é o critério determinante que abole o discipulado cristão.

Se para o cristianismo do Novo Testamento a qualidade do seguidor é o preponderante, de tal modo que um único *indivíduo* comprometido com o apostolado cristão já representaria o êxito desse cristianismo, a cristandade valoriza antes o *quantitativo*, a concepção de que o maior número possível de pessoas é cristã, vale lembrar, desde que possam pagar por isso. Como todo e qualquer negócio lucrativo “assim também é explorada a pesca de homens por uma sociedade anônima, que garanta aos membros entre si tanto e tanto por cento de

2. Aqui se entende por cristianismo do *Novo Testamento* aquilo que Kierkegaard bastante explorou em obras como *As Obras do Amor*, *Exercício no Cristianismo* e *Instante*, a saber, como aquilo que constitui o cristianismo autêntico, descrito nos *Evangelhos* como objeto de *escândalo* e, portanto, ofensivo ao *Homem natural*. Sob essa perspectiva, esse cristianismo seria obra do *eterno* e, como tal, imutável e resistente às tendências de época. Por outro lado, o caráter atemporal do cristianismo do *Novo Testamento* não justifica interpretações fundamentalistas e arbitrárias de grupos religiosos que muitas vezes negam direitos e dignidade a minorias sociais. O problema que aqui parece ser insolúvel consiste, assim, na possibilidade de uma arbitrária interpretação da doutrina e de uma conseqüente apropriação inadequada das virtudes neotestamentárias.



dividendo” (KIERKEGAARD, 2019, p. 166). Os pastores se encarregam de desenvolver e consolidar esse negócio lucrativo, não por menos, como lembra Politis, “Kierkegaard os considera sofistas, com a ajuda de seus discursos piedosos eles ensinam, em troca do lucro (dinheiro, reconhecimento público, promoção social), como se tornar um cristão, enquanto os próprios cristãos se fazem passar por testemunhas da verdade” (POLITIS, 2002, p. 11).

Wahl irá defender que toda a cristologia de Kierkegaard é fundamentada na relação pessoal, intransferível e paradoxal entre o ser humano individual e Deus. Para a consolidação dessa relação, qualquer intervenção externa é problemática e mesmo, dispensável, uma vez que, “nenhum indivíduo, nenhuma sociedade tem o direito de intervir entre o indivíduo e Deus e - cúmulo da impiedade - ser pago por isso e manter relações com o Estado” (WAHL, 2009, p. 400). Nenhuma igreja pode arrogar para si o papel de mediadora e de interventora na constituição e manutenção dessa relação. Um cristianismo militante e atuante é pautado no aprimoramento de subjetividades religiosas, ainda que essas não estabeleçam associações ou comunhões entre si. Na cristandade burguesa, quanto mais cristãos, mais lucro, em compensação, há menos rigor para *tornar-se cristão*, menos paixão e menos *verdade*. Quanto mais rico em sentido quantitativo, mais miserável se torna o cristianismo em seu aspecto qualitativo, como corolário, menos autêntico e relevante ele se torna. Na cristandade e em seu cristianismo capitalizado por interesses políticos, “mostrou-se que nem a mais próspera companhia de arenques nem de longe daria lucros do modo como lucrava a pescaria de homens” (KIERKEGAARD, 2019, p. 167). Em síntese, na cristandade:

[...] primeiro o que é terreno, primeiro o dinheiro, e aí poderás ter teu filho batizado, primeiro o dinheiro, e então poderás receber a terra jogada em teu caixão e um discurso fúnebre de acordo com a taxa, primeiro o dinheiro e então eu irei ver o doente, primeiro o dinheiro e depois a virtude, e então o Reino de Deus, o qual por fim chega tão em último lugar, que pura e simplesmente nem chega, e a coisa toda fica só no primeiro: dinheiro (KIERKEGAARD, 2019, p 175).



Os cristãos buscam o reino de Deus em primeiro lugar, os pastores e os pagãos buscam o dinheiro em primeiro lugar. Não é estranho, portanto, que os fiéis na cristandade também busquem o enriquecimento material e que, a exemplo dos pastores, subsistam mediante o aval de uma multidão de apoiadores³ e ainda façam do cristianismo um mero *ganha pão* (KIERKEGAARD, 2019, p. 96). O crime de corromper o cristianismo é tão grave que apenas será reparado na eternidade (KIERKEGAARD, 2019, p. 100). Kierkegaard chega até mesmo a conceber os pastores como seres antropófagos e no sentido mais abominável, afinal “não seria possível transformar as glórias do Cristianismo em dinheiro, ou se alimentar delas, viver com esposa e filhos alimentando-se delas?” (KIERKEGAARD, 2019, p. 257). Seja sob qual ângulo se analise o cristianismo burguês da cristandade, todos eles atestam o triunfo do dinheiro e que Deus não foi o escolhido. A progressão da corrupção na cristandade burguesa culminaria na política de incentivo a procriação, outra problemática dessa cristandade que afronta o cristianismo neotestamentário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é possível servir a dois senhores: Kierkegaard refletiu atentamente sobre essa questão e buscou evidenciá-la nos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* e nos *Discursos Cristãos*. Apesar da relação com Deus ser a prioridade absoluta para o cristão, isso não significa que o dinheiro deva ser abolido. Kierkegaard demonstra que é possível ser um cristão afortunado e se relacionar adequadamente com o dinheiro, o qual seria um *bem relativo*. Em suma, a fórmula dialética é a seguinte: relacionar-se relativamente com os *bens relativos* (dinheiro) e de forma absoluta com o *bem absoluto* (Deus). Não é o dinheiro em si que obstrui o *tornar-se cristão*, mas a inadequada relação com ele. Apenas se é cristão quando o dinheiro

3. Sobre a importância do pastor para a sociedade, cf. KIERKEGAARD, *O instante* (n. 07), LiberArs, 2019.



ou qualquer outro bem mundano não possui primazia sobre a busca pelo *reino de Deus*. Se o cristão pobre deve resignar-se e desenvolver a fé na providência divina, o cristão rico também deve fazê-lo com o acréscimo de desenvolver a arte do fazer-se ignorante de sua própria riqueza material e, evidentemente, buscar o reino de Deus em primeiro lugar. Apenas no adequado relacionamento com ambas as teleologias torna-se possível *tornar-se cristão*.

REFERÊNCIAS

COSTESKI, Evanildo. **Fé, secularização e política segundo Eric Weil**. In: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil (Organizador). **Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós) secular**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 145 – 159.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, S. A. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em formas de discursos. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls; revisão da tradução de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Colección papeles de Kierkegaard: Diários. Volumen III, 1837 - 1839**. Traducción del danés e introducción de F. Nassim Bravo Jordán. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2015.

_____. **Discursos edificantes em diversos espíritos – 1847**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

_____. **Ejercitación del cristianismo**. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa**. Introducción de Francesc Torralba. Traducción de José García Martín. Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2017.

_____. **Los lírios del campo y las aves del cielo**. Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2007.



_____. **O instante**: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus - um discurso. Traduzido por Álvaro Luíz Montenegro Valls, Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: Liber Ars, 2019.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. **O retorno do religioso na contemporaneidade: uma perspectiva sócio-histórica**. In: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia e religião**: fenômeno religioso no mundo (pós) secular. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 127 – 144.

PASCAL, Blaise. **Do espírito geométrico e da arte de persuadir**: e outros escritos de ciência, política e fé. Organização, introdução, tradução e notas de Flavio Fontenelle Loque. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Ellipses Édition, Paris, 2002.

WAHL, Jean. **Études kierkegaardienes**. Fernand Aubier Éditions Montaigne - 13, Quai Conti – Paris. Digitized by the Internet Archive in 2009 with funding from Ontario Council of University Libraries, 2009.

WESTON, MICHAEL. **Kierkegaard and modern continental philosophy**: an introduction. London and New York: Routledge, 1994.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 8, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2024 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 20/02/2024 ACEITO EM: 26/03/2024 - SEÇÃO 2: ENSAIOS

BELO, BOM, VERDADEIRO E COMPREENSIVO: NOTAS SOBRE A ESTÉTICA TEOLÓGICA DA TRANSCENDÊNCIA

Beautiful, good, true and comprehensive: notes on the Theological Aesthetics of Transcendence

José da Cruz Lopes Marques*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5969708571997536>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v8i2.170>

RESUMO: Partindo do conceito de transcendência, que marca tanto a experiência religiosa quanto a produção artística, o presente ensaio procura estabelecer um diálogo entre teologia e estética. Reconhecendo a interface entre essas duas esferas, o texto apontará elementos para introduzir uma Estética Teológica da Transcendência (Estetra). O ensaio contará com três seções. Na primeira, serão analisados os usos autênticos da arte à luz da Estetra. A seguir será retomada a tríade clássica – belo, bom e verdadeiro – com ênfase na categoria existencial do sentido. Por fim, serão discutidas algumas distorções artísticas à luz da Estética Teológica da Transcendência.

Palavras-chave: Sentido; Transcendência; Estética Teológica; Imaginação Teológica.

ABSTRACT: Starting from the concept of transcendence, which marks both religious experience and artistic production, this essay seeks to establish a dialogue between theology and aesthetics. Recognizing the interface between these two spheres, the text will point out elements to introduce a Theological Aesthetics of Transcendence (Estetra). The essay will have three sections. In the first, the authentic uses of art will be analyzed in the light of Estetra. Next, the classic triad will be revisited – beautiful, good and true – with an emphasis on the existential category of meaning. Finally, some artistic distortions will be discussed in light of the Theological Aesthetics of Transcendence.

Keywords: Meaning; Transcendence; Theological Aesthetics; Theological Imagination.

* Formado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia do Instituto Federal do Ceará (IFCE) e professor colaborador da Faculdade Batista do Cariri (FBC) na área de Filosofia e Teologia Contemporânea. Além disso, atua como professor visitante do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO-UFC). Contato: markvani18@yahoo.com.br.

NOTA INICIAL

“O homem em sua totalidade não é o paradigma do ser, mas sua imagem; não é a palavra originária, apenas a resposta; não é o que diz, senão o que é dito, como tal está totalmente subordinado à lei da beleza, sem que ele possa ditá-la a si mesmo”

(VON BALTHASAR, Ulrich. **Glória I**, 25).

Há, pelo menos, dois aspectos que justificam uma relação quase imediata entre estética e teologia, entre a produção artística e a experiência religiosa. Em primeiro lugar, tanto a arte quanto a religião são esferas que privilegiam a representação simbólica. O artista recorre às representações e aos simbolismos para materializar a sua intuição artística, para cristalizar em imagens a sua imaginação. De modo análogo, o fiel recorre a este mecanismo para expressar seus dogmas e crenças. A profundidade das verdades evidenciadas na experiência religiosa é um convite ao uso de simbologias e metáforas. Pode-se dizer que em ambos os casos há um exercício de transcendência. Em segundo lugar, há tanto na arte quanto na religião uma dimensão sagrada como se ambas tivessem o poder de trazer à tona mistérios e realidades até então intocáveis.

Apesar desta relação aparentemente intrínseca entre arte e religião, as tensões suscitadas pelo encontro entre essas duas áreas têm sido frequentes. Os problemas, em geral, são decorrentes das tentativas de sujeição tanto da religião em relação à arte quanto da produção artística à experiência religiosa. Desse modo, o presente ensaio busca trazer contribuições para uma relação equilibrada entre estética e teologia, procurando elucidar o lugar e importância da arte e da religião. Para isso esboçamos uma teoria estética em parceria com a teologia, aquilo que será denominado no presente texto como Estética Teológica da Transcendência (ESTETRA).



1 - USOS AUTÊNTICOS DA ARTE EM UMA ESTÉTICA TEOLÓGICA DA TRANSCENDÊNCIA

“- Pam, minha querida, os sentimentos naturais não são superiores ou inferiores, santos ou profanos, em si mesmos. Eles são todos santos quando a mão de Deus os governa, mas tudo se perverte quando eles se transformam em falsos deuses”.

(LEWIS, C. S. **O grande abismo**).

Como dito acima, empregaremos a nomenclatura Estética Teológica da Transcendência (Estetra) para identificar nossa compreensão acerca da arte. O termo, na sua forma substantivada, será preferido a fim de evitarmos a confusão entre essa noção e a célebre categoria da estética transcendental desenvolvida por Kant na primeira parte da *Crítica da razão pura* e que, para o filósofo alemão, refere-se à ciência que se dedica aos princípios *a priori* da sensibilidade. Ainda que a estética precise lidar com elementos *a priori*, não é esse o sentido que pretendemos aqui. Em que consiste, então, a Estética Teológica da Transcendência? Antes de tudo, ela é teológica porque se propõe a analisar a obra de arte valendo-se de categorias bíblico-teológicas. Ao mesmo tempo, ela se apresenta como um meio para satisfazer o anseio humano pela transcendência. Essa transcendência pode ser realizada tanto em direção à Infinitude quanto objetivando as coisas finitas. A verdade é que a arte possibilita transcendências autênticas e transcendências inautênticas. Neste tópico abordaremos o primeiro aspecto, isto é, consideraremos os usos autênticos da arte na perspectiva da Estetra. Mas à frente, consideraremos formas inautênticas de transcendência.

A transcendência proporcionada pelos objetos artísticos pode ser pensada em três planos, igualmente, legítimos. Por legítimo queremos expressar que tanto aquele que produz a arte quanto o que a contempla devem ser capazes de experimentar uma autêntica transcendência. Em primeiro lugar, uma obra de arte possibilita o que designaremos aqui como transcendência ontológica ou fundamental.



Isso ocorre quando a produção artística expressa a pessoa de Deus nos fornecendo uma imagem de sua essência infinita.

É claro que a representação do Ser divino na arte, por meio de metáforas e analogias com as coisas finitas, só pode expressar vestígios da pessoa infinita de Deus, no entanto, esse recurso é extremamente válido, pois nos possibilita momentos sublimes de transcendência, fazendo, inclusive, reacender certas ideias da beleza divina em nossa mente. Um exemplo disso, pode ser visto na música *Quem é que não chora?* do compositor brasileiro Stênio Marcius:

*“Até os serafins com três pares de asas,
Sentiram um tremor naquele momento,
Pois o verbo eterno que a tudo criou,
Está se despojando, insígnia por insígnia,
Da glória que ele tem.
Então se fez um mar de asas estendidas,
Um grande silêncio, um trono deixado,
O que anda entre as estrelas e chama seus nomes
Está partindo agora,
E quem é que não chora? Partiu foi por amor”.*

(Trecho da música **Quem é que não chora?** Stenio Marcius).

Por meio dessa bela canção, temos um encontro sublime com a encarnação do Filho de Deus; imaginamos o drama do Verbo Eterno se despojando da sua glória; contemplamos o cenário que marcou esse misterioso instante da eternidade. Esse é só um exemplo do que tem ocorrido ao longo da história. Lemos um salmo davídico e temos uma visão da majestade divina, visualizamos as cenas da criação de Michelangelo e somos transportados ao momento em que Deus criou todas as coisas, contemplamos a *Ressureição* de Rembrandt e somos direcionados para o momento singularmente grandioso em que o Filho de Deus despedaçou as cadeias da morte, lemos os versos de John Milton no *Paraíso perdido* e somos capazes, por um momento, de contemplar o prado verdejante do venturoso jardim, magica-



mente, somos capazes de ouvir o terrível diálogo entre a mulher e a serpente, avistamos os pais da raça humana, cabisbaixos, abandonando o paraíso.

A Estetra pode ser pensada em outro sentido ou plano. Neste caso, a obra de arte possibilita o que ora designamos como transcendência relacional. Com isso, queremos dizer que a obra de arte pode ser um instrumento poderoso de fortalecimento da relação com Deus e orientação para a vivência da experiência de fé. Tenho uma réplica da pintura *O sacrifício de Isaque*, de Caravaggio em minha sala de estudo. O quadro de Abraão com o cutelo erguido diante do filho rigidamente imobilizado, bem como a presença do anjo contendo, com uma das mãos, o ímpeto do velho patriarca e, com outra, apontando o cordeiro providencial, transportam-me de imediato à narrativa bíblica. Mais que isso, levam-me a uma experiência de fortalecimento da fé, dando um sentido mais pleno à relação com Deus. A obra de arte, neste sentido, traduz os termos da relação com Deus, colocando-se como fundamento dessa relação. Neste plano, a obra de arte proporciona uma espécie de satisfação ontológica do homem.

A dimensão relacional, entretanto, possui o seu lado tenso. Isso significa que, em alguns momentos, a arte será empregada para expressar os conflitos do homem quando, apesar de buscá-lo com sinceridade, não consegue compreender o desígnio do Criador. A relação se torna dramática quando, por exemplo, a antiga antítese entre o brado ensurdecedor do sofrimento e o silêncio angustiante de Deus parece soterrar qualquer fio de esperança da criatura. Poucos artistas expressam esse aspecto com maior intensidade como os salmistas bíblicos. Em momentos críticos de sua existência e de sua fé, estes autores se utilizam de sua poesia para registrar um ardente diálogo com Deus. Por meio de paralelismos, ironias, metáforas e antropomorfismos eles derramam a sua aflição e as fragilidades de sua fé diante do Senhor. “Com efeito, inutilmente, conservei puro o coração e lavei as mãos na inocência” (Sl. 73:13), declara exemplarmente o salmista Asafe ao ter sua fé aba-



lada por uma situação que lhe parecia absurda: a prosperidade crescente dos ímpios e a aflição permanente dos justos. De modo semelhante, o salmista Davi usa a sua poesia para expressar a Deus a sua dor desnorteante: Emudeci em silêncio/ calei acerca do bem/ e a minha dor se agravou/ esbraseou-se no meu peito o coração/ enquanto eu meditava ateou-se o fogo/ então, disse eu com minha própria língua/ dá-me a conhecer, Senhor, o meu fim/ e qual a soma dos meus dias/ para que eu reconheça a minha fragilidade (Sl. 39:2-4).

Além da transcendência em sentido ontológico e relacional, a arte pode concentrar-se em um plano puramente humano e, ainda assim, nos possibilitar um autêntico movimento de transcendência. É o que denominamos transcendência existencial. Isso significa que a arte mesmo não se preocupando, em um primeiro momento, em expressar a pessoa de Deus ou o modo como nos relacionamos com Ele, pode se inserir em uma Estética Teológica da Transcendência. Esta concepção apoia-se no entendimento defendido por pensadores como Rookmaaker de que o trabalho do artista, serve para glorificar a Deus em última instância. Neste contexto, a arte pode nos levar a um encontro com amostras de sentido que, por sua vez, ajudam a compor o quadro mais amplo do sentido da existência. Sentimentos, valores, comportamentos e situações tipicamente humanos podem ser representados na arte e, ainda assim, nos propiciar momentos autênticos de elevação e transcendência.

Um dos exemplos mais esplêndidos da autenticidade da dimensão existencial da arte encontra-se na própria Bíblia. De modo providencial, Deus colocou em sua Palavra uma espécie de hino de louvor ao amor conjugal: o *Cântico dos Cânticos de Salomão*. Durante séculos, o livro de *Cantares* tem sido alvo de hermenêutas radicais que tentaram expurgar o seu conteúdo aparentemente sensualista e ofensivo à espiritualidade cristã. Para muitos intérpretes e cristãos em geral, não há como encontrar espaço na adoração a Deus em metáforas sexuais, do tipo: Já



despi a minha túnica, hei de vesti-la outra vez?/ já lavei os pés, tornarei a sujá-los?/ o meu amado meteu a sua mão por uma fresta/ e o meu coração se comoveu por amor dele/ levantei-me para abrir ao meu amado/ as minhas mãos destilavam mirra/ e os meus dedos mirra preciosa/ sobre a maçaneta do ferrolho (5:3-5), ou em declarações mais explícitas da intimidade sexual, como: Esse teu porte é semelhante à palmeira/ e os teus seios, a seus cachos/ dizia eu: subirei à palmeira/ pegarei em seus ramos/ sejam os teus seios como os cachos da vide/ e o aroma da tua respiração como as maçãs (6:7, 8).

Durante a Idade Média, toda uma hermenêutica alegórica foi desenvolvida para tentar espiritualizar o amor sexual expresso nesta obra. À luz desta interpretação, o noivo representava Cristo, que era tanto o pastor quanto o rei e a noiva representava a Igreja. Essa hermenêutica espiritualizada deixa de considerar que os elementos humanos, a exemplo da sexualidade, quando bem direcionados, servem, em última instância para glorificar o seu Criador. Como nos lembrou oportunamente C. S. Lewis na abertura desse tópico, todos os sentimentos humanos são divinos quando governados por Deus. Assim, não há nenhum inconveniente no fato de a arte, mesmo focando uma dimensão puramente humana, nos levar a uma autêntica transcendência. Reiterando o que afirmamos acima, ainda que ela nos forneça apenas fragmentos de sentido, ajudam-nos a compor o sentido mais amplo da existência. Enfim, não há uma distinção radical entre o estético e o religioso como pensava Kierkegaard. Bem orientado, o estético pode dar cor e brilho à experiência religiosa.



2 - BELO, BOM, VERDADEIRO E COMPREENSIVO

“Graças à sabedoria de Deus, que colocou a marca do bem na forma de beleza, podemos amar o bem a partir das coisas finitas”.

(WEIL, Simone. **A consciência sobrenatural**).

“O belo é uma disposição do bom na medida em que agrada à apreensão, ao passo que o bom relaciona-se a esta disposição na medida em que deleita nossa afecção”.

(TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica**).

Sabe-se que a célebre tríade belo, bom e verdadeiro (*pulchrum, bonum et verum*) foi uma das marcas mais evidentes da estética medieval. A fórmula, de fato, remonta à filosofia platônica, está presente nas *Enéadas* de Plotino como atributos da divindade, mas foi popularizada na Idade Média por meio do pensamento de Dionísio Areopagita em sua obra *Dos nomes divinos*, na qual unifica estas três categorias. São Tomás, mesmo considerando que estes conceitos possuem domínios distintos, assegurou a sua relação essencial. Decididamente, esta concepção não é muito popular na contemporaneidade, em termos filosóficos. A título de exemplo, Roger Scruton, fazendo referência à posição tomista em seu estudo sobre a *Beleza* ressalta o aspecto problemático de se colocar a beleza no mesmo plano metafísico da verdade, uma vez que esta se refere ao ser enquanto aquela se refere à aparência. Por outras razões, Nietzsche é mais radical ao afirmar em um aforismo de 1885/6 que é uma inutilidade filosófica afirmar que o bom e o belo são um, e alguém que acrescentasse o verdadeiro a esses dois, deveria ser espancado. Contraditoriamente, o próprio Nietzsche acabou assumindo, de algum modo, a relação entre estética e ética quando rompeu com Richard Wagner por ter a expectativa frustrada de que o compositor alemão promoveria com sua arte uma renovação na cultura, a transmutação de todos os valores, na expressão nietzschiana. Para lembrar



um pouco a história, o rompimento entre Nietzsche e Wagner foi selado quando o filósofo ouviu a execução de *O parsifal*, ópera wagneriana exaltando a castidade. Nietzsche não aceitou aquilo que representava uma exaltação dos valores decadentes da moral cristã.

Curiosamente, mesmo em um pensador reformado a exemplo de Rookmaaker, esta associação é vista com reservas. De fato, em sua *Filosofia e estética*, depois de afirmar que a beleza não pode ser considerada boa ou má, ele ressalva que há na estética uma antecipação ética, associada à sinceridade e honestidade do artista. A falta dessas virtudes leva o artista a dar a impressão de estar profundamente inspirado em sua produção, quando na verdade, está simplesmente brincando com formas vazias. Ademais, essa antecipação ética é fundamental para que o artista possa produzir obras de valor permanente e não objetos que causarão fascínio apenas no primeiro encontro. Embora não esteja errado, a posição do pensador holandês reduz o elemento ético na obra de arte a um estatuto bastante simplório.

Nosso propósito, neste tópico, é apresentar os elementos fundamentais da Estética Teológica da Transcendência, concepção sobre a arte que temos defendido nesta obra. Segundo esta concepção, a obra de arte deve conciliar quatro categorias fundamentais, a beleza, a bondade, a verdade e o sentido, sendo esta última o resultado das três anteriores. Em nossa concepção, portanto, estética, ética e epistemologia se encontram, ainda que não se confundam. Com isso, a Estética representa, ao mesmo tempo, uma crítica às concepções contemporâneas que advogam uma fissura radical entre a arte e os domínios da ética e da epistemologia e uma ampliação à estética medieval que assegurava a unidade, mas não explorou adequadamente o aspecto do sentido. Em nosso itinerário discursivo, trataremos a questão em três momentos: a



relação entre beleza e bondade, a relação entre beleza e verdade e a construção do sentido a partir das categorias do belo, do bom e do verdadeiro.

Começemos pela relação entre beleza e bondade. No século XIX, o pensador alemão Karl Rosenkranz percebeu essa relação de um modo mais amplo ao afirmar na introdução de sua *Estética do feio* que o inferno não é apenas ético ou religioso, mas também estético. Estamos imersos, diz ele, não apenas no pecado e no mal, mas também feio, esteticamente falando. Obviamente, não queremos confundir aqui estética e ética, pois belo e bom, como já foi esclarecido por São Tomás, possuem domínios diferentes. O que queremos ressaltar é que a obra de arte está, desde o início, permeada por valores. Em cada produção artística há uma vívida dimensão ética muito mais abrangente do que o princípio da honestidade intelectual do artista como pensava Rookmaaker. Sejam versos, canções, pinturas, esculturas ou dramatizações, a arte é sempre produzida a partir de certas visões de mundo. Exalta valores, sejam eles elevados como a piedade, a justiça e o altruísmo, ou decadentes, como o erotismo, a rebeldia e a violência.

A estética, além disso, possui uma dimensão pedagógica, como nos lembra Schiller. Os homens podem ser educados esteticamente. Considerando que educar é também comunicar valores, se os valores expressos nas obras de artes forem oriundos de uma moral perversa, a arte servirá para corromper o gosto. Não há dúvida que a beleza deve ser a marca fundamental da obra de arte, mas, sob a ótica da Estética Teológica da Transcendência, nem mesmo a genialidade do artista salva uma arte moralmente corrompida. Ela é fruto de um gosto corrompido e promoverá a corrupção. Lemos, por exemplo, os sonetos esteticamente perfeitos de Bocage e percebemos neles certa beleza. Por outro lado, eles exaltam o erotismo e retratam situações indecorosas como o ato de defecar. Não dá para ler esses versos e parar em sua forma clássica e em sua



métrica perfeita. Eles acabam realizando outra função com implicações fortemente morais: servem para corromper o gosto. De fato, não podemos esperar que alguém que foi educado ouvindo música com letra apelativa e melodia paupérrima consiga perceber a real beleza de *Jesus alegria dos homens* de Bach, ou alguém que passou sua infância assistindo filmes de quinta categoria com humor apelativo e sem profundidade seja capaz de encontrar algo interessante em Bergman, Axel ou Herzog.

Alguém, entretanto, poderia objetar que a corrupção do gosto ainda está no plano meramente estético. Isso não é verdade. Um gosto corrompido, aceita passivamente o banal, o ridículo, o apelativo, o egoísta, o lascivo, e aqui, indiscutivelmente, entramos no terreno da moralidade. Ademais, juízos estéticos são, antes de tudo, juízos de valor, isto é, posicionamentos sobre como vemos o mundo, o homem e Deus. O artista é filho de sua época, embora, não deva ser dela um discípulo fiel, declara Schiller em uma de suas cartas sobre *A educação estética do homem*. Em outra passagem, o pensador pós-kantiano afirma que o artista deve manter-se afastado da corrupção e tentar salvar, com sua arte, a dignidade que a humanidade perdeu. O que quer que possa ser deduzido da declaração kantiana na *Crítica da faculdade de julgar* sobre o caráter desinteressado dos juízos estéticos, não podemos, em hipótese alguma, concordar que as noções de bom e mau sejam incompatíveis com os objetos artísticos. O encontro com uma obra de arte nos possibilita dois movimentos diferentes, mas complementares, a saber, a Admiração e o Juízo. A Admiração é o momento em que a beleza da produção artística permeia nossos sentidos, já o Juízo é o momento em que atribuímos valor ao objeto. O primeiro instante é puramente estético, o segundo, é também ético.

Obras de arte, por fim podem ser instrumento de ofensa e calúnia a valores morais historicamente consagrados, como podemos observar no exemplo do



experimento bizarro realizado em 2007 na Nicarágua pelo costa-riquenho Guillermo Vargas denominado *A morte do cão*. Sob a justificativa da arte, Habacuc, como é mais conhecido, submeteu durante dias um cão à fome e à sede, até que ele morresse diante dos olhos dos espectadores. Não precisamos ressaltar que a exposição de Habacuc foi alvo de severas críticas dos órgãos de proteção aos animais e da sociedade em geral. No quesito profanação religiosa, merece destaque Andrés Serrano. Esse artista norte-americano, que se notabilizou por fotografar excrementos humanos, como sangue menstrual, sêmen, urina e fezes, causou grande polêmica com uma fotografia denominada *Imersão* (Urina de Cristo), na qual retrata um crucifixo imerso em um recipiente de vidro contendo a sua própria urina. Ainda que o próprio Serrano tenha negado o tom blasfemo de sua obra, esta fotografia representa uma ridicularização explícita de símbolos religiosos de uma crença considerada sagrada para seus seguidores. No *Manifesto dadaísta* de Tristan Tzara, a mais radical das vanguardas europeias, lê-se: “Todo produto da aversão suscetível de se tornar uma negação da família é *dadá*. abolição da memória; abolição da arqueologia; abolição dos profetas; abolição do futuro; crença absoluta indiscutível em cada deus produto imediato da espontaneidade”. Por mais que evitemos, não há como ocultar o viés moral de obras como essa. Mais à frente exploraremos o aspecto da moralidade na obra de arte.

Lembremo-nos ainda que existe uma relação extremamente tênue entre beleza e prazer. Os que advogam a ruptura entre a beleza e moral, entre estética e ética, em geral, estabelecem a noção de prazer desinteressado, como é o caso de Scruton. Esta concepção, entretanto, não se mostra plausível. Um prazer é sempre interessado. O que pode ocorrer é que o interesse pode estar no próprio objeto ou em outro. Por exemplo, alguém pode ser vegetariano porque sente um prazer indescritível na ingestão de vegetais, outro, pode adotar este



hábito alimentar pelo prazer de uma vida saudável. Os dois estão interessados no prazer que usufruem, ainda que o interesse seja justificado por objetos diferentes. A obra de arte nos coloca em contato com a beleza, a beleza, por sua vez, desperta em nós o prazer, um prazer sempre interessado, seja ele altruísta e piedoso ou egoísta e lascivo. Não precisamos reforçar que quando entramos no campo do prazer, por mais que seja o prazer artístico, não estamos mais simplesmente no campo da estética, mas também da moral. Coincidentemente, o próprio Scruton condena firmemente manifestações supostamente artísticas como a pornografia, a qual é para ele, uma espécie de prostituição, que obstrui a beleza e dessacraliza o humano. A verdade é que beleza e bondade, estética e ética, embora representem domínios diferentes da existência, estão intimamente relacionadas. Essa relação foi bem expressa por Lipovetsky. Em sua análise dos excessos da sociedade hipermoderna, especificamente, em *A estetização do mundo*, ele introduz a noção de ética estética. Esta ética estética, segundo o pensador francês, identifica um modelo de vida voltado para o prazer dos sentidos, os deleites da música e da natureza, o jogo das aparências, a frivolidade da moda, as viagens e os jogos, em uma multiplicação das experiências sensitivas.

Concentremo-nos agora na relação entre beleza e verdade, de um modo mais amplo, na interseção entre estética e epistemologia. Partiremos do pressuposto que a categoria do verdadeiro é algo compatível com a obra de arte. Antes de tudo, precisamos esclarecer o que denominamos aqui como o caráter verdadeiro da obra de arte. Agora, não estamos mais tomando o termo em seu sentido de sinceridade ou autenticidade moral, ainda que esses atributos sejam indispensáveis à obra de arte. Por verdadeira, de fato, designamos a produção artística que expressa adequadamente o mundo, marcado, como analisamos em páginas anteriores, pela dialética permanente entre a miséria e a grandeza,



decorrente do pecado. Uma Estética Teológica da Transcendência, portanto, deve estar comprometida neste sentido com o mundo. Ao mesmo tempo, a noção de verdadeiro aproxima a estética da racionalidade. É claro que não devemos confundir os domínios da arte e da razão, ao mesmo tempo, precisamos reconhecer a necessidade de uma aproximação entre essas duas esferas. Neste ponto, evitando o seu reducionismo, devemos reconhecer o esforço de Hegel ao aproximar a arte da racionalidade, postulando que a arte é a expressão sensível do espírito absoluto, da ideia (racionalidade).

A categoria epistemológica do verdadeiro leva-nos a fazermos uma distinção importante. A Estética pode expressar verdadeiramente o mundo de duas formas, isto é, concentrando-se em um dos aspectos desta realidade contraditória, ou em sua grandeza ou em sua miséria. Chamaremos essas duas formas de expressão de Estética do Sublime e Estética do Feio. Ressalvamos que a ideia de sublime aqui não está associada a concepção introduzida por Edmund Burke em seu tratado *Sobre o belo e o sublime* e seguida por Kant, em referência à beleza espantosa e imponente da natureza. Por sublime caracterizamos a obra de arte que expressa os aspectos mais elevados e grandiosos do mundo: o amor, a felicidade, a harmonia, a vida, a criação. A Estética do Feio, por sua vez, identifica a obra de arte que aponta para as misérias do mundo: o ódio, o sofrimento, a desordem, a morte, a destruição. A não consideração desse aspecto levará, por exemplo a separação radical entre o mundo em sua condição caótica e a beleza tal qual percebemos em Cioran. A morte nega a estética. Beleza e morte são duas ideias que se excluem mutuamente, declara o pensador francês em sua obra *Nos cumes do desespero*.

Conduzida pelo princípio da verdade, a estética teológica da transcendência não se preocupa apenas em criar mundo idílicos de modo escapista. Nesta concepção, o artista está preso ao mundo com suas contradições. Com sua



arte ele é capaz de dar cor, forma, proporção, movimento e imagem à antiga dialética entre grandeza e miséria que marca o mundo pós-queda. Por ser verdadeira, a obra de arte não perde a sua beleza, mesmo quando representa o feio, o caótico, o disforme, o abjeto. Por exemplo, podemos ver beleza em uma pintura retratando a degradação do corpo pelo tempo como *As três idades do homem e a morte* de Hans Baldung Grien, em uma poesia, como a descrição do inferno por Dante em *A divina comédia* ou mesmo em uma peça teatral retratando a corrupção do homem. Em última instância, portanto, a fealdade na arte, não da arte, auxilia o movimento essencial da transcendência, pois nos coloca diante do *déficit* ontológico e estético do pecado e postula a necessidade do retorno da alma para Deus. Assim, retomando a distinção acima, há beleza tanto na Estética do Sublime quanto na Estética do Feio.

A Estética Teológica da Transcendência, ao postular a relação entre beleza e verdade na obra de arte, depara-se com um problema fundamental. Qual o lugar do imaginativo, do criativo e do fantástico nesta estética da verdade? É claro que o estatuto de verdade na obra de arte não deve ser pensado no mesmo sentido da verdade científica, filosófica ou teológica. A obra de arte não deixa de ser verdadeira por dar asas à imaginação e se utilizar do inusitado e do fantástico. É neste sentido, por exemplo, que consideramos verdadeiras as fábulas de Esopo ou La Fontaine ainda que elas nos apresentem animais falantes. A própria Bíblia nos dá uma amostra dessa relação entre verdade e fantasia. O texto sagrado, que possui a auto reivindicação da verdade, se utiliza da metáfora, da personificação, dos antropomorfismos e da fábula. Um exemplo célebre disso, encontramos nas parábolas de Cristo, verdadeiros modelos de imaginação artística. Na parábola, por meio de um arranjo literário, a verdade é comunicada com o auxílio da fantasia,



daquilo que não é literalmente verdadeiro, mas possui um valor de verdade, de verdade artística, espiritual e existencial.

A tríade verdade-bondade-beleza, como notamos, tem sido rejeitada na atualidade, mesmo por pensadores conservadores, a exemplo de Roger Scruton. De fato, o pensador inglês considera um equívoco colocarmos a beleza na categoria da verdade e da bondade. Para ele as pessoas se rendem à beleza de um mito sem se preocuparem se ele é verdadeiro (verdade), assim como um homem se rende à beleza de uma mulher sem se preocupar com o seu caráter duvidoso (bondade). O argumento de Scruton é falho em dois pontos importantes. Em primeiro lugar, ele não reconhece que a verdade da arte, no caso, a verdade do mito, é de uma natureza distinta da verdade científica ou filosófica. Além disso, ele confunde moral, imoral e amoral. O homem que aceita uma bela mulher de caráter duvidoso é imoral, não amoral. A sua decisão, neste sentido, ainda está inserida no âmbito da moralidade. O imoral não é a negação da ética, apenas uma distorção. Assim, quando alguém se deleita em uma arte pornográfica, que faz apologia à violência ou vilipendia objetos sagrados, seu deleite ou prazer não é amoral, apenas imoral. Embora Scruton ressalte que a unidade entre beleza, verdade e bondade acarretaria problemas teológicos, conforme notamos acima, essa concepção se insere tranquilamente em uma teologia que leva a sério as categorias de *Imago Dei* e Queda. Pela doutrina da *Imago Dei*, o homem foi criado com ideias de bondade, verdade e beleza, igualmente. A Queda, entretanto, representou um sério comprometimento dessas ideias originárias. O comprometimento foi amplo, atingindo a razão, os sentidos e a vontade. Neste mundo, o homem pode atribuir beleza aquilo que não é belo como pode omitir a beleza daquilo que é verdadeiramente belo; pode, ainda, deleitar-se em um objeto artístico detestável do mesmo jeito que pode mostrar-se insensível a uma arte sublime.



A manutenção da unidade entre beleza, verdade e bondade é fundamental para que ressaltemos um último aspecto da Estetra, o sentido. Certamente, o que levou os pensadores antigos e medievais a sustentarem a unidade entre belo, verdadeiro e bom foi a percepção de que estes elementos ajudam a compor o sentido da natureza tanto finita quanto infinita. Beleza, verdade e bondade são atributos da Divindade e que, em alguma medida, ele imprimiu em toda a sua criação. Portanto, não haveria nenhum inconveniente no fato dessas qualidades estarem harmonizadas. Entendemos que o papel da arte não é simplesmente a manifestação aleatória da beleza. De modo específico, o artista não deve ter como preocupação única a criação de objetos artísticos. Também é sua tarefa comunicar sentido através da sua arte. Este sentido, aponta inicialmente para um nível existencial específico, mas, em último estágio, para um sentido ontológico mais amplo.

É claro que no contexto estético, não estamos falando de sentido em sua acepção racional, pois isto seria reduzir a arte à razão. Trata-se de uma intuição fundamental através da qual temos vislumbres de nossa condição no mundo. O sentido, portanto, está intimamente ligado à transcendência. Mas uma arte que possibilita uma autêntica transcendência deve ser capaz de ser admirada (beleza), expressar adequadamente o mundo (verdade) e estar permeada por valores elevados (bondade). Não perceber esse nível mais profundo da obra de arte é banalizá-la e não está muito distante daqueles que a reduzem a seu valor mercadológico e consumível. Essa necessidade, ressaltamos, não fere uma das características mais fundamentais da produção artística, que é ser objeto de contemplação e admiração. De fato, a exigência do sentido facilita esse aspecto. As coisas são melhores apreciadas quando possuem sentido para nós, seja um sentido mais imediato, seja um sentido ulterior e transcendente. Na esfera da finitude, não existe nada, absolutamente nada, que possa



ser legitimamente considerado um fim em si mesmo. Isso vale para valores morais, conceitos epistemológicos, mas vale também para objetos estéticos. O autor do salmo 96 expressou de modo exemplar a unidade entre beleza, santidade e verdade na adoração a Deus. “Adorai o Senhor na beleza de sua santidade”, ele afirma. Mais à frente ressalta que Deus julgará os povos de acordo com sua verdade. Portanto, beleza, bondade e verdade estão em Deus e não há inconveniente no fato de a criatura captar vislumbres disso em sua arte.

3 - IDOLATRIA, ABERRAÇÃO E BANALIZAÇÃO COMO DISTORÇÕES ESTÉTICAS

*“Mas se Deus é as flores e as árvores
E os montes e sol e o luar,
Então acredito nele,
Então acredito nele a toda a hora,
E a minha vida é toda uma oração e uma missa,
E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos”*

(CAEIRO, Alberto. **O guardador de rebanhos**).

Ao postular a existência de uma harmonia entre beleza verdade, bondade e sentido, a estética teológica da transcendência precisa estabelecer critérios que permitam julgar o valor e legitimidade das obras de arte. De fato, quando a unidade for mantida, os objetos artísticos expressarão o sentido, favorecendo movimentos autênticos de transcendência. A quebra da unidade, não obstante, leva à negação desesperada do transcendente ou a movimentos inautênticos de transcendência. Neste caso, não teremos obras de arte no sentido proposto pela Estética Teológica da Transcendência. Teremos, de fato, distorções estéticas. Consideraremos três dessas distorções, hora denominadas Idolatria, Aberração e Banalização. Antes, porém, de considerarmos estas distorções, faremos uma distinção entre duas formas de imaginação, aqui denominadas Imaginação Simbólica e Imaginação Diabólica. Os termos são aqui empregados em seu sentido etimológico. Na língua grega, os verbos *symbolleîn* e *diaballeîn* significam, res-



pectivamente, lançar junto e lançar separado. A primeira se refere ao processo imaginativo-criativo que estabelece, na obra de arte, a junção entre beleza, verdade e bondade, a segunda, promove a desagregação, a ruptura entre estes aspectos. A fim de evitarmos a acusação de que a Estética elimina o processo imaginativo-criativo, ressaltamos que ela descarta apenas a Imaginação Diabólica, mas coloca em seu lugar a Imaginação Simbólica. As três distorções que analisaremos na sequência são caracterizadas por processos desagregadores, o que significa que neles está presente a Imaginação Diabólica

Começamos pela Idolatria. Esta distorção ocorre quando o objeto artístico se torna um fim em si mesmo, quando ele nos impede de percebermos a beleza, a verdade e a bondade para além do objeto ou na natureza que ele representa. Como já destacamos, qualquer coisa, na esfera da finitude que se torna um fim em si mesma, torna-se um ídolo, um falso deus. Esta categoria, ressaltamos, não será empregada aqui em sentido exclusivamente religioso, mas também existencial. O ídolo é aquilo que o homem, equivocadamente, emprega para dar sentido à sua vida. De modo geral, no âmbito da estética, a idolatria é o resultado de uma arte que, guiada pela Imaginação Diabólica, deixou de lado a sua relação com a verdade. Em uma perspectiva teológica, é comum associarmos a idolatria à escultura, mas a verdade é que qualquer manifestação artística pode ser um instrumento de idolatria. Por um lado, a própria beleza, com seu poder de cativar, parece representar um convite natural à sacralização, ao culto. Razão pela qual aqueles que possuem belezas incomuns são adorados e se adoram a si mesmos. Não é à toa que, desde os antigos mitos, o narcisismo esteve associado à beleza. Nunca é demais lembrar a história de Lúcifer que teve na idolatria à beleza uma das causas de sua Queda. Além disso, o artista é um criador, um criador de objetos esteticamente belos. Assim, ele possui uma inclinação natural para ser admirado, para ser cultuado, e o objeto artístico, sua criação, é o meio através



do qual esta reverência lhe é prestada. Orientar toda a nossa vida a partir de um objeto artístico é, em última instância, uma forma de cultuar o seu criador. É neste sentido, que pessoas cultuam cantores, atores, pintores, poetas e artistas em geral a partir de suas produções artísticas.

Outro exemplo muito comum de idolatria estética ocorre quando a obra de arte serve para promover a colocação da natureza como o último e soberano valor. A expressão religiosa disso é o panteísmo, onde a natureza se confunde com a própria divindade. De fato, qualquer objeto que a arte eleva à categoria de valor supremo ou verdade última torna-se um ídolo, conforme podemos observar nos versos de Alberto Caeiro epigrafados na abertura desse tópico. Neste caso, a exemplo do que ocorre em alguns representantes do romantismo, a arte não é apenas uma exaltação e idealização da natureza. É uma negação explícita de um valor que transcende à própria natureza. Obviamente, uma pintura pode exaltar a natureza sem se tornar idólatra, assim como uma música pode cantar as sublimidades do mundo de modo legítimo, desde que esses elementos não sejam colocados como possuindo valores intrínsecos, tornando-se obstáculos a busca do sentido último.

Consideremos um segundo exemplo de distorção estética, a Aberração. Denominamos aberrante a arte na qual a Imaginação Diabólica opera uma ruptura entre a beleza das produções artísticas e a bondade. Neste sentido, a arte se torna uma expressão da corrupção do gosto e uma exaltação de valores danosos à vida em sociedade e violam a dignidade mais profunda do homem. A Aberração, de certo modo, ainda pode ser considerada uma arte, já que conserva um elemento fundamental da engenhosidade artística, a criatividade ou capacidade de inovação. Mas, definitivamente, não é uma boa arte. Ninguém, por exemplo, negaria que falta criatividade à literatura obscena do Marquês de Sade ou a comédia corrosiva do grupo Porta dos fundos. Estes, entretanto, na



perspectiva da Estética Teológica da Transcendência, são exemplos claros de Aberração estética.

Recentemente, no Brasil, ocorreram dois exemplos célebres de Aberração estética. A primeira delas é a encenação *La Bête* (A Besta) realizada em 2017 no Museu de Arte de São Paulo pelo coreógrafo brasileiro Wagner Schwartz. Nesta performance, o autor realiza várias expressões corporais completamente despido diante do público que pode interagir tocando o corpo do coreógrafo. Em um dos momentos da apresentação, uma criança de aproximadamente 4 anos, aparentemente orientada por um adulto é levada a tocar o corpo de Schwartz. A título de curiosidade, o uso do corpo em performances supostamente artísticas não é novidade, como percebemos no exemplo do russo Petr Plavensky, célebre por realizar experimentos artísticos envolvendo nudez e automutilação. Em 2013, por exemplo, em uma performance denominada *Fixação*, ele sentou-se completamente despido na Praça Vermelha em Moscou e, com um martelo, pregou os testículos nos paralelepípedos e ficou imóvel por mais de uma hora, sob uma temperatura de 10 graus.

Outro exemplo, dessa distorção é o caso da exposição *Queermuseu – Cartografias da diferença na arte brasileira* promovida pelo Banco Santander. A amostra faz claras alusões à pedofilia, a zoofilia e à profanação religiosa explícita. Um dos objetos mais aberrantes é uma pintura de autoria de Adriana Varejão na qual apresenta dois homens mantendo relações sexuais com uma cabra. Outro ainda mais chocante apresenta um recipiente com representações de hóstias. O elemento da comunhão cristã está identificado com termos obscenos como: vagina, vulva, sexo, ânus, transcrito de forma vulgar, é claro.

Exemplos como a coreografia *La Bête* e a exposição do *Queermuseu*, ainda que sejam considerados manifestações artísticas por alguns, são, na verdade aberrações estéticas. Nelas, a Imaginação Diabólica instaurou uma ruptura entre



beleza e moralidade. Obviamente, há ainda certa criatividade nestes experimentos, mas eles são a expressão do mau gosto, do gratuito, da profanação e da perversão. São distorções artísticas que dão voz à degradação moral e espiritual de nosso tempo.

Consideremos um último exemplo de distorção estética, a Banalização. Idolatria e Aberração, como vimos, representam, respectivamente, as rupturas entre beleza e verdade e entre beleza e bondade. A Banalização, por sua vez, caracteriza a arte marcada pela ruptura entre beleza e sentido, ou quando este sentido expressa algo absolutamente trivial. A Imaginação Diabólica, como nas distorções anteriores, está presente, mas neste caso, o processo criativo-imaginativo se apresenta de modo paupérrimo e em contradição com a própria beleza. Tal é o exemplo daquela que é considerada por muitos críticos de artes uma das mais importantes obras artísticas do século XX, *A Fonte* de Marcel Duchamp. A obra trata-se de um mictório com as iniciais R. Mutt, pseudônimo do autor. O curioso é que o próprio Duchamp ironizou a popularidade de sua obra: “Joguei na cara de todos uma estante com um mictório, e agora sua perfeição estética é admirada”. Apesar disso, uma réplica desse objeto foi vendida em um leilão em 1999 por uma quantia nada modesta de 1,7 milhão de dólares. Sinal de que a Banalização tem promovido o declínio da arte. Exemplos ainda mais recentes de banalização podem ser mencionados, como as pinturas abstratas de Cy Twombly. A título de exemplo, em uma de suas pinturas mais conhecidas, *Sem título*, Twobly desenha em um quadro riscos aleatórios semelhantes a rabiscos de uma criança. No quesito Banalização, provavelmente, poucos superarão o experimento excêntrico realizado por Piero Manzoni denominado *Cocô de artista* de 1961. O artista italiano mandou confeccionar 90 latas e em cada uma depositou 30 gramas de suas próprias fezes. Em seguida, Manzoni enviou essas latas para várias coleções de arte ao redor do mundo e recebeu inúmeros prêmios em reconhecimento de sua suposta genialidade artística. Para se ter uma ideia,



em 2017, uma única lata foi vendida pela bagatela de 124 mil euros em um leilão promovido pela Sotheby's.

Percebe-se que uma arte marcada pela ruptura entre beleza, verdade, bondade e sentido perde-se em sua finalidade de expressar o mundo, promove a corrupção do gosto e torna a genialidade artística um exercício trivial e absurdo. Em última instância, estas concepções destroem a própria beleza e as produções artísticas são a expressão doentia de um fanatismo insano. A Imaginação Diabólica, com seu caráter desagregador, sob o nome de arte, produz Idolatria, Aberração e Banalização estéticas.

NOTA FINAL

“Nossa capacidade para criar segundo ele e segundo o que ele criou, pode consistir somente na criação imaginária da arte. Assim nós, à nossa maneira, podemos imitar o trabalho manual de Deus. Nós criamos um tipo de cosmos em nosso monumento Arquitetônico; embelezamos formas da natureza na Escultura; em nossa Pintura reproduzimos a vida, animada por linhas e cores; transfundimos as esferas místicas em nossa Música e em nossa Poesia. E tudo isto porque a beleza não é o produto de nossa própria fantasia, nem de nossa percepção subjetiva, mas tem uma existência objetiva, sendo ela mesma a expressão de uma perfeição Divina”.

(KUYPER, Abraham. **Calvinismo**).

Em seu clássico *A arte não precisa de justificativas* Hans Rookmaaker tece uma severa crítica à ideia de utilização das artes em geral como um método evangelístico. Para ele, isso representa um comprometimento do artista e uma prostituição da arte. Devemos considerar um elemento plausível na crítica do pensador reformado holandês. De fato, os objetos artísticos não devem ser reduzidos a uma espécie de pregação aos descrentes, pelo simples fato de a natureza da arte ser bastante distinta de um discurso, de uma pregação. A pregação cativa os homens por meio do convencimento e pela força retórica, a arte cativa-os por



meio do deslumbramento estético e da estimulação dos sentidos. Por outro lado, isso não pode retirar da arte, qualquer que seja, o seu caráter proclamativo e testemunhal. Neste sentido, embora a arte não possa ser reduzida a um método evangelístico, ela evangeliza, de algum modo.

Com base no que afirmamos acima, propomos a utilização do conceito de arte doxológica em substituição da noção de arte evangelística. No primeiro aspecto, a arte não perde a sua essência, que consiste em nos levar à contemplação por meio do encontro com a Beleza. Por outro lado, ela conserva o seu caráter testemunhal e proclamador. Não podemos nos esquecer que a exaltação da beleza é sempre, em última instância, um anúncio das verdades infinitas, um desenho sensível das ideias eternas, um ato de evangelização, portanto. De modo breve, a arte evangeliza sem precisar ser reduzida a um método evangelísticos. Como bem ressalta Rookmaaker, não podemos conceber, por exemplos, que o Messias de Handel ou A negação de São Pedro de Rembrandt tenham sido construídas unicamente com o propósito de evangelizar os incrédulos. Por outro lado, justamente porque são verdadeiras obras de arte, elas continuam a expressar a beleza imortal, permitindo o acesso dos sentidos no banquete sublime da verdade. Em seu caráter doxológico, elas continuam a evangelizar

A tarefa doxológica pode ser realizada tanto direta quanto indiretamente. Respectivamente, quando ela retrata a beleza da relação com Deus ou a real beleza da existência humana. Em uma perspectiva teológica, em última instância, uma representação autêntica do mundo confere glória ao Criador. No final das contas, a arte precisa sim de uma justificativa. Ela precisa ser sempre orientada para o seu fundamento último, sob pena de perder o seu sentido e valor. A arte não existe para que os objetos artísticos sejam admirados em si mesmos ou para que o artista seja cultuado por seus dotes extraordinários. Ela existe para glorificar



a Deus, a partir de uma orquestra sinfônica em que se apresentam a beleza, a verdade e a bondade, auxiliando na composição do sentido.

REFERÊNCIAS:

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2016.

BURKE, Edmund. **Investigação filosófica sobre a origem das nossas ideias de sublime e de beleza**. São Paulo: Edipro: 2016.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

CALVINO. **As institutas da religião cristã**. São José dos Campos: Fiel, 2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

LEWIS, C. S. **O grande Divórcio**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2020.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo**: viver na Era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ROOKMAAKER. **A arte não precisa de justificativa**. Viçosa: Ultimato, 2010.

_____. **Filosofia e estética**. Brasília: Monergismo, 2020.

ROSENKRANZ, Karl. **Estética de lo feo**. Madrid: Julio Ollero Editor, 1992.

SCRUTON, Roger. **A alma do mundo**: a experiência do sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos. São Paulo: Record, 2017.

_____. **Beleza**. Lisboa: Guerra e Paz. 2009.



SWINBURNE, Richard. **Deus existe?** Brasília: Monergismo, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios.** Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. **Suma Teológica.** 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço:

VON BALTHASAR, Ulrich. **Gloria: uma estética teológica** (Vol. 1). Milão: Jaca Book, 2012.

WEIL, Simone. **Espera de Deus.** Petrópolis: 2019.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray.** São Paulo: Penquin, 2012.



