

COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA



VOLUME 9 Nº 2 MAR / 2024.2

ISSN 2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

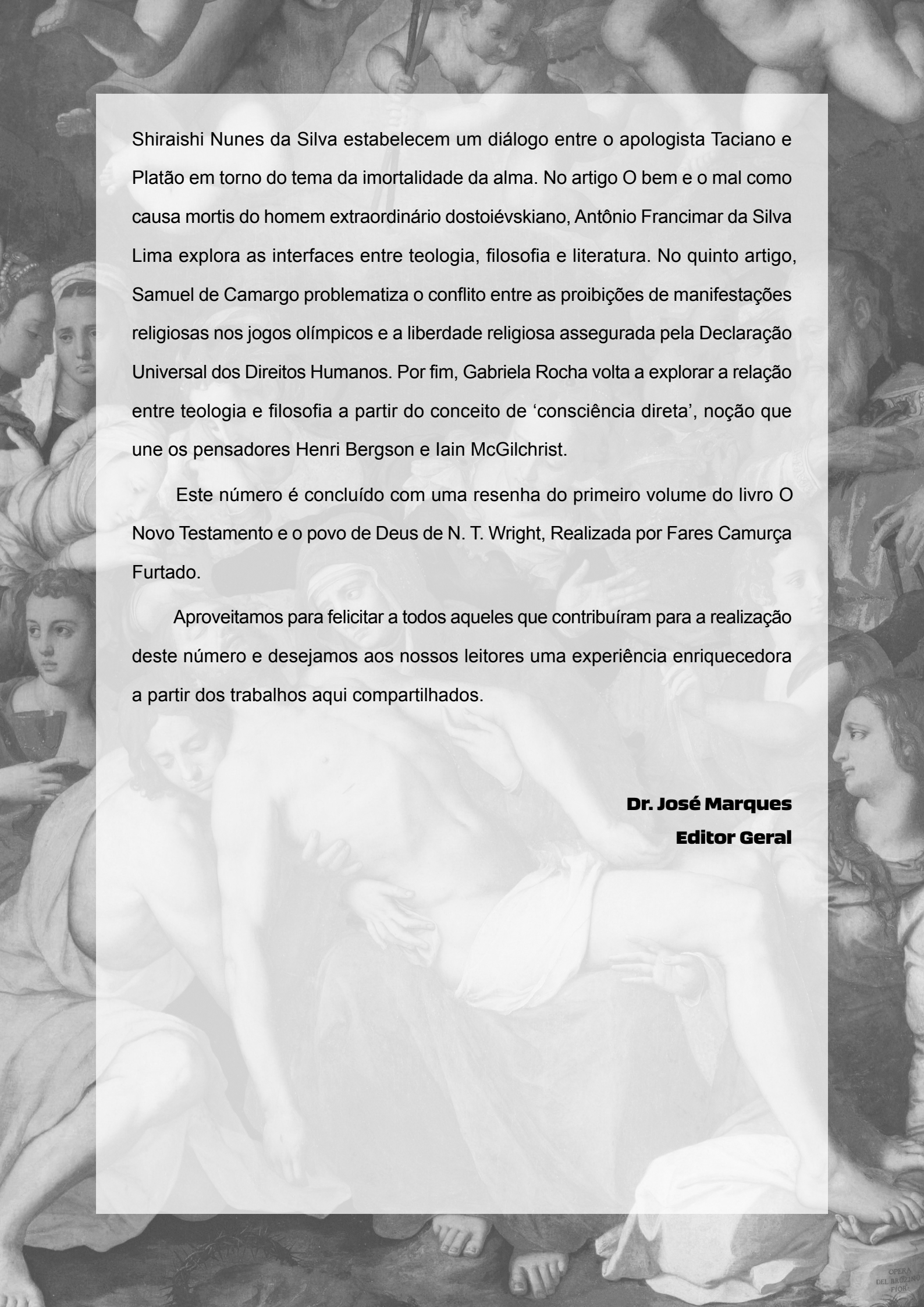
VOLUME 9, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2025 - ISSN 2448 2722

EDITORIAL

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2>

Com imensa alegria, apresentamos à comunidade acadêmica e ao público em geral 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) e 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 presente edição, apresentamos artigos de temáticas variadas. No texto de abertura, Elaine Pinheiro N. de Macedo e Francisco Santos Lima investigam como a experiência espiritual se apresenta como mecanismo de fomento da qualidade de vida frente ao envelhecimento dos indivíduos. Na sequência, Matheus Rodrigues de Brito confronta os principais métodos interpretativos e sua relevância para a leitura bíblica. Emmanuel Roberto L. de Athayde e Giorgio

The background of the page is a grayscale reproduction of Michelangelo's famous fresco, "The Creation of Adam". It depicts Adam lying on a rock, reaching out towards God who is reclining on a bench, surrounded by other figures. The central text is overlaid on a semi-transparent white rectangular area.

Shiraishi Nunes da Silva estabelecem um diálogo entre o apologista Taciano e Platão em torno do tema da imortalidade da alma. No artigo O bem e o mal como causa mortis do homem extraordinário dostoiévskiano, Antônio Francimar da Silva Lima explora as interfaces entre teologia, filosofia e literatura. No quinto artigo, Samuel de Camargo problematiza o conflito entre as proibições de manifestações religiosas nos jogos olímpicos e a liberdade religiosa assegurada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. Por fim, Gabriela Rocha volta a explorar a relação entre teologia e filosofia a partir do conceito de 'consciência direta', noção que une os pensadores Henri Bergson e Iain McGilchrist.

Este número é concluído com uma resenha do primeiro volume do livro O Novo Testamento e o povo de Deus de N. T. Wright, Realizada por Fares Camurça Furtado.

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
Bel. Romeu Sátiro
Ms. José Alves Mendes
Ms. Kelly Freire Teles Costa

Capa e designer: Romeu Sátiro
Editoração: José da Cruz Lopes Marques
Revisão final: Gleidson Dejair de Oliveira

Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia.
239 V. 09, Nº 02, março de 2025; Crato – CE.
C714 Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.
Ed. Online ISSN:2448-2722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

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

SUBMETIDO EM: 21/01/2025 ACEITO EM: 25/01/2024 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A PESSOA IDOSA FECUNDADA PELA EXPERIÊNCIA DO ESPÍRITO SANTO COMO VIA DE VIDA E ABUNDÂNCIA

**The elderly person made fruitful by the experience
of the holy spirit as a way to life and abundance**

Elaine Pinheiro Neves de Macedo¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2692185013117545>

Francisco Santos Lima²

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1583096699505952>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2.200>

RESUMO: O envelhecimento inescapável impacta cotidianamente os indivíduos. Investigou-se a experiência espiritual, à luz do Espírito Santo, como via de enfrentamento por idosos consta da literatura cristã: Escrituras e Carta apostólica *Salvifici doloris*, Carta aos Anciãos e Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*. Observou-se a relevância da vivência da espiritualidade por indivíduos idosos, interferindo positivamente quanto à capacidade de resiliência, à busca por sentido para o sofrimento enfrentado, e à aceitação dos impactos do envelhecimento e finitude. Concluiu-se que há relação entre a espiritualidade e a qualidade de vida, sendo possível encontrar significado e sentido, e a sensação de paz.

Palavras-chave: Pessoa idosa; espiritualidade; Espírito Santo; cuidado em saúde.

ABSTRACT: Inescapable aging impacts individuals on a daily basis. We investigated how the spiritual experience in the light of the Holy Spirit as a way of coping for the elderly can be found in Christian literature: the Scriptures and the Apostolic Letter *Salvifici doloris*, the Letter to the Elders and the Encyclical Letter *Dominum et vivificantem*. The relevance of the experience of spirituality by elderly individuals was observed, positively interfering with the capacity for resilience, the search for meaning in the suffering faced, and the acceptance of the impacts of ageing and finitude. It was concluded that there is a relationship between spirituality and quality of life, and that it is possible to find meaning and sense of peace.

Keywords: Elderly people; spirituality; Holy Spirit; health care.

1 Vínculo na Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. elainemacedo@utfpr.edu.br

2 Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. franciscosantoslima05@gmail.com



1 INTRODUÇÃO

A pessoa idosa é um tema amplamente discutido, debatido, refletido, investigado e estudado nos últimos anos. Trata-se de um tema pertinente, basilar, necessário e fundamental na seara do aprofundamento. É o caso deste artigo que objetiva aprofundar a reflexão sobre como a pessoa idosa pode beneficiar-se da espiritualidade/religiosidade para lidar com seus enfrentamentos, especificamente, ser fecundada pela experiência do Espírito Santo, como via de vida e abundância, .

Ao lançar um olhar sobre a população mundial, observa-se que vem passando por um processo de envelhecimento acelerado enquanto um fenômeno social. Do ponto de vista histórico-social, o envelhecimento populacional “é um fenômeno mundial que iniciou primeiro nos países desenvolvidos, em razão da diminuição da mortalidade, dos avanços na área da medicina, [...] prevenção e do avanço da tecnologia (Peretti; Sturba, 2014, p. 346).

Atualmente, a maioria dos países do mundo tem experimentado uma elevação no número e na proporção de pessoas idosas em sua população; “está envelhecendo mais rapidamente do que no passado, mas na América Latina e no Caribe essa transição demográfica está ocorrendo de forma ainda mais acelerada” (Opas, 2020, *on-line*, n.p).

Entre outros motivos, o aumento da longevidade populacional está relacionado, sobretudo, às transformações sociais, econômicas e de saúde, tais como: a redução da mortalidade infantil; uma nova compreensão do conceito de longevidade; políticas públicas e sociais voltadas para as pessoas idosas; a melhoria no acesso à Educação; e, o avanço na igualdade de gêneros. Ademais, houve avanços nas tecnologias associadas à Medicina, as condições de saneamento, moradia e alimentação se modificaram, as novas configurações e oportunidades



no mercado de trabalho, contribuíram para a maior longevidade da população (Romero; Maia, 2023). Sob essa base, apresentam-se a seguir alguns pontos relevantes sobre o tema proposto.

2 O PROCESSO DE ENVELHECIMENTO

A população brasileira está envelhecendo, o que traz diversos desafios para toda a sociedade. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, a população brasileira era de 190.732.694 habitantes (IBGE, 2010) e, pouco mais de uma década depois, o último Censo registrou 203.062.512 habitantes (IBGE, 2022). No que se refere a indivíduos idosos, a pirâmide modificou-se. Estima-se que em 2025 o país ocupará o 6º lugar no *ranking* de maior população idosa do planeta (Escorsim, 2021, p. 437).

Essa mudança no processo de envelhecimento extrapola a condição de mero ciclo biológico condicionado no tempo, passando a ser entendido como fenômeno humano de descarte social. As relações antagônicas das classes sociais, entre ricos e pobres, atingem de forma diferente as pessoas idosas. Silvana Maria Escorsim (2021, p. 430) aborda que esse processo é “multifacetado por expressões sociais e múltiplas significações culturais construídas na sociedade”. Isso se traduz no jeito de ser, na maneira de viver e no modo com o qual se vive e se envelhece. A autora afirma que dependendo das condições econômico-sociais, “o significado social sobre o processo de envelhecimento humano assume diferentes concepções em se tratando de contextos sócio-históricos e políticos, em sociedades determinadas, como o caso brasileiro” (Escorsim, 2021, p. 433).

As diferentes concepções aninham-se às expressões sociais presentes na sociedade moderna (Escorsim, 2021). Sobre esse aspecto, de acordo com Cerqueira Filho (1982, p. 13), “a questão social tem sua origem no curso da constituição e desenvolvimento da sociedade capitalista”, ou seja, advém do conjunto



de problemas políticos, econômicos e sociais que a formação da classe operária e sua entrada na cena política desencadearam”.

Nota-se que o envelhecimento é um processo complexo relacionado a diversos fatores sociais, tais como, as condições de vida, as desigualdades sociais e situações de pobreza, portanto, não ocorre de forma homogênea. O contexto histórico, político e econômico também o influencia, sobretudo, no Brasil, onde:

em particular para a classe trabalhadora, cujo vigor é subtraído desde a mais tenra juventude para o provimento da vida, muitas vezes, de modo precarizado e desprotegido perante as políticas sociais, haja vista a quantidade de trabalhadores na condição de informalidade no Brasil. A classe trabalhadora tem sua força de trabalho expropriada e explorada frente às condições de produção e reprodução social, tendo como principal substrato o seu tempo de vida (Escorsim, 2021, p. 432).

No tocante ao aspecto social, as reflexões de Escorsim (2021) encontram respaldo nas interrogações que habitam e engajam pessoalmente o Papa Francisco na sua relação com as pessoas, seu testemunho exemplar de fraternidade especialmente para com as pobres e idosas. Francisco demonstra proximidade, amor e afeição com o mundo, com a vida dos/as idosos/as, com a humanidade, com as mulheres, com os povos tradicionais, com os dramas da imigração e o calvário da miséria, entre outros. Sua humildade nos gestos e no decanto de palavras simples, expressa o essencial da proximidade com os vulneráveis, como “fraternidade aberta, que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita” (Francisco, 2020, n. 1).

Em uma de suas reflexões sobre as pessoas idosas, o Bispo de Roma demonstra preocupação para o descarte sócio-mundial, unido “ao desprezo pela velhice vista como fragilidade, degradação ou deficiência” (Francisco, 2022a, p. 2). Sublinha em sua reflexão que o envelhecimento:



é uma das questões mais urgentes que a família humana é chamada a enfrentar atualmente. Não se trata apenas de uma mudança quantitativa; o que está em jogo é a unidade das idades da vida: ou seja, o verdadeiro ponto de referência para a compreensão e a apreciação da vida humana na sua totalidade (Francisco, 2022a, p. 1-2).

Ao denunciar o descarte mundial das pessoas idosas, mostrando que partes da humanidade parecem sacrificáveis em benefício de uma seleção que favorece a um setor humano que recebe o privilégio de ser considerado de viver sem limites, o Pontífice repete uma pronúncia anterior em 2016: “no fundo, ‘as pessoas já não são vistas como um valor primário a respeitar e tutelar, especialmente se são pobres ou deficientes, se “ainda não servem’ [...] ou “já não servem” (como os idosos). Tornamo-nos insensíveis [...]” (Francisco, 2020, p. 5).

Francisco (2020, p. 6) enfatiza que o “envelhecimento da população, juntamente com o abandono dos idosos numa dolorosa solidão, exprimem implicitamente que tudo acaba conosco, que só contam os nossos interesses individuais”. O Papa reafirma suas próprias palavras, proferidas em 2014, o “objeto de descarte não são apenas os alimentos ou os bens supérfluos, mas muitas vezes os próprios seres humanos” (Francisco, 2020, p. 6). Ante a esse ambivalente descarte social dos/as idosos/as, Francisco (2022b, p. 2) conclama:

a sociedade como um todo deve apressar-se a cuidar dos seus idosos – são o tesouro! – cada vez mais numerosos, e com frequência também mais abandonados. Quando ouvimos dizer que os idosos são despojados da própria autonomia, da sua segurança, até das suas casas, compreendemos que a ambivalência da sociedade atual em relação aos idosos não é um problema de emergências ocasionais, mas um traço da cultura do descarte que envenena o mundo em que vivemos.

Esse cenário, apontado por Escorsim (2021) e por Francisco (2020, 2022a, 2022b), traz reflexões e preocupações sobre a perspectiva de diversas demandas que se apresentam durante o envelhecimento, dentre elas a dimensão espiritual, no que tange ao cultivo da espiritualidade para o enfrentamento das mudanças.





A pessoa idosa depara-se com mudanças e/ou transformações significativas, passa por um processo de ajuste no decorrer da vida, o que exige que se adapte de forma diferente a vários estados de ânimo.

Nessa etapa da vida é normal que haja conflitos e questionamentos sobre o sentido da vida, especialmente, a complexidade da finitude. Nesse contexto, observa-se mais intensamente a busca pela espiritualidade/religiosidade por parte da pessoa idosa (Zenevicz; Moriguichi; Madureira, 2012), sendo que há maior envolvimento das práticas religiosas e a busca de sentido por meio da espiritualidade (Santos *et al.*, 2022). Também, nos cuidados de saúde, atualmente tem-se começado a dar maior importância à espiritualidade/religiosidade, sobretudo no que diz respeito à compreensão da forma como interferem no nível da saúde.

De um lado, pode-se inferir que grande parte da população idosa apresenta limitações físicas e convive cotidianamente com as doenças crônicas postas pela idade. De outro lado, sentimentos como desesperança, angústia e perda do sentido da vida são comuns diante das situações complexas da faixa etária avançada, sobremaneira, vazios existenciais:

muitos idosos chegam a essa etapa da vida sentindo-se vazios, sugados, murchos, enrugando pele, mente e coração. Sabe aquela vontade de não fazer nada, olhar parado, respiração cortada por soluços vindos do fundo do coração, parecendo triste, amargurado, sem saber exatamente o motivo? Essa sensação é denominada vazio existencial, ou seja, estamos vivos, temos tudo, mas impera um sentimento de incompletude (Posser, 2021, p. 14).

É, pois, dentro desse contexto que, a dimensão espiritual passa a ser uma forma de autocuidado com a pessoa idosa. Praagh (1999, cap. XV), em sua obra “Em Busca da Espiritualidade”, diz que a espiritualidade da pessoa idosa é uma forma de possuir “os tesouros espirituais necessários para ter uma vida produtiva, plena e feliz”. Continuando o exposto, Praagh (1999, cap. XV) diz ainda que a espiritualidade ajuda a pessoa idosa “a alcançar um estado de consciência mais

elevado”. Aqui, é claro, não se trata de uma espiritualidade desencarnada da vida, verticalizada, de cima para baixo, mas uma espiritualidade inserida na realidade. À esteira de Praagh, Meinrad Dufner e Anselm Grün (2014, p. 15) asseveram que a “espiritualidade possui uma função positiva, porque desperta em nós a vida. Só passa a ser doentia quando os ideais perdem a ligação com a nossa realidade”. Ela ajuda, e muito, na saúde da pessoa idosa.

Em se tratando de cuidado em saúde da pessoa idosa, Matos e colaboradores (2019) discorrem que há poucos profissionais que realizam o cuidado espiritual, o que colabora para o não atendimento da demanda da pessoa idosa quanto às necessidades espirituais. Diante desse contexto, o estudo se propõe em focar no envolvimento que a pessoa idosa busca para lidar e enfrentar os desafios do envelhecimento à luz do Espírito Santo segundo a tradição cristã, a presença que Deus possa trazer consolo e esperança, possibilitando assim uma vida em abundância, mesmo que seja breve devido a doenças.

3 A ESPIRITUALIDADE DA PESSOA IDOSA NA PERSPECTIVA MULTIDIMENSIONAL

A reflexão sobre a pessoa idosa não se fixa apenas em um ser social, cujo enfoque de vida é fundamentado na eficiência pessoal, social, psicológica, demográfica, dentro de uma etapa do desenvolvimento humano sobre a própria velhice. Neste processo diferentes dimensões, fisio-biológica, psicológica e sociocultural que interagem, confluem e influenciam-se entre si, numa perspectiva de multidimensionalidade do envelhecimento. Sublinha-se, portanto, a necessidade de se ter em consideração modos individuais de ser, de estar e envelhecer num objetivo de alcançar um envelhecimento bem-sucedido e com qualidade de vida. Aqui, apresenta-se a atenção à profundidade da pessoa idosa, como ela experimenta e vivencia, desde seu interior, fiando o tecido do cotidiano.



Nesse intento, não é somente legítimo, mas também do mais elevado interesse compreender a unidade indissociável da pessoa idosa, a partir do cultivo da espiritualidade. A espiritualidade designa a interioridade mais profunda, é o cerne, impulsiona ao crescimento espiritual, ao aprofundamento da sua relação com o sagrado e fortalece os laços fraternos com demais pessoas. É nesse contexto que se deve colocar a questão da espiritualidade. Afinal, esta “é uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano” (Boff, 2006, p. 9).

O interesse do Papa Francisco pelas pessoas idosas traz importantes elementos para o desenvolvimento da espiritualidade como capacidade autotranscedente. Segundo Francisco (2022c, p. 2), é necessário um envelhecimento dotado de sentidos espirituais vivos e capazes de reconhecer os sinais de Deus; a anestesia dos sentidos espirituais é ruim:

hoje, mais do que nunca, precisamos disto: temos necessidade de uma velhice dotada de sentidos espirituais vivos e capaz de reconhecer os sinais de Deus, ou seja, o Sinal de Deus, que é Jesus. Um sinal que sempre nos põe em crise: Jesus põe-nos em crise porque é ‘sinal de contradição’ (Lc 2, 34) – mas que nos enche de alegria. Porque a crise não nos traz necessariamente tristeza, não: estar em crise, prestando serviço ao Senhor, muitas vezes dá-nos paz e alegria.

Francisco, na esteira do que foi dito, argumenta que o itinerário espiritual da pessoa idosa ganha novos contornos no deixar-se encontrar pelo Espírito Santo, que ilumina os sentidos, acende uma luz. Afirmo, ainda, que “o Espírito é capaz de o fazer: aguçar os sentidos da alma, apesar dos limites e das feridas dos sentidos do corpo” (Francisco, 2022c, p.1). Para a tradição cristã, toda pessoa é habitada pelo Espírito Santo, a espiritualidade da pessoa idosa molda-se, redefine-se e ressignifica-se no cotidiano (Francisco, 2022c).



4 A RICA DIVERSIDADE DA ESPIRITUALIDADE/RELIGIOSIDADE

A espiritualidade/religiosidade tem se revelado importante estratégia de enfrentamento para lidar com os eventos da vida, sendo a fé religiosa frequentemente apontada como uma relevante fonte de resiliência, com um papel vital no apoio às pessoas que vivenciam uma crise (Margaça; Rodrigues, 2019). Para tanto, torna-se, pertinente definir os conceitos de espiritualidade e de religiosidade:

espiritualidade – no singular, é uma palavra derivada do termo ‘espírito’. Do latim *spiritus*, significa ‘sopro’ ou ‘sopro de vida’, relaciona-se com ‘alma’, com energia vital. Está, pois, referida à parte humana imaterial, à potência de vida que se desenvolve e se expressa ao longo da existência humana (Esperandio, 2020, p. 9).

Já a religiosidade está relacionada a “práticas religiosas compartilhadas publicamente em instituições do gênero” (Henning-Geronasso; Moré, 2015, p. 712). Allport e Ross (1967) relatam que a religiosidade é classificada em dois tipos: a intrínseca e a extrínseca. Na religiosidade intrínseca, o indivíduo procura viver em conformidade com os princípios doutrinários em que acredita, esforçando-se para internalizá-los; já a religiosidade extrínseca é caracterizada como meio para atingir outros fins, como, por exemplo, *status* ou segurança (Allport; Ross, 1967). Retomando a espiritualidade, ela está relacionada a práticas intrínsecas e particulares do indivíduo, não necessariamente compartilhadas coletivamente em ambientes religiosos.

Alguns estudos têm demonstrado que a espiritualidade/religiosidade exerce grande impacto sobre a saúde física do ser humano, sendo considerada como possível fator de prevenção ao desenvolvimento de diversas doenças, e ainda, ajudando-o a ter suas esperanças renovadas, o que contribui para o bem-estar (Guimarães; Avezum, 2007; Brandão *et al.*, 2019; Santos *et al.*, 2021). Outros



estudos, como o de Perez-Garcia (2016), Arriera e colaboradores (2017) e Evangelista e colaboradores (2019) discorrem que muitos(as) pacientes, na iminência da terminalidade da vida, relataram a presença mais intensa de Deus em suas vidas. Além disso, desejavam perdoar e serem perdoados(as). Por vezes, a doença ainda é vista como castigo divino e para tantos o perdão liberta do castigo e diminui o sofrimento que as pessoas estão vivenciando. Essa visão ainda perpassa por muitas pessoas. Conforme João Paulo II (1986, p. 29), no âmbito humano “a misericórdia inclui a dor e a compaixão pelas misérias do próximo. Em Deus, o Espírito que é Amor faz com que a consideração do pecado humano se traduza em novas dádivas do amor salvífico”.

Os estudos também apontam que sentiam falta de ir à igreja e, como os pacientes de tradição cristã se encontravam impedidos, procuravam outros modos de atender a essa necessidade, seja assistindo programas religiosos na televisão, seja recebendo visitas de líderes religiosos (Arriera *et al.*, 2017). Nesse cenário, é possível depreender que a pessoa idosa, em inúmeras situações, quando lida com a doença, em especial com doença avançada, considera a assistência espiritual uma prioridade e quando as suas necessidades espirituais são atendidas, apresenta melhores resultados em saúde e qualidade de vida (Balboni *et al.*, 2007).

Dentro dos aspectos essenciais do Cristianismo há a experiência religiosa. Esta é sempre pessoal e relacional. Segundo Oliveira (2020, p. 313) é:

condicionada ao indivíduo na sua forma de ser e situada em um contexto histórico e cultural, numa vivência relacional com o mundo, com o outro e com o grupo familiar, comunitário, político, etc. Se dá numa dimensão individual, dos projetos de vida, dos desejos e frustrações, amparando e direcionando os homens diante da constatação de sua finitude e da necessidade de crescimento em todas as suas dimensões, desde a biológica, intelectual, material e transcendente, um ser em constante busca.



Como discorre Miranda (2004, p. 172), “a vida do cristão é essencialmente 'espiritual', a saber, conduzida pelo Espírito”. E afirma que a “nossa salvação depende totalmente da ação do Espírito em nós”. Nesse sentido, parte-se da premissa que a vida da pessoa idosa se desenvolve a partir do contexto em que está inserida. Ao lançar um olhar para dentro das paredes da estrutura humana da pessoa idosa, se procura captar a essência específica, que se desvela em cada uma que, denota um ser espiritual, fecundado pelo Espírito Santo e segundo o cristianismo, numa experiência cotidiana. Aqui, a espiritualidade e a vida da pessoa idosa convergem e se encontram entrelaçadas.

5 A PESSOA IDOSA FECUNDADA E PERMEADA PELO ESPÍRITO SANTO

A pessoa idosa busca por estratégias de enfrentamento (*coping*) para melhor lidar com as adversidades, os desafios postos pela idade e pela doença. Tais estratégias podem estar e ser reconhecidas como permeadas pela ação do Espírito Santo. A passagem bíblica evoca que “o Deus da esperança vos cumule de alegria e de paz na fé, a fim de que transbordeis de esperança pelo poder do Espírito Santo” (Rm 15.13), e aponta para um direcionamento que, por vezes, suaviza os contornos dos acontecimentos, amenizando assim os contratempos, tribulações presentes na vida de pessoas idosas.

Isto porque, o Espírito Santo introduz a pessoa idosa na:

própria vida de Deus, vida de filhos verdadeiros, uma relação de intimidade, liberdade e confiança no amor e na misericórdia de Deus, que tem como efeito também um olhar novo para os outros, próximos e distantes, vistos sempre como irmãos e irmãs em Jesus, que devem ser respeitados e amados (Bento XVI; Francisco, 2019, p. 35).

Segundo o Cristianismo, o Espírito Santo ensina a ver a realidade com os olhos de Cristo, a viver e a compreender a vida como ele o fez. Por essa razão, o Espírito Santo é a fonte inesgotável da vida de Deus em cada ser humano que



nele crê. Enfim, a fonte original e fundamental da espiritualidade cristã é o Espírito Santo. Nesse sentido, segundo a tradição cristã, o Espírito Santo age mesmo que a pessoa não tenha consciência plena, ou seja – a pessoa nem sempre sente.

Na Encíclica *Dominum et vivificantem*, João Paulo II (1986, n. 58) ensina que a pessoa, no seu interior, “sob a influência do Espírito Santo, [...] amadurece e fortalece-se. Graças à comunicação divina, o espírito humano que ‘conhece os segredos do homem’ encontra-se com o ‘Espírito que perscruta as profundezas do próprio Deus’”. Ou seja, é Deus quem se relaciona com o ser humano e o acolhe. Por conseguinte, é pelo dom da graça do Espírito Santo que o ser humano pode se abrir para se tornar um novo ser. A Graça de Deus não se impõe, ela propõe e o ser humano responde livremente. E esse novo, o torna com sentido e significado para bem viver.

João Paulo II, na Carta aos Anciãos (2006, n. 2), reflete que “se a existência de cada um de nós é tão limitada e frágil, conforta-nos o pensamento que, graças à alma espiritual, sobrevivemos à morte”. A fé oferece esperança “e a esperança não engana” (Rm 5.5). Sendo assim, a pessoa idosa imersa em fragilidades pode encontrar na Palavra de Deus, movida pelo Espírito Santo, uma grande condição amorosa. Como aponta João Paulo II (2006, n. 17), “apesar das limitações devidas à idade, conservo o gosto pela vida. Agradeço ao Senhor. É bonito poder gastar-se até o fim pela causa do Reino de Deus”.

A Carta Apostólica *Salvifici doloris* trata do sentido cristão do sofrimento humano, evidencia que o sofrimento perpassa pela vida de todo ser humano. Não foi diferente para Cristo, que “encaminha-se para o próprio sofrimento, consciente da força salvífica deste, e vai obediente ao Pai e, acima de tudo, unido ao pai naquele mesmo amor com o qual ele amou o mundo e o homem no mundo”. Sendo assim, a pessoa idosa fecundada pela experiência do Espírito Santo, ao descobrir pela fé espiritual/religiosa o sofrimento de Cristo, descobre nele também



seus próprios sofrimentos e “reencontra-os mediante a fé, enriquecidos de um novo conteúdo e com um novo significado”. Nesse contexto, o sentido da vida manifesta-se concomitantemente com a obra de Deus, que é o dom supremo do Espírito Santo. E é então que a pessoa idosa encontra no sofrimento e desafios da vida, a paz interior e a alegria espiritual (João Paulo II, 2016, n. 16, 20, 23).

Portanto, a serenidade que apresenta na idade avançada se traduz também em esperança, que transcorre numa sociedade dominada pela pressa e pelo sedentarismo. Essa agitação se dá muito mais para faixas etárias específicas, especialmente as que estão na vida ativa laboral, na fase jovem e adulta. A pessoa idosa, pode-se dizer, estar em outras circunstâncias, vive na fase da simplicidade e contemplação. Os valores se alteram, ou seja, muito do que era considerado fundamental deixa de ser, e outras dimensões, que antes não tinha tanto valor, passam a ter um valor imensurável.

A pessoa idosa passa a valorizar os aspectos afetivos e religiosos, ambos estão imbricados no amor de Deus. A Bíblia traz que:

[...] o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome!, vos ensinará todas as coisas e vos fará recordar tudo o que eu vos disse. Eu vos deixo a paz, eu vos dou a minha paz. Não vo-la dou como o mundo a dá. Que o vosso coração cesse de se perturbar e de temer (Jo 14.26-27).

Nesse sentido, a Escritura chama a olhar para Deus como o ponto de chegada sempre, para onde deve se dirigir o ser humano. Em tempos de envelhecimento, esta orientação se torna ainda mais fundamental, sobretudo frente a eventos estressores, tais como, as doenças, a solidão, o isolamento, o abandono, as perdas e o sofrimento.

O apóstolo Paulo mostra que o fruto do Espírito “amor, alegria, paz, paciência, bondade, benevolência, fé, doçura, domínio de si” (Gl 5.22-23). Para a pessoa idosa tais elementos correspondem a experiências de bem-estar, conforto e qua-



lidade de vida. Além disso, proporcionam paz, significado e sentido da vida, em face daquilo que vivencia, do declínio físico, cognitivo e social que acompanha seu envelhecimento (Neri *et al.*, 2013).

Para melhor explicar a ação do Espírito Santo na pessoa idosa, João Paulo II (1986, n. 59), sobre o Espírito Santo na vida da igreja e do mundo, relata que o mesmo em sua missão realiza o fortalecimento dos aspectos interiores do ser humano. O dom incessantemente oferecido ao ser humano no Espírito Santo, assume uma dimensão mais expressiva, e animada por Ele, a Igreja coloca-se a serviço, coopera para dar a vida, o sentido de existência, contribuindo na relação com Deus.

Desse modo, a pessoa idosa, fecundada pela ação do Espírito Santo, conecta-se pela experiência do amor vivenciado, em sua busca da plenitude espiritual e religiosa, utilizando-se desta vivência/experiência como enfrentamento para as condições adversas postas pela idade como por exemplo as doenças. Nesse sentido, no que refere a pessoa humana, o Espírito Santo não apenas o fecunda, “mas age nele configurando-o cada vez com Cristo e dando-lhe coragem” (De Fiores; Goffi, 1989, p. 660). Fecundada pelo Espírito Santo, a pessoa “adquire característica específica e eficácia singular” (Paulo VI, 1964, n. 35). Deste modo, o Espírito Santo possibilita nesta reflexão, a pessoa idosa a consciência cada vez mais clara de sua importância no mundo.

Nota-se ainda na Encíclica *Dominum et vivificantem*, que João Paulo II (1986, n. 61), cita a passagem de Mateus 28.20 para referir à extraordinária missão que o Espírito Santo realiza continuamente na Igreja e por meio dela no mundo, atualizando a “vinda de Cristo”. Como ele disse: “E eis que eu estou convosco”, e “estou todos os dias, até ao fim do mundo”. Em suma, o Espírito Santo - Deus amor - realiza sua presença na missão da Igreja e na pessoa idosa, promove a esperança, a dignidade, a paz. Para idosos/as certamente, o convite



é abrir-se ao Espírito Santo, sua ação faz vislumbrar como na passagem bíblica: “e nós todos que, de rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor, somos transfigurados nesta mesma imagem, com uma glória sempre maior, pelo Senhor, que é Espírito ” (2 Co 3,18).

Por essa razão, urge que a pessoa idosa, numa espiritualidade enraizada, deixe-se ser fecundada pelo Espírito Santo — uma espiritualidade ancorada no Espírito Santo e enraizada no cotidiano prepara-a para os desafios diários. Sob esse ângulo espiritual, a pessoa idosa ressignifica sua existência, afina a interioridade, alinha a vida aos valores e aninha o coração numa vida que se faz dom. A espiritualidade lhe confere um modo muito singular de relacionar-se consigo e com as demais, e assim, a espiritualidade deixa transparecer em suas atitudes aquilo que de mais profundo habita o cerne de sua interioridade, o Espírito Santo.

Habitada pelo silencioso sussurro da voz do Espírito, toda a realidade interior da pessoa idosa fica abençoada: os sentimentos contraditórios, os dinamismos opostos, os avessos do avesso, os antagonismos existenciais, os pensamentos divergentes, se harmonizam, se interrelacionam. Ao acolher a ação do Espírito Santo, na pessoa idosa ressoa de forma profunda sua presença, tornando-se um hino existencial incessante, e pode proclamar, como Maria no encontro com sua prima Isabel: “minha alma exalta o Senhor e meu espírito se encheu de júbilo por causa de Deus, meu Salvador [...] porque o Todo-poderoso fez por mim grandes coisas: santo é o seu Nome” (Lc 1.46-47, 49).

Entende-se, seguindo essa linha de reflexão, que o tempo do envelhecimento humano fecundado pelo Espírito Santo, é um tempo de graças que ajuda a sentir a grande alegria de crer, de reavivar a percepção da amplitude de horizontes que a espiritualidade descerra na sua unidade existencial e integridade de vida. Molhada pelo Espírito Santo, a pessoa idosa abre-se à uma nova configuração existencial, pela sabedoria e amadurece espiritualmente. O salmista canta esta



fecundidade do Espírito como ainda mais vigorosa na pessoa idosa, “o justo brota como a palmeira, expande-se como cedro do Líbano [...]. Mesmo idoso continua a dar fruto, permanece cheio de seiva e de verdor proclamando a retidão do Senhor [...]” (Sl 92.13, 15-16).

Em suma, quanto mais for dedicada ao aprofundamento espiritual, a pessoa tanto mais se humaniza e é humanizante e ética. Dá-se a passagem de um ser humano fragmentado a um ser integrado e integrador, e a passagem de um desenraizamento da espiritualidade a um enraizamento existencial-espiritual. Redescobre-se, assim, novos caminhos que levam à interioridade: o próprio espaço interior torna-se um lugar novo de experiência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática central deste texto levou a uma discussão em torno da espiritualidade da pessoa idosa. Frente à discussão empreendida, percebe-se que é possível à pessoa idosa expressar suas necessidades em todas as dimensões do seu ser, seu lugar no mundo, aquilo com que se ocupa, suas relações e conexões espirituais.

Sendo que o aspecto espiritual possui uma importância que se traduz em sentido de vida, significado e propósito, desenvolvendo conexão interior, sentimentos altruístas, capacidade de resiliência, transcendência e esperança. Ao dar novo sentido à vida, é possível que a pessoa idosa possa aceitar melhor o processo de vida e morte. Sob esse conteúdo, em cada pessoa idosa, fecundada pelo Espírito Santo, “além da idade, da raça, do sexo, da saúde e da cultura, vibra o dinamismo interpessoal que espera tornar-se palavra e amor; palavra e amor comunicados e partilhados” (Leone; Privitera; Cunha, 2001, p. 844).

Conclui-se que a pessoa idosa na esfera espiritual, ao aprofundar sua relação com o Espírito Santo para fazer um *coping* espiritual/religioso, pode sentir-se



amparada no sentido de encontrar forças internas, espirituais para otimizar a qualidade de vida, bem-estar e a sensação de paz, servindo como um caminho integrador no cuidado em saúde.

REFERÊNCIAS

- ALLPORT, G.; ROSS, M. Personal religious orientation and prejudice. **Journal of Personality and Social Psychology**, Washington, v. 5, p. 432-443, 1967. DOI: <https://doi.org/10.1037/h0021212>.
- ARRIERA, I. C. O.; THOFERHN, M. B.; SCHAEFER, O. M.; FONSECA, A.; KANTORSKI, L. P.; CARDOSO, D. H. O sentido do cuidado espiritual na integralidade da atenção em cuidados paliativos. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, Porto Alegre, v. 38, n. 3, p. e58737, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/19831447.2017.03.58737>.
- BALBONI, A.; VANDERWERKER, C.; BLOCK, D.; PAULK, E.; LATHAN, S.; PETEET, R. Religiousness and spiritual support among advanced cancer patients and associations with end-of-life treatment preferences and quality of life. **Journal of Clinical Oncology**, Alexandria, v. 25, n. 8, p. 555-60, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1200/JCO.2006.07.9046>.
- BENTO XVI; FRANCISCO. **A profissão da fé**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019. 144 p.
- BÍBLIA. **Bíblia de Tradução Ecumênica**. TEB. São Paulo: Loyola, 1999. 2480 p.
- BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação!** Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- BRANDÃO, B. M. G. M.; ANGELIM, R. C. M.; MARQUES, S. C.; OLIVEIRA, R. C.; ABRÃO, F. M. S. Living with HIV: coping strategies of seropositive older adults. **Revista Escola Enfermagem – USP**, São Paulo, n. 54, p.e 03576, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1980-220X2018027603576>.
- CERQUEIRA FILHO, G. **A “questão social” no Brasil: crítica do discurso político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. 229 p.



DE FIORES, S.; GOFFI, T. (Org.). **Dicionário de espiritualidade**. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1989. 1205 p.

DUFNER, M.; GRÜN, A. **Espiritualidade a partir de si mesmo**. Trad. Herbert de Gier e Carlos Almeida. Ed. 11. Petrópolis: Vozes, 2014. 127 p.

ESCORSIM, S. M. O envelhecimento no Brasil: aspectos sociais, políticos e demográficos em análise. **Revista de Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 142, p. 427-446, set./dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-6628.258>.

ESPERANDIO, M. R. G. Espiritualidade e saúde: a emergência de um campo de pesquisa interdisciplinar. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 7-10, mai./ago. 2020 DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i2a1>.

EVANGELISTA, C. B.; LOPES, M. E.; COSTA, S. F. G.; ABRÃO, F.M. S.; BATISTA, P. S. S.; OLIVEIRA, R. C. Espiritualidade no cuidar de pacientes em cuidados paliativos: Um estudo com enfermeiros. **Revista Escola Anna Nery**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 176-82, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5935/1414-8145.20160023>.

FRANCISCO. **Carta encíclica *Fratelli tutti***: sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano, 03 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf. Acesso em: 14 abr. 2024.

FRANCISCO. **Catequese sobre a velhice 1**: a graça do tempo e a aliança das idades da vida. Audiência Geral. Sala Paulo VI. Vaticano, 23 fev. 2022a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2022/documents/20220223-udienza-generale.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2024.

FRANCISCO. **Catequese sobre a velhice 5**: a fidelidade à visita de Deus para as próximas gerações. Audiência Geral, Sala Paulo VI. Vaticano, 30 mar. 2022c. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2022/documents/20220330-udienza-generale.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.

FRANCISCO. **Catequese sobre a velhice 12**: "não me abandones quando meu vigor se extingue!" (Sal 71,9). Audiência Geral, Sala Paulo VI. Vaticano, 01 jun. 2022b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2022/documents/20220601-udienza-generale.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.





GUIMARÃES, H. P.; AVEZUM, Á. O impacto da espiritualidade na saúde física. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 34, suppl.1, p. 88-94, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700012>.

HENNING-GERONASSO, M. C.; MORE, C. L. O. C. Influência da religiosidade/espiritualidade no contexto psicoterapêutico. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 35, n. 3, jul./set. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703000942014>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. **Censo demográfico 2010**. Panorama. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9662-censo-demografico-2010/>. Acesso em: 03 out. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. **Censo demográfico 2022**. Panorama. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 03 out. 2023.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica *Dominum et vivificantem***: sobre o espírito santo na vida da igreja e do mundo. Vaticano, 18 mai. 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.pdf. Acesso em: 22 set. 2023.

JOÃO PAULO II. **Carta aos anciãos**. Vaticano, 1 out. 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_01101999_elderly.pdf. Acesso em: 22 set. 2023.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica *Salvifici doloris***: o sentido cristão do sofrimento humano. Vaticano, 11 fev. 1984. Vaticano, 11 fev. 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.pdf. Acesso em: 22 set. 2023.

LEONE, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. (Coord.). **Dicionário de bioética**. Trad. A. Maia da Rocha. Vila Nova de Gaia: Perpétuo Socorro Aparecida: Santuário, 2001. 1162 p.

MARGAÇA, C; RODRIGUES, D. Espiritualidade e resiliência na adultez e velhice: uma revisão. **Fractal, Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 150-157, mai./ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i2/5690>.

MATOS, T. D. S.; MENEGUIN, S.; FERREIRA, M. L. S.; MIOT, H. A. Qualidade de vida e coping religioso-espiritual em pacientes sob cuidados paliativos

oncológicos. **Revista Latino- Americana de Enfermagem**, Ribeirão Preto, n. 25, p. e2910, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/1518-8345.1857.2910>.

MIRANDA, M. F. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004. 240 p.

NERI, A. L.; BORIM F. S. A.; RIBERIRO, L. H. M.; RABELO, D. F.; MELO, D. M.; PINTO, J. M. O que os/as idosos/as entendem por velhice saudável e por ser feliz na velhice? In: NERI, A. L. (Org.). **Fragilidade e qualidade de vida na velhice**. Campinas: Alínea, 2013. 394 p.

OLIVEIRA, D. M. Pneumatologia como característica do ser cristão: a contribuição do pentecostalismo ao conjunto do cristianismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 52, n. 2, p. 311-334, mai./ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n2p311/2020>.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. OPAS. **Década do Envelhecimento Saudável nas Américas (2021-2030)**. dez. 2020. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/decada-do-envelhecimento-saudavel-nas-americas-2021-2030>. Acesso em: 17 jan. 2025.

PAULO VI. Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a igreja. Vaticano, 16 nov. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 14 abr. 2024.

PEREZ-GARCIA, E. Enfermería y necesidades espirituales en el paciente con enfermedad en etapa terminal. **Enfermería: Cuidados Humanizados**, Montevideo, v. 5, n. 2, p. 41-45, dic. 2016. Disponível em: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-66062016000200006&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 03 out. 2023.

PERETTI, C.; STURBA, R. A compreensão da realidade social dos/as idosos/as à luz da fenomenologia social de Alfred Schutz. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 345-354, jul./dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.18224/cam.v12i2.3544>.

ROMERO, D.; MAIA, L. A epidemiologia do envelhecimento. Novos paradigmas? In: NORONHA, J. C.; CASTRO, L.; GADELHA, P. (Orgs.). **Doenças crônicas e longevidade**: desafios para o futuro. Rio de Janeiro: Edições Livres; Fundação Oswaldo Cruz, 2023. 337 p.



POSSER, L. **Idosos e espiritualidade**: o despertar para uma vida saudável, longa e plena. Nova Petrópolis: Luz da Serra, 2021. 142 p.

SANTOS, G. M. R.; GOMES, A. S.; NUNES, M. G. S.; SILVA, G. L.; BARBOSA, A. O. Influência da espiritualidade na qualidade de vida de idosos hemodialíticos. **Revista de Enfermagem - UFPE**, Recife, v. 15, n. 2, p. e 244752, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5205/1981-8963.2021.244752>.

SANTOS, L. B.; MENEZES, T. M. O.; FREITAS, R. A.; SALES, M. G. S.; OLIVEIRA, A. L. B.; NUNES, A. M. P. B. Cuidado à dimensão espiritual prestado por cuidadores em instituição de longa permanência para idosos. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 75, n. 1, p. e20200402, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2020-0402>.

PRAAGH, J. V. **Em busca da espiritualidade**. Trad. Maria Claudia Coelho e Pedro Luiz Vasques Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 1999. 240 p.

ZENEVICZ, L. T.; MORIGUICHI, Y.; MADUREIRA, V. F. O vivenciar da espiritualidade nas alegrias e tristezas experienciadas no processo de envelhecimento e atitudes tomadas frente a elas. **Revista Brasileira De Ciências Do Envelhecimento Humano**, Passo Fundo, v. 9, n. 1, p. 98-108, jul. 2012. DOI: <https://doi.org/10.5335/rbceh.2012.1963>.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2025 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 17/12/2024 ACEITO EM: 23/01/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

QUAIS OS PRINCIPAIS MÉTODOS INTERPRETATIVOS E SUA RELEVÂNCIA À LEITURA BÍBLICA? PANORAMA E CONVERGÊNCIA DAS ABORDAGENS HISTÓRICA, LITERÁRIA E TEOLÓGICA EXEMPLIFICADAS EM 2 JOÃO

What are the main interpretative methods and their relevance to biblical reading? Overview and convergence of the Historical, Literary and Theological approaches exemplified in 2 John

Matheus Rodrigues de Brito¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9803008729462576>

doi DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v9i2.197>

RESUMO: Quais são os principais métodos interpretativos e sua relevância à leitura bíblica? O objetivo deste artigo é elencar as principais abordagens de interpretação que podem responder à pergunta central, sendo elas: a histórica, a literária e a teológica. Neste texto, são brevemente destacados os aspectos gerais sobre cada abordagem, sua história, proponentes importantes e como realizam o ato da leitura interpretativa da Bíblia. O texto bíblico de 2 João é utilizado como exemplo da aplicação de cada contexto interpretativo. A conclusão ressalta a importância de uma leitura multifacetada, que considera os contextos histórico, literário e teológico em consonância.

Palavras-chave: Interpretação bíblica; Métodos interpretativos; Teologia Bíblica; 2 João.

ABSTRACT: What are the main interpretative methods and are they relevant to biblical reading? The aim of this article is to list the main approaches to interpretation that can answer the central question: historical, literary and theological. In this text, we briefly highlight the general aspects of each approach, its history, important proponents and how it accomplishes the act of interpreting the Bible. The biblical text of 2 John is used as an example of the application of each interpretive context. The conclusion emphasizes the importance of a multifaceted reading, which considers the historical, literary and theological contexts accordingly.

Keywords: Biblical interpretation; Interpretive methods; Biblical theology; 2 John.

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdades Batista do Paraná – FABAPAR. E-mail para contato: matheus.r.brito@hotmail.com



1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história, a Bíblia tem passado por diferentes interpretações; até do mesmo texto bíblico se podem extrair diversas percepções. Então, quais seriam os principais métodos interpretativos e sua relevância à leitura bíblica? Neste artigo, o objetivo se destina a apresentar de modo sucinto os principais métodos interpretativos que têm sido utilizados ao longo da história, seja em um passado mais distante ou contemporâneo. As principais abordagens são: histórica, literária e teológica; e o propósito é a tentativa de responder em o que exatamente consiste cada uma delas. O leitor da Bíblia pode ficar confuso diante da variedade de métodos interpretativos, sendo assim, se torna relevante destacar alguns aspectos gerais das principais abordagens.

Para que a pergunta central seja respondida, a pesquisa se situará sobre estes três contextos interpretativos. O modo que será respondido é tratando em cada seção resumidamente sobre os contextos interpretativos. A estrutura se dividirá em quatro seções, a primeira destacará a abordagem histórica, a segunda a literária e a terceira a teológica, além disso, cada seção traz uma lógica interna, explicando as abordagens de modo crescente, desde sua origem a como realiza a interpretação da Bíblia. A última seção, tem como objetivo realizar a convergência entre os três contextos interpretativos e exemplificar a utilização destes em um texto bíblico.

Em síntese, observará a abordagem histórica, literária e teológica, visualizando a partir da sua origem quais os principais proponentes e justamente o que seria ler um texto bíblico a partir de cada abordagem. A fim de tornar mais lúcida a aplicabilidade destas abordagens, após discorrer sobre elas de maneira teórica, o último tópico apresentará uma interpretação bíblica do texto de 2 João por meio de cada viés citado, resultando na proposta de um possível equilíbrio das três



perspectivas e as contribuições que podem resultar a combinação dos meios interpretativos.

2 PANORAMA DO CONTEXTO INTERPRETATIVO HISTÓRICO

Uma das maneiras de se interpretar foi observando o texto bíblico historicamente. Nos círculos acadêmicos, alguns eruditos estabeleceram maneiras de interpretar a Bíblia, e esse viés elencado busca descobrir o ambiente histórico por trás do texto. Em linhas gerais, o objetivo desse método é relacionar aspectos do texto com sua gênese, sobre um olhar fundamentalmente diacrônico². As duas preocupações básicas são: reconstruir os eventos do mundo por trás do texto e analisar os estágios de formação do texto bíblico.³ Vale ressaltar que a crítica histórica e pesquisas nesta área, bem como os autores mencionados posteriormente, analisam predominantemente o Antigo Testamento, ainda assim, a abordagem histórica é utilizada, visível e útil no Novo Testamento, como será destacado na última seção.

O contexto interpretativo histórico, “[...] tem sido definido como um método exegético. É um método usado na análise diacrônica da Bíblia” (Schmitt, 2019, p. 326). Alguns pesquisadores têm atribuído o desenvolvimento desse método à Reforma Protestante, na qual de modo embrionário, a centralidade atribuída à Bíblia e à maneira de ler criticamente o texto desencadearia no modelo histórico-crítico. Também, não se pode descartar a influência do pensamento iluminista que conduziu ao pensamento mais racional e teve seus ecos no estudo histórico e crítico da Bíblia (Schmitt, 2019, p. 327, 330). Ou seja, pode-se dizer que a

2 Por exemplo, olha-se para a história do povo de Israel no Antigo Testamento e qual foi a compreensão deles a respeito de Deus de modo progressivo (diacrônico). Para uma explicação mais extensa, recomenda-se a obra de: LOPES, Augustus Nicodemus. A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação. 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. p. 189-194.

3 Para uma explanação de modo detalhado acerca do método histórico-crítico, consultar a obra de BRAY, Gerald. História da interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2017. Seu texto apresenta todo esse método, de seu início a um período recente, as páginas 221-269 descrevem bem o que é tratado resumidamente nesta pesquisa.



abordagem histórica foi uma “[...] herdeira legítima do iluminismo e da modernidade em seus pressupostos científicos e visão de mundo” (Nogueira, 2019, p. 299).

A proposta inicial interpretativa, a partir da influência citada, consistia em elaborar um método pelo qual fosse possível interpretar o texto se isentando de possíveis pressupostos e utilizando a razão e a ciência moderna como ferramentas para o empreendimento, por conseguinte, o alvo se consolidava em alcançar o sentido histórico verdadeiro de um texto. Possivelmente se originou no fim do séc. 17 (Lopes, 2013, p. 189).

Outro pontapé para a consolidação da abordagem histórica é a palestra de J. P. Gabler em 1787, o qual apresentou uma ideia de possível separação entre as disciplinas de dogmática e teologia bíblica, e muitas vezes é mencionado como o pai da teologia bíblica (Smith, 2001, p. 29). A tentativa consistiu em distinguir a interpretação somente teológica do Antigo Testamento e a percepção dogmática da igreja, realocando-a como uma tarefa puramente histórica. Desse modo, os acadêmicos se consideravam os historiadores responsáveis nessa tarefa reconstitutiva do texto bíblico em seu contexto histórico. Uma consequência não favorável é a rejeição de qualquer sentido normativo da Bíblia (Brueggemann, 2014, p. 37).

A tarefa da reconstrução histórica e a rejeição do sentido normativo, produziu algumas dificuldades. Para Brueggemann (2014, p. 38, 41), não possui apenas um aspecto negativo, afinal “[...] os ganhos da crítica histórica são imensos, e nenhum leitor informado pode proceder sem prestar atenção aos mesmos”. No entanto, malefícios surgiram com esse método, em que “[...] a Bíblia era entendida quase que exclusivamente como uma série de desenvolvimentos religiosos, cada um dos quais era completamente contido em seu próprio contexto cultural; cada um dos quais foi testado por ‘uma razão universal’”.



A percepção anteriormente citada não difere da concepção de Lopes (2013, p. 194-195), o qual entende que o método trouxe benefícios e malefícios: “Muito embora o método histórico-crítico tenha avançado em alguns aspectos do nosso conhecimento de como a Bíblia foi feita, seus pressupostos acabaram por tirar o sobrenatural da Bíblia”. Em seu ponto de vista, a leitura crítica histórica (isto é, o método crítico-histórico, que distingue-se da investigação do contexto histórico, a qual busca-se observar o que ocorria no momento em que o texto foi escrito e não a aplicação do método em si) conduz o leitor a deixar as Escrituras como palavra de Deus de lado, ao passo que conduz à um olhar apenas de um testemunho de fé do povo de Israel e a igreja em seu início, não se encontra a Deus na leitura bíblica, mas a fé desses antigos.

3 PANORAMA DO CONTEXTO INTERPRETATIVO LITERÁRIO

Outra maneira de se ler a Bíblia é a abordagem literária, que analisa o texto em si mesmo e na forma em que chegou ao leitor. Após o avanço e apropriação da crítica histórica, na década de 1970, a abordagem literária do texto bíblico ganhou um grande número de adeptos e foi se estabelecendo com o passar do tempo (Lima, 2015, p. 155). Embora a ênfase do método interpretativo literário teve sua guinada por volta de 1970, um autor de renome e pioneiro da crítica literária moderna, chamado Erich Auerbach (1892-1957), já havia publicado sua clássica obra intitulada *Mimesis* em 1947⁴. Outro nome de grande influência é Robert Alter e sua contribuição à crítica literária com suas obras (Bray, 2017, p. 471).

Antecedentes a estes autores que influenciaram a propagação da interpretação literária, a linguística como ciência moderna teve grande contribuição para

4 O capítulo um de sua obra exemplifica bem a sua análise literária de um texto bíblico, neste trecho, o autor relaciona aspectos literários da clássica obra Odisseia com Gênesis 22. Consultar AUERBACH, Erich. A Cicatriz de Ulisses. In: AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.



os estudos literários, como exemplo, podem ser citados os desenvolvimentos na teoria literária fora do campo de estudos bíblicos, em 1920 por I. A. Richards e T. S. Eliot (Bray, 2017, p. 471). Ambos serviram como inspiração à chamada crítica narrativa ou nova crítica literária, destacando-se nos Estados Unidos na década de 1940, ainda produzindo algum impacto na hermenêutica bíblica atual (Lopes, 2013, p. 228). Portanto, teve um “[...] efeito, parece que se chegou a um ponto de transição na história da crítica, pois a Bíblia, sob um novo aspecto, reocupou a cultura literária” (Alter, 1997, p. 13).

A lacuna do que propriamente consiste a análise literária do texto bíblico ainda deve ser suprida. A compreensão de ler a Bíblia como literatura varia de autor para autor e os pressupostos que cada um utiliza, por exemplo: se a Bíblia é considerada como um livro sagrado e inerrante ou não, os resultados e as análises serão diferentes. Ainda assim, os pontos de contato podem ser observados, a consonância é em analisar o texto bíblico percebendo o seu “[...] papel finamente modulado a cada momento, quase sempre determinante na escolha exata de palavras e detalhes, no ritmo da narração, nos pequenos movimentos do diálogo e em toda uma teia de relações que se ramificam pelo texto” (Alter, 2007, p. 15). Portanto, é justamente o ato de verificar as questões literárias, não apenas o que é relatado, mas também a forma como algo é expressado, seja em variados gêneros literários, narrativa, poesia, profecia, etc. (Ryken, 2023, p. 20-21).⁵

Ler a Bíblia como literatura, para um crítico que não a tem como palavra de Deus, pode ser uma abordagem que “[...] deve estar de acordo com as teorias literárias contemporâneas e deixar de lado o tradicional *status* religioso que

5 Leland Ryken, apresenta em sua obra uma introdução aos gêneros e tipos literários contidos na Bíblia, entende e apresenta a importância de observar o texto bíblico de maneira convergente nos aspectos históricos, literários e teológicos, ainda assim, aborda sua ideia principal, demonstrando a análise literária em alguns textos, considerando-os palavra de Deus. Consultar RYKEN, Leland. Uma introdução literária à Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2023.



declara ser a Bíblia um livro distinto de todos os demais, um livro sagrado” (Lima, 2015, p. 154). Ainda assim, cabe uma leitura que aprecie os gêneros e todo aspecto literário do texto sem que se torne excludente “[...] a inspiração divina do texto bíblico. Mas, conforme já assinalado, se as narrativas desses autores são inspiradas por Deus, então elas também são mensagens proféticas da parte de Deus” (Waltke, 2015, p. 112).

O interesse da crítica literária é a Bíblia em seu estado final, a formação do texto da maneira que está e não a tentativa de reconstrução dele. Desta forma, houve o distanciamento da busca ao aspecto histórico. Além disso, vale destacar que a abordagem literária ocupou maior interesse com certos tipos de usos literários com uma ampla utilização ao longo do texto bíblico. A narrativa por exemplo, considerando que grande parte da Bíblia é uma história narrativa, o aspecto literário é em como essa história é contada em sua forma final. Há uma mudança de compreensão na narrativa caso se entenda se é verídica ou não, por exemplo, E. Auerbach e C. S. Lewis adotaram a percepção de uma narrativa realista, porque era real em sua veracidade, diferente de R. Alter que assemelha a narrativa a uma ficção (Bray, 2017, p. 489-491).

Neste ponto, percebe-se a importância de prestar a devida atenção ao ramo literário narrativo, pois é o ato em que se lê a Escritura na “perspectiva do narrador [...] porque os acontecimentos e personagens da Bíblia chegaram até nós apenas conforme os autores inspirados os apresentam. Vemos e ouvimos apenas por intermédio dos olhos e ouvidos do narrador” (Waltke, 2015, p. 121). Mas esta abordagem não apenas se ocupou com a narrativa, outro exemplo é a observação retórica que se ocupa em analisar literariamente os artifícios retóricos no texto (Bray, 2017, p. 491).

Dito isso, é possível elencar algumas características gerais do contexto interpretativo literário, embora seja difícil generalizar algo que pode haver varia-



ção de um autor para outro. Uma característica comum é a **autossuficiência**, o sentido do texto é contido nele mesmo e não fora dele. A negação da intenção autoral também é abordada, se o texto é suficiente em si mesmo a intenção do autor e o contexto histórico não têm tanta importância. Além dos mencionados, o autor bíblico é tido como um narrador que escreve seu texto visando produzir alguma reação em seus leitores, como um roteirista ou autor de peças teatrais (Lopes, 2013, p. 229). Assim sendo, percebe-se que ler a Bíblia de maneira literária é não a tratar apenas como um documento histórico, mas ver a beleza dos seus escritos e as ferramentas literárias utilizadas pelo autor humano para transmitir a palavra de Deus.

4 PANORAMA DO CONTEXTO INTERPRETATIVO TEOLÓGICO

Além do contexto interpretativo histórico e literário, outra abordagem é a dimensão teológica, sendo resumidamente o olhar daquilo que a Bíblia como Escritura e palavra de Deus fala aos seus leitores e à prática da vida cristã. A dimensão teológica conduz à uma leitura que preza pela lição do texto e sua aplicação à vida. Desse modo, torna-se a apropriação do que o texto bíblico diz a respeito de Deus. O objetivo é direcionar o intérprete e sua comunidade para conhecer a Deus através da prática de uma interpretação bíblica bem informada, responsável e fiel. Ou seja, a dimensão teológica faz com que o leitor se aproprie do texto bíblico trazendo para si, entendendo que há uma lição a ser aprendida, pois “[...] se nos aproximamos de um texto acreditando que não exista nada nele, provavelmente nos afastaremos dele tão vazios quanto chegamos” (Vanhoozer, 2005, p. 42).

Lopes (2013, p. 211-215), destaca a influência e contribuição de Karl Barth para a interpretação teológica, o qual teve uma postura de possível indiferença à observação histórica do texto bíblico com a neo-ortodoxia (corrente teológica



decorrente de Barth), reagindo ao liberalismo, em que “Barth tenta resgatar o Cristianismo dizendo que a fé independe da História”.⁶ O ato de ler desta maneira “[...] propõe que a igreja leia a Bíblia sem levar em conta estes resultados, pois, afinal, a fé independe da historicidade da narrativa bíblica”. Outros intérpretes pós-modernos, como Paul Ricoeur⁷, também defendem a interpretação teológica do texto, a qual deve conduzir o leitor além da análise crítica para um encontro significativo com a realidade divina que o texto bíblico dá testemunho.

Observar um texto bíblico na dimensão teológica dele, parece ser o elemento final do processo exegético. Destaca-se o contexto em que ele foi escrito, os aspectos literários que evidenciam a estrutura e beleza artística do texto, e então, o convite ao envolvimento a partir de sua mensagem teológica, dirigida inicialmente ao público receptor e aos leitores atuais, especialmente àqueles que compreendem a Bíblia como um texto sagrado e contendo a mensagem divina da parte de Deus (Gorman, 2017, p. 163). Se apropriar do texto bíblico desta maneira, não torna excludente a abordagem histórica e literária, as quais se colocam com um papel informativo, mas complementa a dimensão teológica que visa “[...] permitir que o Espírito de Deus fale à essência do nosso ser. [...] Não podemos simplesmente conhecer o que a Bíblia diz ou queria dizer; precisamos digeri-la internamente e de forma transformadora” (Klein, Hubbard Jr., Blomberg, 2017, p. 742).

A reapropriação dessa abordagem pode ser vista como um possível descontentamento com as abordagens puramente históricas ou essencialmente literárias, embora antes do iluminismo, muitas vezes, foi considerada a única maneira de ler a Bíblia. Percebe-se um afincamento no período pós-modernista, seja com interesses teológicos ou mesmo leituras ideológicas da Bíblia. Nisso também

6 A compreensão interpretativa de Barth pode ser observada nos prefácios de sua obra “A Carta aos Romanos”: BARTH, Karl. A Carta aos Romanos: (segunda versão) 1922. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

7 A percepção hermenêutica de Ricoeur é explicada por Lewis S. Mudge na obra RICOEUR, Paul. Ensaio sobre Interpretação Bíblica. São Paulo: Novo Século, 2004.





cabe um destaque quanto à sua definição. Seria possível estabelecer uma definição da interpretação teológica?

Para Gorman (2017, p. 167-169), há uma gama de opiniões quanto à definição, mas um possível consenso é de que a abordagem teológica consiste na interpretação que se atenta à meta do texto, algo como o objetivo final dele. O exegeta que lê a Bíblia apenas como um documento antigo, puramente humano, seja por métodos históricos ou literários, não está se apropriando da interpretação teológica. Já o exegeta que busca a apropriação da mensagem do texto bíblico para guiar sua crença pessoal ou dentro de uma comunidade de fé, mesmo que utilize do método histórico e literário está fazendo sua interpretação teológica.

Em síntese, uma interpretação teológica conforme destacam Klein, Hubbard e Blomberg (2017, p. 741), promove a formação espiritual na vida cristã. Seria o envolvimento na leitura bíblica com a intenção de se alimentar espiritualmente. Na busca da mensagem do texto ao leitor, o intérprete se apropria e se desenvolve com a Escritura, seja “[...] para o nosso ministério e para o nosso relacionamento com as pessoas; tudo isso e muito mais traz instrução para a pessoa que busca andar com Deus.” Na busca não apenas do que o texto um dia significou, mas o resultado dele na vida cristã, “[...] fazemos o nosso estudo bíblico com toda a dedicação necessária, usando princípios sensatos de interpretação bíblica, e adotamos o que descobrimos em nosso caminhar com Deus.”

4 APLICAÇÃO DOS CONTEXTOS INTERPRETATIVOS À 2 JOÃO

Os contextos interpretativos foram analisados de maneira teórica, na presente seção observará como propriamente seria a utilização deles em um texto bíblico. A proposta é tecer um equilíbrio entre as três abordagens a fim de demonstrar a utilidade de cada uma delas para a interpretação bíblica⁸. O texto analisado será

8 Um bom exemplo dessa combinação é aquela sugerida por G. K. Beale utilizando a exegese histórico-gramatical e contextual-canônica. Consultar BEALE, G. K. Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 15-34.

2 João, inicialmente a partir do seu aspecto histórico e, então, literário e teológico, de maneira resumida.

Pensar historicamente seria objetar quem é o público destinatário, o autor, quando foi escrito, a situação ocorrida, e claro, o contexto da perícope específica. Como demonstração, será visto o que possivelmente estava acontecendo quando esse texto foi escrito e qual seria o problema enfrentado.

A afirmação mais concreta do contexto histórico que se pode obter do próprio texto é a ênfase na verdade e o amor, e o motivo pelo qual o escritor disse isso: “Digo isso porque muitos enganadores têm saído pelo mundo, os quais não confessam que Jesus Cristo veio em carne. Tal é o enganador e o anticristo” (2 Jo 7 NVI). Tentando extrair algo do contexto histórico, o que se pode fazer é formular hipóteses.

Uma possibilidade de olhar para esses enganadores é sendo os secessionistas, seriam aqueles que separam a natureza divina e humana de Cristo. O tratamento do problema seria uma continuidade de 1 João, em que esses enganadores teriam surgido da própria igreja (Keener, 2017, p. 833, 843).

Para Stott (1982, 36-44), os enganadores dos textos joaninos são alguns dos grupos dos gnósticos, especialmente um homem conhecido por Cerinto. Os gnósticos tinham uma perspectiva de que o ser humano deveria se libertar da carne e da impureza da matéria. É um termo que abrange sistemas pagãos, judaicos e semicristãos da época. Blomberg (2019, p. 651), o qual compreende que o problema enfrentado também são os gnósticos, chamados por ele de separatistas. O alerta de 2 João, recai no cuidado que os cristãos deveriam tomar com esses falsos mestres. João os estaria conduzindo “[...] a cristologia correta. João insta a congregação a tomar cuidado com os separatistas (v. 7)”. Desta maneira, é possível observar melhor o contexto dos cristãos receptores da carta.



Saindo do aspecto histórico, quando se atenta ao aspecto literário do texto, muito pode ser analisado. Apenas como exemplo, cabe ressaltar algumas particularidades literárias de 2 João. A repetição da palavra “verdade”, por exemplo, no versículo 1 indica aqueles que conhecem a verdade, e o verbo (*egnôkótes* - *ἐγνώκοτες*), no modo particípio do tempo perfeito, pode indicar uma ação feita no passado, com uma repercussão no presente. A versão ARC traduz bem quando coloca “os que têm conhecido a verdade”. Ou seja, o texto menciona cristãos que já conheceram a verdade em algum momento e continuam a conhecer. No versículo 2, a verdade permanece (*ménusan* - *μένουσιν*) nos cristãos, eles continuam a permanecer, pois o tempo presente do modo particípio de (*μένουσιν*) indica uma ação contínua, repetidas vezes. Já no versículo 4, a menção de (*peripatuntas en alêtheía* - *περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ*), isto é, “andando na verdade”, especificamente o verbo (*περιπατοῦντας*), também se encontra no presente e indica uma ação contínua. A tradução NVI e NVT podem esclarecer quando traduzem “andando” por “vivendo” (Godoi Filho, 2023, p. 51, 53).

No versículo 6, percebe-se um aspecto literário de um jogo de palavras em torno do amor e dos mandamentos, possivelmente para enfatizar o tema central. O jogo de palavras consiste em dizer que o amor (1) é andar segundo os mandamentos (2) e o mandamento é (1') andar em amor (2'), o que demonstra basicamente que “o amor consiste em andar nos mandamentos de Deus” (Lopes, 2008, p. 34). Além disso, é importante notar o verbo (*peripatômen* - *περιπατῶμεν*) e (*peripatête* - *περιπατήτε*), sendo eles: andemos e andeis, os quais se encontram no tempo presente, indicando uma ação repetida ou contínua (Gusso, 2021, p. 174). Neste contexto, parece ser um termo que direciona à um “[...] modo de vida, muitas vezes com ênfase em ações costumeiras” (Louw, Nida, 2013, p. 450).

Uma outra observação literária é sobre os enganadores (2 Jo 7-11). Estes cometiam o ato de não confessar o Jesus vindo em carne, o que representa a



contínua oposição dos enganadores ao verdadeiro ensino de que Jesus veio em carne. Além disso, o modo e o tempo do verbo já mencionado (*ὁμολογοῦντες*) é o presente do particípio ativo, o que indica uma recusa contínua desses enganadores em reconhecer a humanidade de Cristo (Kistemaker, 2008, p. 509-510). A continuidade da negação, demonstra que os enganadores eram homens que não queriam reconhecer essa encarnação (Hass, Swellengrebel, 1994, p. 167).

Por fim, a abordagem teológica do texto seria justamente a mensagem dele aos seus receptores e a apropriação dela para os leitores atuais. Logicamente o texto tem uma mensagem teológica central. Toda a ênfase na verdade e no amor uns aos outros, a partir da obediência aos mandamentos de Deus, reflete a mensagem teológica de 2 João, conforme diz Ladd (2003, p. 814) “Sua preocupação não é apenas polêmica, é também pastoral. Ele está preocupado em encorajar seus leitores a permanecerem em uma fé cristã sadia, e a viverem, de forma consistente, com uma conduta verdadeiramente cristã.” Se o principal fruto do falso ensinamento é a divisão causada, a solução preventiva à divisão é advertir ao amor fraternal. Não era um amor que os receptores do texto ainda não conheciam, embora mencione “mandamento novo” (v. 5) é um que tem “desde o princípio” (v. 6), isto é, a tradição do ensino de Jesus e o comprometimento que tiveram ao se converterem à fé cristã (Thielman, 2007, p. 668-669).

De maneira resumida, “O problema diz respeito à ‘verdade’ e ao ‘amor’ (2 Jo 3) - os falsos mestres itinerantes falham em ensinar a verdade sobre o Messias e falham em amar seus irmãos da comunidade” (Thielman, 2007, p. 667). Sendo assim, levar os cristãos a amar uns aos outros é a maneira do escritor ajudar o público receptor e as igrejas distantes a não passarem pela ruptura na comunhão que ele possivelmente experimentou (1 Jo 2.19). Além disso, diante de falsos ensinamentos, era necessário andar de acordo com os mandamentos de Jesus, o qual se resume a amar uns aos outros de maneira prática (Thielman, 2007, p. 670).



Os versículos finais também apresentam uma mensagem teológica, em que os cristãos deveriam crer firmemente nas tradições do evangelho disseminado por Jesus e pelos apóstolos, lembrando que de fato Jesus é o filho de Deus, o próprio Deus, e que veio em carne. Por isso a ressalva de que aquele que “ultrapassa a doutrina de Cristo” não têm Deus (v. 9 ARA). O “ultrapassar” é absorver e acrescentar ideias contrárias às ensinadas pelos apóstolos sobre Cristo.

Uma das soluções para essa problemática era justamente não receber os falsos mestres em suas casas (v. 7-11), nas quais ocorriam a adoração e o ensino (Thielman, 2007, p. 670-674). Dito isso, o texto de 2 João pôde ser rapidamente lido em seus aspectos históricos, literários e teológicos, demonstrando a combinação e importância das abordagens para a interpretação bíblica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema inicial se consistiu na tentativa de elucidar quais são os principais métodos interpretativos e sua relevância à leitura bíblica. As observações introdutórias passaram pela história de cada abordagem, os principais proponentes e a leitura que cada um faz da Bíblia. A abordagem histórica tem como foco a reconstrução do texto em seu contexto, é a tentativa de resgate do sentido original, bem como dos aspectos que muitas vezes não se evidenciam claramente no texto em si.

A abordagem literária demonstra a riqueza da Bíblia como literatura, e foca em olhar para o gênero de cada texto e possíveis utilizações de elementos literários do autor bíblico. Já a abordagem teológica se concentra na apropriação do texto aos seus leitores; a mensagem que cada passagem específica deseja passar e a lição a ser extraída. Por fim, destacou-se, a partir de 2 João, como de fato pode ser utilizado estes métodos.



Das ponderações realizadas, o que pôde ser visto é a relevância de cada abordagem e como limitar o texto exclusivamente a cada uma pode desfavorecer a leitura bíblica, e como a convergência entre elas pode favorecer a leitura. Cada contexto interpretativo tem suas qualidades e contribui para leitura da Escritura. O olhar histórico enriquece a interpretação e faz com que o leitor atual se situe no que estava ocorrendo. O viés literário traz à tona a riqueza harmoniosa e bela dos aspectos literários que o escritor bíblico inspirado por Deus utilizou. A percepção teológica torna o texto vívido ao seu leitor o conduzindo à uma apropriação da mensagem bíblica a ele.

Observar as abordagens interpretativas enriquece a leitura bíblica e até mesmo a produção de textos sobre ela. O equilíbrio interpretativo pode ser extremamente útil na elaboração de comentários, artigos, pregações ou outras atividades que envolvam a leitura interpretativa da Bíblia. Dessa maneira, compreende-se que a área teológica relacionada à hermenêutica, exegese ou interpretação em seu aspecto geral, tem um grande potencial em novas pesquisas. De maneira alguma o presente texto esgotou o assunto ou teve tal pretensão, mas serve aos estudiosos da Bíblia a considerarem as principais abordagens apresentadas e a conhecerem outros autores que dedicaram suas obras em torno desse assunto, os quais estão citados e mencionados nas referências. Sendo assim, o material contribui para a expansão de novas pesquisas sobre as abordagens interpretativas e a relevância de cada uma delas.

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.





AUERBACH, Erich. A Cicatriz de Ulisses. In: AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BARTH, Karl. **A Carta aos Romanos**: (segunda versão) 1922. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

BEALE, G. K. **Você se torna aquilo que adora**: uma teologia bíblica da idolatria. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 15-34.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão Almeida Revista e Corrigida - ARC. Sociedade Bíblica do Brasil. 2009. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 12 set. 2024.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão Almeida Revista e Atualizada - ARA. Sociedade Bíblica do Brasil. 1993. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 12 set. 2024.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão Nova Versão Internacional - NVI. Bíblia. 2011. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 12 set. 2024.

BLOMBERG, Craig L. **Introdução de Atos a Apocalipse**: uma pesquisa abrangente de Pentecostes a Patmos. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRAY, Gerald. **História da interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: testemunho, disputa e defesa. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2014.

GODOI FILHO, José de. **Apostila de introdução ao Grego do Novo Testamento**. [S. n.]: Curitiba, 2023.

GORMAN, Michael J. **Introdução à exegese bíblica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

GUSSO, Antônio Renato. **Gramática instrumental do grego**: do alfabeto à tradução, a partir do Novo Testamento passo a passo. 2. ed. rev. e amp. São Paulo: Vida Nova, 2021.

HASS, Marinus de Jonge C.; SWELLENGREBEL, J. L. **A handbook on the letters of John**: UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies, 1994.

KEENER, Craig. S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KISTEMAKER, Simon. **Tiago e Epístolas de João**. 1. ed. (Comentário do Novo Testamento). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

KLEIN, William W.; HUBBARD JR., Robert L.; BLOMBERG, Craig L. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. ed. rev. São Paulo: Editora Hagnos, 2003.

LIMA, Anderson de Oliveira. A Bíblia como literatura - A Bíblia como ficção. **Estudos de Religião**, v. 29, n. 1, p. 153-168, 2015. ISSN: 2176-1078. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342639>. Acesso em: 30 out. 2024.

LOPES, Augustus Nicodemus. **A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação**. 3. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

_____. **2 e 3 João e Judas**. 1. ed. (Série Interpretando o Novo Testamento). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (ed.). **Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

NOGUEIRA, Paulo. Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação. **Estudos Teológicos**, [S. l.], v. 59, n. 2, p. 296–310, 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/264. Acesso em: 16 set. 2024.

RICOEUR, Paul. **Ensaio sobre Interpretação Bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004.

RYKEN, Leland. **Uma introdução literária à Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

SCHMITT, Flávio. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. **Estudos Teológicos**, [S. l.], v. 59, n. 2, p. 325–339, 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/265. Acesso em: 16 set. 2024.



SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2001.

STOTT, John R. W. **As epístolas de João**: introdução e comentário. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 1982.

THIELMAN, Frank. **Teologia do Novo Testamento**: uma abordagem canônica e sintética. 1. ed. São Paulo: Shedd publicações, 2007.

VANHOOZER, Kevin J. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: novos enfoques contemporâneos. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 2005.

WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2015.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2025 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 27/09/2024 ACEITO EM: 04/02/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O DESTINO DA ALMA DEPOIS DA MORTE: UM DIÁLOGO ENTRE TACIANO, O SÍRIO E PLATÃO

**The fate of the soul after death: a dialogue
between Tatian, the syrian and Plato**

Emmanuel Roberto Leal de Athayde¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1306344520465610>

Giorgio Shiraishi Nunes da Silva²

doi DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2.185>

RESUMO: O presente artigo visa promover um diálogo entre um autor da chamada Patrística, Taciano, o sírio, do século II, discípulo de Justino, o mártir, que teve uma abordagem bem hostil a filosofia grega, e o um dos principais nomes da filosofia antiga, Platão. Nessa intersecção escolhemos a temática o destino da alma após a morte e procuraremos abordar como esses autores trataram deste assunto, buscando destacar aproximações e distanciamentos segundo as abordagens desses autores. Portanto, procurou-se refletir sobre o destino da alma após a morte dentro de “escolas” diferentes, isto é, a tradição cristã e a filosofia grega.

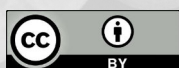
PALAVRAS-CHAVES: Taciano; alma; destino; pós-morte; Platão.

ABSTRACT: This article aims to promote a dialogue between an author of the so-called Patristics, Tatian, the syrian, from the 2nd century, disciple of Justin, the martyr, who had a very hostile stance toward greek philosophy, and one of the main names in ancient philosophy, Plato. In this intersection, we chose the theme of the soul's fate after death, seeking to address how these authors dealt with this subject, aiming to highlight both similarities and differences according to their perspectives. Thus, we sought to reflect on the soul's fate after death within different “schools”, that is, the christian tradition and greek philosophy.

KEYWORDS: Tatian; soul; fate; afterlife; Plato.

1 Professor de História do cristianismo na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Doutor em Ciência da Religião pela PUC/SP, bolsista CAPES/FUNDASP. emmanuel.athayde@teologica.net.

2 Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo. giorgioshiraishi@outlook.com.



1 INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é tratar de uma temática que aparece de forma recorrente entre os pensadores ocidentais. Para isso, destaca-se um autor que compõe um período de escritos cristãos que ajudou a formar um corpo de textos teológicos conhecidos como patrísticos, assim sendo, Taciano compõe o que a tradição classifica chama de Padre Apologista.

O primeiro fato observado ao pesquisar, foi notar que há pouca literatura sobre Taciano em língua portuguesa, o que tornou esse trabalho ainda mais desafiador e provocante.

O assunto central do Discurso contra os gregos³, diz respeito à oposição de Taciano em relação à cultura e filosofia gregas. É fato que o uso da filosofia grega não foi consensual entre os ditos Padres da Igreja nas diversas épocas. No caso específico de Taciano, percebe-se uma rejeição nítida, diferentemente de seu mestre Justino, além de outros padres. Contudo, embora haja inúmeras críticas tacianas à filosofia grega, colocando-a como devedora da tradição bárbara, percebe-se que ele se vale em seus conceitos e argumentos, do conhecimento filosófico grego adquirido ao longo dos seus anos de busca. Nesse âmbito, Hatch (1897, p. 133-134), comenta sobre como essa estrutura de pensamento grega influenciou as teorias teológicas de Taciano quanto à assuntos relacionados ao *Logos*, o livre-arbítrio e a natureza do espírito.

Fato é que a sua teologia segue uma das principais marcas da teologia patrística. Segundo Vilanova (1987, p.138), um conhecimento que tem como característica a gnose-sabedoria, que torna o homem piedoso (a verdadeira gnose), amparado no pensamento divino, pois Taciano entende como conheci-

3 Segundo Puech (1912, p.151), nos informa que Taciano funda sua escola cismática no ano 172 no oriente, sendo então, com certa plausibilidade, que esta obra tenha sido escrita antes, uns 2 ou três anos. O comentarista da versão em português publicada pela editora Paulus, Roque Frangiotti, nos informa: "A data da composição vacila, entre os especialistas, entre 170 e 172" (1995, p.62).



mento oriundo de Deus, sendo, com isso, além de mera opinião humana, onde todos têm acesso (c.32, p. 99-100).

Após uma breve apresentação sobre a vida de Taciano, há poucas informações sobre sua vida, como também da obra escolhida para análise e o seu contexto histórico onde fora escrito. Buscar-se-á refletir sobre a obra em si, além de tratar da perspectiva taciana sobre o destino da alma humana após a morte, procurar-se-á dialogar com a abordagem platônica, um dos principais filósofos gregos, que também não escapou das críticas de Taciano.

2 TACIANO: VIDA, OBRA E CONTEXTO

Taciano nasceu provavelmente no ano 120 d.C, na terra dos assírios, membro de uma família pagã. Depois de andar pelo mundo (c.35, p.103), conhecendo várias culturas, se inicia nas ditas religiões de mistérios, após examinar diversas religiões (c.29, p.96). Mas, anos depois, conhece a doutrina cristã, após se deparar com as Escrituras, o que possibilitou a sua conversão ao cristianismo (o seu testemunho de conversão encontra-se no capítulo 29 da obra Discurso contra os gregos). Taciano, ao chegar em Roma, se torna discípulo de Justino, porém, pouco se parece com seu mestre, oposto a suavidade que tinha seu professor (Llorca, 2009, p. 207).

Após a morte de seu mestre, por volta do ano 165 d.C, Taciano se inclina para a heresia gnóstica encratista, segundo nos apresenta Irineu de Lião em sua obra Contra as Heresias (I, 28, 1). Os encratistas, inspirados em Saturnino e Marcião, pregavam uma radical abstinência das coisas do mundo, rejeitando o matrimônio, como também a carne e o vinho, desprezando por completo a matéria. Seu rigorismo em relação à abstinência pelo vinho o levou a substituir o vinho pela água na eucaristia (Frangiotti, 1995, p. 58).





O primeiro historiador do cristianismo, Eusébio de Cesareia (IV, 29, 1-7), baseando-se em Irineu, descreve Taciano, como o criador dessa heresia, que posteriormente ganha mais força com Severo. Os encratistas reconheciam a Lei, os profetas e os Evangelhos, contudo, rejeitavam os escritos paulinos e o texto de Atos dos Apóstolos, que de acordo com Eusébio, a sua forma de interpretar as Escrituras bíblicas era de maneira bem peculiar.

O Diatessaron⁴, um dos dois escritos preservados de Taciano que chegou até nós, foi uma compilação dos evangelhos, procurando fundir as 4 versões (Mateus, Marcos, Lucas e João), além de ter a influência do apócrifo evangelho segundo os Hebreus, formando um único apenas, que de acordo com Eusébio (IV, 29, 6), o acusa de ter mudado “determinadas expressões do Apóstolo, sob pretexto de corrigir a sintaxe”. Eusébio destaca, o Discurso contra os gregos, seu único texto que nos chegou completo, classificando-o como o “mais belo e útil de seus escritos” (IV, 29, 7).

Sobre as demais obras de Taciano, Frangiotti (1995, p. 60) na introdução do Discurso contra os gregos, na versão em português que consultamos neste artigo, lista algumas obras, que não temos acesso hoje. São eles: um tratado Sobre os animais; um texto Sobre os demônios; uma obra Sobre a perfeição segundo os preceitos do Salvador; um Livro de Problemas, no qual tentou esclarecer certas passagens obscuras das Escrituras.

Em relação a morte de Taciano o que se apresenta pela maioria dos comentadores é que tenha ocorrido provavelmente no ano 180 d.C, em local ignorado.

A respeito da obra de Taciano, Discurso contra os gregos, diz Frangiotti (1995, p. 62), que a sua data de confecção varia entre os anos 170 e 172 d.C. Segundo Puech (1912, p. 151), é altamente provável que a composição desta

4 Segundo Quasten (2004, p. 220 e 223), a datação dessa obra não é tão certa, tendo provavelmente sido feita depois do ano de 172 d.C (ou seja, depois do seu retorno para o Oriente e fundação de sua escola).

obra não tenha sido imediatamente após a conversão do autor, mas tenha ocorrido no período precedido por um curto período ao seu rompimento com a Igreja ou mesmo quando fundou sua escola cismática no Oriente da crença encratista.

Se esta data da escrita estiver certa, Taciano viveu no período da dinastia antonina quando escreveu esta obra descrita acima, sob o governo de Marco Aurélio (161-180 d.C), que fora um filósofo estoico e um implacável perseguidor dos cristãos. Com base nisso, sabe-se que Taciano viveu tempos de perseguições do cristianismo que ele havia abraçado. Veremos que o próprio texto revela isso, como por exemplo se vê no capítulo 27, ao se queixar de que não se deveria castigar ninguém tão somente por carregar um nome, no seu caso, de cristão, denunciando a injustiça de como os cristãos eram tratados.

Enfaticamente, no Discurso contra os gregos, Taciano procurou atacar a cultura e a filosofia gregas, com toda a sua mitologia, filosofia e retórica, tentando mostrar a superioridade da dita filosofia bárbara, isto é, cristã, como assim classificavam muitos opositores ao cristianismo, por entender ser Moisés anterior a Homero, um dos principais nomes da cultura helênica. Esta hostilidade contra a filosofia pagã, isto é, greco-romana, ver-se-á fortemente também em Tertuliano, que não admitia nenhuma associação entre Atenas e Jerusalém, como se vê:

O que tem em comum entre Atenas e Jerusalém? Entre a Academia e a Igreja? Entre os heréticos e os cristãos? Nossa doutrina vem do pórtico de Salomão que ele mesmo ensinou que devemos buscar a Deus com toda simplicidade de coração.⁵

Segundo nos informa Moreschini (2013, p. 84) na segunda metade do século II acirra-se a discussão entre o pensamento cristão e a filosofia grega, e com isso

5 Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem? Entre l'Académie et l'Eglise? Entre les hérétiques et les chrétiens? Notre doctrine vient du portique de Salomon qui avait lui-même enseigné qu'il faut chercher Dieu en toute simplicité de cœur - TERTULIANO. Traité de la prescription contre les hérétiques. Livro VII, 9, 10. Paris. Éditions du CERF, 1957. p.98.



“difunde-se a *communis opinio* de que a heresia depende da filosofia dos pagãos; por isso se começa a assumir uma atitude mais crítica em relação a ela”.

Embora Taciano critique veementemente a filosofia grega, como ficará explícito no decorrer do trabalho, o autor do *Discurso contra os gregos* se valerá da própria filosofia grega para compor seus argumentos contra os gregos, chegando Aimé Puech (1912, p. 152), a classificá-lo de “sofista e cínico”. Sofista entre outras coisas por procurar ser original a todo preço e o cinismo se revela por sua aspereza e veemência.

A perspectiva de Taciano de ser absolutamente contrário a sabedoria grega é diferente da apresentada pelo seu mestre Justino, como também por Atenágoras de Atenas por exemplo, pois, além destes serem menos agressivos que Taciano em suas abordagens, Atenágoras via pelo menos um ponto em comum entre as duas culturas, isto é, a grega e a cristã, a saber, o fato do divino ser *uno*, que o cristão denominará este ser de Deus, num sentido monoteísta, isso diferente em absoluto da perspectiva dos gregos.

Diz assim Atenágoras (I, 6, p. 128), que os gregos:

só conseguiram entender, mas não encontrar o ser, pois não se dignaram aprender de Deus sobre Deus, mas cada um de si mesmo. Então, cada um dogmatizou seu modo, não só a respeito de Deus, mas sobre a matéria, as formas e o mundo. Nós, porém, sobre o que entendemos e cremos, temos como testemunhas os profetas que, movidos pelo Espírito divino, falaram sobre Deus e as coisas de Deus.

Embora haja muitas diferenças entre cristianismo e filosofia grega, Atenágoras mostra-se mais equilibrado em seu texto, ao reconhecer algo semelhante entre gregos e cristãos, abordagem não encontrada em Taciano, que explicitamente diz renunciar a sabedoria grega (I, p. 66) rechaçando-a por completo. Os gregos até falaram algo semelhante aos cristãos, mas como lhes faltava o espírito



divino, segundo Atenágoras, foram incapazes de chegar ao conhecimento da verdade possível apenas aos cristãos.

Portanto, o que se vê é um texto agressivo, hostil a filosofia grega, que tenta demonstrar a supremacia da dita filosofia bárbara, isto é, cristã, como a verdadeira filosofia que os homens deveriam atentar. Para isso, Taciano procura explicar alguns conceitos que lhe são fundamentais.

Buscou-se então, nessa primeira parte do artigo, apresentar o autor da obra que será por menor discutida no decorrer do texto, tentando entender um pouco o contexto em que este texto foi escrito. A seguir, procurar-se-á apresentar a disposição dos temas tratados na obra *Discurso contra os gregos*.

3 APRESENTAÇÃO DO DISCURSO CONTRA OS GREGOS

O Discurso contra os gregos de Taciano é um texto apologético de caráter judiciário, pelo fato de seu autor sair em defesa dos bárbaros, isto é, os cristãos. Ver-se-á que ao longo da obra, para Taciano, a filosofia, a religião, as realizações dos gregos são para ele néscias, enganosas, imorais, e sem nenhum valor.

É fato que essa concepção sobre o texto de Taciano ser uma obra apologética não é unânime entre seus pesquisadores, como se observa a seguir no comentário de Quasten (2004, p. 105):

Alguns sábios opinam que o discurso não é uma apologia destinada a defender o cristianismo nem a justificar a conversão do autor, senão um discurso inaugural cujo fim é convidar os ouvintes a frequentar a sua escola. Mas, ainda supondo que houvesse pronunciado a inauguração de um curso, não cabe duvidar que desde um princípio se considerou como um discurso destinado ao público. Há que admitir, porém, que o discurso não é tanto uma apologia do cristianismo como é um tratado polêmico, veementemente e sem restrições, que rechaça e deprecia toda a cultura grega.

Como também defende Berthold Altaner (1956, p. 122) sobre o caráter do texto de Taciano: “este discurso, que consta de 42 capítulos, é, ao invés de uma



apologia do cristianismo, um escrito polêmico de tom tão apaixonado que ultrapassa toda moderação, onde se deprecia toda a cultura grega”.

Há também a impressão de Aimé Puech (1912, p. 153) que diz que esta obra não é uma apologia, pelo menos no sentido estrito do termo, pelo fato de não ter por objetivo discutir a situação jurídica dos cristãos, e de reivindicar por sua tolerância. Contudo, Puech chega a classificá-la como pertencente a uma dita segunda categoria de livros que compõe a chamada literatura apologética, isto é, aqueles livros onde o autor se propõe a refutar o paganismo, preparando-se, para uma exposição mais ou menos completa da fé, para seus leitores se converterem. Sendo assim, o Discurso contra os gregos, segundo Puech, se enquadra num forte gênero literário característico da época antiga, comum entre gregos e romanos, conhecido como Protético ou Exortação. Contudo, no final do seu texto sobre Taciano, Puech (1912, p. 167) diz que sua obra “é a mais original entre aquelas que nos foram conservadas do século II”.

Embora haja essas divergências em classificar o Discurso contra os gregos como um texto apologético, foi denominada como uma obra apologética pela tradição cristã, pelo fato de ter sido escrita numa época em que o cristianismo sofria com ostensivas perseguições, além de ter sido destinada a um público, embora não se saiba exatamente a que público.

Ao comparar este escrito com os textos de Aristides e Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia, mesmo guardando as devidas diferenças de estilo, o teor de defesa do cristianismo, perante a cultura helênica é algo marcante no texto e a partir disso, convencionou-se classificá-lo como um texto apologético. Cabe agora, portanto, após uma breve apresentação panorâmica acerca de Taciano, explorar as ideias centrais do Discurso contra os gregos.



Num primeiro momento no texto, Taciano chama os gregos de imitadores, listando vários conhecimentos que se achavam inventores, mas na verdade, já existia antes em diversos outros povos, como a astronomia, a geometria, o conhecimento das letras, entre outros (I, p. 65). Assim, o autor começa sua fala denunciando o orgulho grego, por se acharem detentores do conhecimento, o que os fez menosprezar os demais povos, por isso, estes eram chamados de bárbaros, mas na verdade, o que Taciano denuncia, é que os gregos são herdeiros dessas culturas que eles menosprezavam.

A retórica grega ao invés de ser usada para a justiça e verdade, valia-se para proveito próprio visando tão somente ganhar dinheiro, obscurecendo a própria verdade. Aqui é nítida a crítica aos Sofistas, assim como fizera o próprio Platão também em diversos textos. A poesia servia para enaltecer os deuses e a corrupção humana. Desde o início, Taciano denuncia os erros dos gregos de acordo com os seus preceitos cristãos.

Nos primeiros 3 capítulos, Taciano zomba da “ignorância” da filosofia grega, destacando Platão e Aristóteles (c. 2), Heráclito, Zenão, Empédocles (c. 3), dizendo para que os seus ouvintes não se deixassem “arrastar por esse bando de pessoas que gostam mais do barulho do que do saber e que dogmatizam coisas contraditórias, cada um dizendo o que lhe vem à boca” (c. 3, p. 68).

No capítulo 4, o autor se queixa da imposição e perseguição dos gregos criando leis que contrariam a fé cristã, e sobre isso, Taciano declara que estaria disposto a morrer ao invés de ofender o seu Deus ao obedecer leis injustas. No segundo parágrafo do capítulo, apresenta sua crença em Deus, como o único ser sem princípio, originador de todas as coisas que são, criador da matéria, que diferentemente da perspectiva da filosofia grega, não é preexistente. Este ser é espírito, “invisível e intangível, ele é o pai das coisas sensíveis e visíveis” (c. 4, p. 69), não responsável pelo mal, pois este é fruto da ação humana (c. 11, p. 77),



devido aos pecados humanos (c. 19, p. 88). Taciano termina seu capítulo criticando a adoração às coisas criadas, marca de uma afronta ao Deus único criador de todas as coisas.

O capítulo 5 trata do Verbo, como a potência criadora de Deus, e de sua relação com o Pai, por quem foi gerado, não criado. Logo, o verbo está fora do tempo, pelo fato de não ser criado, por Deus ser o único nessa situação, o verbo é divino. Diante do que Taciano trata sobre Deus e o Verbo divino, Matos (2008, p. 36), chega a dizer que o centro da teologia tariana é “Deus e seu *Logos*, isto é, aquilo que procede do Pai, que fez o mundo, porém, não de uma matéria preexistente”.

Taciano apresenta no capítulo seguinte a crença cristã na ressurreição dos corpos, de forma diferente dos estóicos, por se encontrar diretamente relacionada com o julgamento de acordo com os atos humanos feitos em vida, onde os maus serão justamente punidos por terem transgredido livremente a vontade divina.

No sétimo capítulo, Taciano trata da criação dos anjos e dos homens, como seres oriundos de Deus, e que, por participação no ser divino, são também imortais (c. 7, p. 71).

Sobre a criação humana, o autor dá continuidade no capítulo 12, ao dizer que a criação, inclusive do homem, é feita de matéria, além disso, há uma alma, que, quando ligada ao corpo, morre juntamente com a carne (c. 13, p. 79), mas quando a alma se volta para o espírito de Deus, ao viver justamente, “pode conseguir a imortalidade mediante a própria mortificação” (Quasten, 2004, p. 106). É fato, que nesse processo, os demônios procuram sempre atrapalhar (c. 16, p. 83), assim, ao voltar-se para o criador, a humanidade atrai para si o espírito divino, livrando-se do julgamento celeste, destinado aos demônios e àqueles que são contrários a Deus.



No capítulo 13, Taciano define o homem como o ser criado a imagem e semelhança de Deus, único ser de toda a criação que é a sua imagem divina, sendo aquele que “realiza ações semelhantes aos animais, mas àqueles que, indo além da humanidade, chega até o próprio Deus” (c.p 13, p. 81). O homem é composto de alma e carne, com potencialidade de ser habitado por Deus, através do seu espírito, o que torna a sua alma imortal.

Nos capítulos 8 e 9, e a partir daqui, Taciano começa a falar dos demônios, associando os deuses gregos a eles, que na realidade não passam de nada (c. 27, p. 95) devido a sua própria inoperância. Nestes supostos deuses, facilmente se encontram atos reprováveis em sua mitologia, inconcebíveis a seres divinos, sendo, portanto, mais parecidos com os agentes do mal da perspectiva cristã, que, com todo os engodos da mitologia, afastam os homens da verdade de Deus.

Os demônios são os causadores dos males humanos, segundo o capítulo 17, escravizando os homens que não vivem sob o auxílio divino. Contudo, só Deus pode curar os homens definitivamente das suas mazelas causadas pelos demônios, sem escravizá-los, como fazem tais agentes.

A metamorfose dos deuses gregos, ao se transformarem em coisas criadas, como animais e plantas, além das próprias variações de humor, são atos claramente rejeitados pelo autor, visto como desonra a criação divina, de acordo com o capítulo 10. Neste capítulo, como também no seguinte, quando diz para recusar o horóscopo (c. 11, p. 77), Taciano denuncia também a crença na astrologia e na adivinhação, dizendo: “como é que um carvalho adivinha, pássaros predizem o futuro, e tu és inferior às plantas e pássaros?” (c. 19, p. 87), atitudes essas não aceitas pela fé cristã.

Há uma defesa da encarnação de Deus, no capítulo 21, algo considerado absurdo pelos gregos. Para isso, Taciano mais uma vez se valerá dos mitos



helênicos para mostrar a humanidade dos deuses gregos que muitas vezes se encarnaram para se relacionarem com os humanos. Embora os gregos se defendam dizendo que se trata de linguagens alegóricas, e como destaca Hatch (1897, p. 79-80), o apologista considera insensatez suas explicações ao falar desses personagens fictícios, pois não se adora algo dessa natureza, visto que no fictício, não há divindade.

Taciano critica a imoralidade do teatro grego (c. 22 e 24), concluindo: “concedemos-vos todas essas inutilidades, em troca acreditai em nossas doutrinas ou, imitando-nos, deixai-nos em paz com elas” (c. 24, p. 94). Assim como o teatro, outra marca da cultura grega, a arena dos gladiadores não será poupada pelo autor (c. 23).

No capítulo 25, Taciano levanta a questão: “o que é que os vossos filósofos fizeram de grande e maravilhoso?” (p. 93). E a partir daí denuncia a filosofia como uma arte do lucro, que têm doutrinas contraditórias, além de negar pontos importantes para a fé cristã, como a imortalidade da alma, como fez Aristóteles, a incorporeidade de Deus, além da finitude do mundo. Vale salientar que também há divergências e porque não nomear como contradições, nas interpretações dos Padres da Igreja, como comenta Vilanova (1987, p. 138). Embora a doutrina seja *una*, as interpretações são diversas.

No capítulo 26, ele ataca os gramáticos, isto é, os retóricos, como aqueles que acham que são detentores de sabedoria, mas na realidade não passam de charlatões, segundo ele, pelo fato de terem se separado da verdadeira sabedoria, ou seja, do conhecimento de Deus, ao falarem de coisas sem conhecimento de fato, sendo apenas palavras articuladas com suas técnicas, sem jamais chegar à verdade das coisas.



O caráter judicial do texto se evidencia nos capítulos seguintes, quando Taciano se queixa do pré-julgamento que se fazia dos cristãos, simplesmente por serem cristãos e a partir daí pergunta-se: “onde fica a justiça em condenar alguém tão somente por levar o nome de cristão?”. A partir disso, no capítulo 28 o autor condena as leis dos povos antigos, devido a pluralidade de legislações, que ora aprova um ato e numa outra cidade o desaprova. Nessa passagem, não se restringe aos gregos, citando diversas culturas antigas: além da grega, a persa e a romana.

Nos capítulos seguintes, Taciano procurará apresentar provas, segundo ele, da antiguidade da filosofia cristã diante da grega, valendo-se dos próprios gregos, tendo como limites Moisés e Homero, sendo a religião cristã mais antiga até mesmo em relação ao alfabeto (c. 31, p. 98). Inicialmente levanta-se hipóteses sobre o período de surgimento de Homero. Termina o capítulo dizendo: “para aqueles que não possuem uma cronologia bem ordenada não é possível também compor uma história verdadeira” (p. 99).

A partir do capítulo 36 Taciano irá apresentar diversos argumentos, começando pelas fontes não judaicas, valendo-se dos testemunhos dos babilônicos, dos fenícios (c. 37), dos egípcios (c. 38) para provar que Moisés é anterior a Homero, tomando como ponto de partida a guerra de Tróia, fato ocorrido nos tempos homéricos. Conclui então, no capítulo 40 (p. 107), que Moisés “é muito mais antigo do que os antigos heróis, guerras e divindades”, mais antigo até mesmo que os escritores antes de Homero. Taciano chega a dizer ainda que os Sofistas tiveram como fonte Moisés, adulterando sua sabedoria.

Diferente da filosofia grega, na “filosofia” cristã não há uma multiplicidade de perspectivas doutrinárias. Taciano rejeita tudo o que se funda em mera opinião humana (c. 32, p. 99), pois reivindica como fundamento os mandamentos de



Deus, onde todos têm acesso, e não apenas uma determinada classe, como acontece entre os filósofos, o que favoreceu a arrogância destes.

Nos capítulos 33 e 34 critica a imoralidade dos gregos, condenando além de outras coisas, diversos crimes bárbaros, como a pederastia, a prostituição, adultérios, entre outras ações reprováveis segundo as Leis divinas, dos quais, muitos dos vultos praticantes de tais atos, foram imortalizados através das esculturas. Diz Taciano (c.34, p.103):

[...] tendo entre vós tantas poetisas que não valem nada, prostitutas incontáveis e homens malvados, não vos envergonhais de caluniar a pureza de nossas mulheres? [...] o que deveríeis fazer é recusar tudo isso e buscar verdadeiramente o bem.

De acordo com passagens como essas e algumas outras, cremos que a partir dessa perspectiva a tradição cristã classificou essa obra de apologética, pois nitidamente Taciano procura defender o cristianismo perante as acusações, perseguições e menosprezos da cultura helênica frente ao cristianismo.

Por fim, Taciano conclui o seu texto colocando o seu ensino a disposição para ser examinado pelos gregos, deixando claro que jamais renegará sua conduta diante de Deus, a qual ele decidiu servir.

Como bem comentou Quasten (2004, p. 106):

A filosofia cristã e o comportamento dos cristãos estão livres de toda inveja e má vontade, e, portanto, diferem da sabedoria dos escritores gregos. As acusações de imoralidade e canibalismo lançados falsamente contra os cristãos revertem sobre seus autores, os adoradores de deuses gregos, porque tais crimes são frequentes e bem conhecidos no culto dos gregos. Não se pode manchar a moralidade e pureza dos cristãos com tais calúnias.

Como o objeto do nosso trabalho é o texto de Taciano Discurso contra os gregos, houve a necessidade de discorrer sobre esta obra inicialmente, contextualizando e sintetizando do que ela trata ao longo dos seus escritos. Como a



proposta deste trabalho é abordar sobre o destino da alma depois da morte, os capítulos escolhidos para análise são o VI, XII, XIII e XIV.

Observa-se que Taciano não é tão sistemático nos temas por ele tratados, pois com frequência após propor a abordagem de um assunto, ao longo do seu escrito, volta a temas antes expostos.

4 A ALMA E SEU DESTINO SEGUNDO TACIANO NO DISCURSO CONTRA OS GREGOS

Há um esquema comum de figura de pensamento presente entre os textos clássicos, e nesta obra não é diferente. A primeira em destaque é a *inventio*, isto é, quando o autor da obra traz à tona o problema em questão que procurará resolver.

No capítulo V, Taciano termina essa parte dizendo que “[...] a matéria não é sem princípio como Deus [...] mas foi criada [...]” (c. 5, p. 70), logo, discorda da perspectiva grega que cria na matéria como eterna, assim como Deus. Esse, portanto, é o problema que o autor procurará tratar e a partir disso, abordará sobre a ressurreição dos corpos após a consumação do universo a partir do capítulo VI. Para isso, já declara que a abordagem será diferente da defendida pelos estóicos, como também pelos gregos, que acreditavam em algo cíclico, correspondendo a nascimentos e renascimentos, algo sem utilidade, segundo Taciano.

Além disso, trata do julgamento das criaturas, fator determinante para a ressurreição e castigo eterno dos seres humanos e mais uma vez deixa claro que sua perspectiva é diferente da grega, que cria em dois personagens mitológicos, Minos e Radamante, filhos de Zeus, responsáveis pelo julgamento dos homens. No cristianismo, quem fará o julgamento será o próprio Deus, único capaz para tal, por ser ele o único ser absolutamente perfeito. Por crer assim, Taciano sabia



que os cristãos eram ridicularizados. O autor é contrário à existência humana antes do nascimento, assim como criam os gregos.

No capítulo VI, Taciano apresenta os temas discordantes com a filosofia grega em relação à ressurreição da alma e do seu julgamento, que determinará o que ocorrerá com a alma humana após a morte. Baseia-se tão somente em sua crença.

Ao longo do texto Taciano nos apresenta algumas temáticas por ele abordadas, contudo, nos faltam maiores aprofundamentos e esclarecimentos, por mais que ele procure argumentar, como se vê no exemplo abaixo.

No cap. XII Taciano diz que ‘conhecemos’ as duas constituições que compõem a natureza imaterial humana: uma “[...] que se chama alma, e outro que é superior à alma, por ser imagem e semelhança de Deus”, isto é, o espírito (c. 12, p. 77). Surgem então algumas perguntas: “conhecemos” a partir de onde? Com base em que ele diz isso? Não fica claro aqui de onde ele tirou essa afirmação, mas sabemos que Taciano se vale das Escrituras Bíblicas para fundamentar sua afirmação, pelo fato de dizer que somos a imagem e semelhança de Deus, como nos revela Gênesis 1.26.

Percebe-se que Taciano apresenta uma certa estrutura em seu escrito, em que um determinado assunto é destacado e em seguida procura argumentar sobre ele. Tomando como exemplo ainda o cap. XII, ele diz que conhecemos duas espécies de espíritos, como visto acima, a seguir procurar argumentar sobre tal afirmativa, dizendo que “[...] é fácil de constatar que toda a construção do mundo e a criação inteira é feita de matéria e que a própria matéria foi produzida por Deus” (c. 12, p. 77), trazendo assim ordem a toda criação. Apesar de todas as coisas terem uma origem comum, há diferenças nas coisas materiais, assim



como acontece com o corpo, através de suas partes, sem, contudo, deixar de ter harmonia ao formar o todo.

Percebe-se que Taciano se vale de analogias para desenvolver seus argumentos que elucidam sua crença na composição humana, tendo a alma como parte fundamentalmente constitucional dos seres, além da própria matéria, isto é, o corpo.

No fim do capítulo XII, traz-se à tona a falha sofística dos filósofos, segundo ele, com suas especulações confusas sobre o espírito dos seres criados, sem fundamento nos seus discursos. De forma diferente, Taciano procura tratar sobre as duas espécies de espíritos (alma e algo superior a esta, a saber, espírito, por ser imagem e semelhança a Deus) procurando fundamentar-se nas ditas verdades divinas, contidas nas Escrituras, embora não seja explícito em seus fundamentos. O autor termina esse capítulo dizendo que “[...] as doutrinas de nossa ciência estão além da compreensão mundana⁶”. Com isso, como entender então tal ciência? Segundo Taciano, deve-se valer da própria revelação de Deus, quando o Verbo traz luz à alma em trevas, ao anunciar o que está escondido aos seres humanos, pelo espírito de Deus (c.13).

Seguindo para o capítulo XIII, Taciano se antecipa àquilo que os gregos poderiam pensar pelo fato de falar que a alma é imortal, o que não ocorre por si mesma, pelo contrário, ela por si é mortal. Começa seu argumento apresentando sobre a alma que morre quando não conhece a verdade, isto é, Deus, devido a sua inclinação para os desejos da carne. Assim, a alma vive só, sem a presença do espírito que a tira da treva. Além disso, Taciano trata da alma que não morrerá, destinada a passar pelo deleite eterno, pelo fato de viver de forma justa de acordo com os preceitos divinos.

6 Ou seja, da compreensão humana.



Continuando no capítulo (XIII), Taciano retoma o assunto sobre o castigo dos réprobos, para os que decidiram viver conforme as inclinações da carne, ao se afastarem do espírito. Como lhe é comum em seu texto, após apresentar seus argumentos sobre as suas crenças, faltando maiores aprofundamentos, comumente os retoma, como o faz com o tema do castigo para os que se opõem ao ser divino. Sobre esse assunto de castigo, além dos os homens insensatos, acrescenta os demônios como aqueles que receberão a justa punição.

Portanto, depois destas breves observações no Discurso contra os gregos, nota-se que Taciano está tentando argumentar segundo sua perspectiva cristã, contudo, percebe-se que não há tantos aprofundamentos em seus argumentos, e o que se vê na realidade é Taciano apresentando a sua crença na doutrina que ele havia aderido, sem tanto desenvolver argumentos válidos aprofundados para comprovar suas afirmações⁷. E ao longo do texto, retoma suas afirmações, sem avançar nas elucidações dos argumentos. Essa observação feita acima está de acordo com a perspectiva que Puech (1912, p. 167) também teve do texto de Taciano, como se vê, “o método desarticulado, sua maneira altiva de proclamar suas crenças sem as devidas precauções, sem nuances e sem provas”.

Em contrapartida, no caso grego, a perspectiva é contrária a judaico-cristã, segundo Taciano, pois enquanto os judeus e cristãos creem num Deus único⁸, sem nenhum outro concorrente, já os gregos creem num princípio motor além da existência de diversas divindades, que não passam de demônios conforme o autor patrístico.

7 Ou seja, o autor descredibiliza a argumentação de seus oponentes, descartando-as por sua falta incoerência, ao mesmo tempo que, quando apresenta os seus posicionamentos, não se preocupa em apresentar o mesmo nível de embasamento que requer dos outros.

8 Mesmo diante de tantas controvérsias teológicas de Taciano, é interessante notar que ele é reconhecido com um defensor do monoteísmo, ao ponto que Herbermann (1912, p. 1198 e 1512), na Enciclopédia Católica, primeiro descreve o apologista como um apóstata, e ainda sim, o coloca numa lista de “campeões leais” que lutaram contra o politeísmo pagão e a idolatria.



Portanto, Taciano apresenta sua crença sobre a imortalidade da alma quando submetida ao espírito divino, caso contrário, esta ficará sujeita a um castigo eterno, após um justo julgamento presidido por Deus, o criador de todas as coisas.

Já no que diz respeito à natureza desse castigo eterno, o posicionamento de Taciano fica um pouco incerto. Por um lado, o apologista afirma que o homem que não conhece a Deus, ressuscita “[...] na consumação do tempo, para receber, como castigo, a morte na imortalidade” (c. 13). Por outro, falando do castigo final dos demônios, comenta que eles “[...] terão a mesma imortalidade que os homens que deliberadamente realizaram tudo o que eles [os demônios] lhes impuseram [...]” (c. 14). Portanto, fica relativamente dúvida se esse castigo é de natureza aniquilacionista⁹ ou de um castigo plenamente eterno¹⁰, ainda que em ambos os casos, o julgamento divino seja certo.

A seguir, procurar-se-á fazer um paralelo com a perspectiva platônica acerca da alma, da vida após a morte, como também do julgamento que determinará para onde irão aqueles que morreram (se é que este julgamento exista no pensamento platônico).

5 TACIANO E PLATÃO: UM DIÁLOGO SOBRE O DESTINO DA ALMA DEPOIS DA MORTE

Diante das questões que foram levantadas nos capítulos selecionados no texto de Taciano e da hostilidade em relação a filosofia grega, surgiu o interesse em apresentar a percepção que Platão (um representante dessa filosofia grega tão atacada pelo autor patrístico) apresenta em alguns de seus Diálogos, como, República, Fedron, Fédon e Górgias sobre a alma e seu destino após a morte.

9 Ou seja, as almas não salvas não são imortais, pois deixam de existir sem irem para uma tormenta eterna.

10 Isto é, as almas castigadas no inferno são imortais, destinadas a sofrer pela eternidade.



Nos capítulos selecionados na obra de Taciano, Discurso contra os gregos, que foram comentados, o autor começa no capítulo VI apresentando dois temas, que são correlacionados e que fazem parte da crença escatológica do cristianismo, da qual ele havia abraçado, a saber: a ressurreição do corpo e a consumação do universo. E é sobre esses dois temas que nos propomos a promover um diálogo entre a perspectiva cristã de Taciano e a platônica, dentre as que fora criticada intensamente por Taciano.

Em relação a alma, Taciano entendia como algo criado por Deus, como todas as demais coisas que existem (cap. 12). Já no Fedro, a perspectiva de Platão sobre a origem da alma é diferente, pelo fato de ser tida como imortal, de acordo como se vê: “toda alma é imortal, pois aquilo que move a si mesmo é imortal” (245, 2007, p. 81). Além disso, vale destacar que para o filósofo grego a alma humana antecede ao nascimento, como se vê no Fédon: “[...] antes de encarnar numa forma humana, as nossas almas existiam já, independentemente de um corpo e eram dotadas de entendimento [...]” (76 c, 1988, p. 72).

É nítido que ambos os autores têm uma concepção diferente sobre a origem da alma, já que Taciano acreditava que a alma por si não seria imortal, tornando-se imortal, e conseqüentemente livre da morte, apenas ao adquirir o conhecimento de Deus, o que a possibilita ser salva pelo espírito divino do castigo (c.13, p. 79).

Outro ponto, é que, enquanto o cristianismo, de um modo geral, crê que após a morte o corpo e a alma passarão por uma ressurreição, os fiéis para usufruírem do gozo devido pela vida justa que tiveram ao viverem neste mundo, embora Taciano não deixe claro como se dará isso na prática, e os infiéis que receberão o justo castigo, segundo a filosofia platônica, encontrar-se-á uma perspectiva reencarnacionista após a morte. Por morte, Platão (64 c, 1988, p. 52) entende por separação da alma do corpo, como se vê:



Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, “estar morto” significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si mesmo, à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele.

Após esse processo, a alma voltará à existência em diferentes corpos, até mesmo em corpos não-humanos. É bem verdade que tal crença descrita acima aparece no universo do orfismo e dos pitagóricos, isto é, antes de Platão escrever sobre esse assunto. Essa concepção da alma voltar à vida em outros corpos ficou conhecida por “metempsicose” segundo se vê no Fédon (70 c-d, 1988, p. 61).

Sobre o período das reencarnações, diz Platão no Fedro (249, 2007, p. 85):

Para o ponto de que saiu uma alma não voltará ela senão passados 10.000 anos, pois, antes disso, não recebe asas. Fazem exceção as almas dos filósofos sinceros e dos que amam os rapazes com amor filosófico. Saem aladas no terceiro milênio, se por três vezes seguidas escolheram a vida de filósofo.

Depois de um tempo determinado, encerra-se a primeira vida, e após isso as almas são julgadas e recebem a pena correspondente por seus atos de justiça. Para que as ações humanas sejam devidamente recompensadas, há a necessidade de um julgamento. Tal conceito encontra-se tanto na filosofia grega como na tradição cristã antiga, da qual Taciano faz parte. Sobre o julgamento, Platão vale-se da Ilíada de Homero, no seu Diálogo intitulado Górgias para nos informar que as almas justas e religiosas após a morte vão para a ‘ilha dos abençoados’ e as injustas e irreligiosas serão punidas no Tártaro, após passarem pelos juízes Radamanto, das almas que vem da Ásia, Aeco, daquelas que vem da Europa e Minos para impetrar a decisão final após a última avaliação (524 a-b, 1989, p. 188).

Taciano critica esse mito, dizendo que Deus é quem julga os seres humanos (c. 6, p. 70). Afinal, só quem tem as prerrogativas de um Deus absoluto, criador,



o único que é perfeito por excelência, além de ser o único ser que é por si, não criado, é capaz de presidir tal julgamento e não seres criados, nem muito menos mitológicos.

Ainda sobre o pós-morte segundo Platão, apenas a partir do milésimo ano, as almas podem voltar ao mundo, cabendo a elas decidirem como se dará essa volta, podendo ser até mesmo na forma de um animal, e num processo evolutivo, de acordo com os seus atos de justiça, chegando a ser homem novamente.

Após esses dez mil anos, como visto na citação acima, as almas justas, isto é, as que viveram segundo o decoro da filosofia, são elevadas à estirpe dos deuses, período esse que corresponde ao final do ciclo das reencarnações. O regozijo consiste então em contemplar este local, onde se encontra o conhecimento absoluto, a verdade, o bem e todas as demais virtudes por um período, pois à alma humana não caberá viver neste local e, segundo diz Platão no Fedro.

Quando a alma, depois da evolução pela qual passa, atinge o conhecimento das essências, esse conhecimento das verdades puras mergulha na maior das felicidades. Depois de haver contemplado essas essências, volta a alma ao seu ponto de partida. (247, 2007, p. 84).

Recomeçando, então, o ciclo das reencarnações, já que o mundo se encontra disposto num processo cíclico, segundo a abordagem platônica.

Percebe-se, então, concepções diferentes para tratar da vida após a morte, embora haja pontos em comum, como a importância de um julgamento, como visto anteriormente, que avaliará a vida humana enquanto estiver neste mundo, mesmo que se dê de forma diferente, vê-se que a injustiça, certos prazeres corpóreos e demais ações serão condenadas e recompensadas para aqueles que observam as virtudes.



Na concepção grega, segundo o *Fédon* (66 c, 1988, p. 55), a alma encontra-se, de certa forma, aprisionada pelo corpo e através deste, os seres humanos se enchem de todas as sortes de

paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda a ordem — com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se, como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar.

Contudo, os valores das ações humanas para esse julgamento também divergem, como por exemplo: Taciano critica diversos atos praticados pelos gregos, classificando-os de imorais, como por exemplo a prostituição¹¹, enquanto, para o mundo grego não há uma reprovação explícita de tais ações, inclusive diversas divindades agem dessa forma.

Conforme a perspectiva grega sobre a vida após a morte, que tem como fundamento a reencarnação, por que será que Taciano rejeitou¹² tal concepção? Embora isso não esteja claro no seu texto, entende-se que ele concebia o verbo divino como o agente responsável por trazer luz às almas que são trevas por si mesmas (c. 13). Sendo assim, as almas humanas não conseguem, sem o auxílio deste ser divino, isto é, daquele que criou todas as coisas, inclusive os próprios seres humanos, ter o espírito restabelecido, assim como era antes do pecado ter entrado na humanidade. Embora esse seja um assunto não tão claramente explorado por Taciano, a forma do grego se purgar das suas paixões, é um ato individual, fruto tão somente das escolhas humanas, como se vê na República:

11 Um exemplo disso, é o capítulo 33, onde Taciano faz uma comparação entre as práticas dos cristãos encratistas e dos gregos, onde diz, por exemplo, que “[...] nossos costumes são castos, enquanto os vossos são acompanhados de muita loucura.” (c. 33, p. 100). Também, mencionando uma poetisa grega, afirma: “Safo foi uma mulherzinha, prostituta erotômana, que cantou a sua própria impudícia. Entre nós, porém, todas as mulheres são castas e nossas virgens, ao redor de sua roca, entoam louvores a Deus de modo melhor que a vossa prostituta” (c. 33, p. 101).

12 Uma evidência dessa rejeição reencarnacionista, é a sua crença na ressurreição. Taciano afirma que: “[...] cremos que acontecerá a ressurreição dos corpos depois da consumação do universo, não como dogmatizam os estóicos, segundo os quais as mesmas coisas nascem e perecem depois de determinados períodos cíclicos[...].” (c. 6, p. 70).



De modo que, em conclusão de tudo isto, será capaz de reflectir em todos estes aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior à que levaria a alma a tornar-se mais e injusta, e melhor à que a leva a ser mais justa. (...) Deve, pois, manter-se essa opinião adamantina até ir para o Hades, a fim de, lá também, se permanecer inabalável à riqueza e a outros males da mesma espécie, e não se cair na tirania e outras actividades semelhantes, originando males copiosos e sem remédio, dos quais os maiores seria o próprio que os sofreria; mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade. (Platão, 618d-e, 619a-b, 2017, p. 491-492).

Como a alma humana é imortal, basta ela não se inclinar para as paixões do corpo para livrar-se do castigo. Na concepção cristã, é óbvio que os homens devem escolher fazer o bem, afinal, eles têm o livre arbítrio (c. 15), há um auxílio divino nesse processo, pois os homens precisam essencialmente do ser divino para ajudá-los a vencer os desejos carnis e alcançarem o gozo eterno. Talvez por isso, não caberia a crença reencarnacionista na perspectiva cristã em relação ao pós-morte, além do que, não há na tradição cristã dos primeiros séculos, nenhuma abordagem bíblica que conceba a reencarnação como algo aceitável pelas Escrituras.

Todavia, como dito anteriormente, isso não significa que Platão e Taciano não tenham convergências quanto aos seus pensamentos sobre a escatologia pessoal. Em ambos os casos, seja a ressurreição aos moldes do apologista, ou a reencarnação do filósofo, o ponto de partida para que a alma humana encontre a sua plenitude consiste em algum tipo de desprendimento carnal. No primeiro, pelo encratismo¹³ ser um pressuposto da alma que comunga com o espírito divino, e no segundo, o desprendimento entre alma e corpo após a morte é uma

13 Como explicado anteriormente na página 3, o encratismo é uma doutrina dos sectários cristãos primitivos que adotavam um ascetismo exagerado (que envolvia a abolição do casamento, abstenção sexual, de carne e do álcool), frequentemente (para não dizer totalmente) influenciados por perspectivas gnósticas (Herbermann, 1019, p. 1073-1074).



necessidade para o seu desenvolvimento, ambos em um processo que eventualmente, torna o homem íntegro mais uma vez.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Taciano nitidamente procura responder às acusações das quais os cristãos sofriam, e na sua abordagem, ele parte para o ataque à filosofia e cultura grega. Ele apresenta seus pontos de crença, que divergem na maioria dos casos da perspectiva grega, mas em alguns momentos há semelhanças, embora não faça questão de destacar isso em nenhum momento.

Observamos que faltam maiores aprofundamentos nos argumentos de Taciano, restringindo-se a tão somente ao crer, sem tanto desenvolver, ou elucidar suas opiniões argumentativamente. Não sabemos se Taciano tinha como intenção escrever um texto apologético/filosófico, pois nos falta uma introdução em sua obra que esclareça o real objetivo da escrita de seu texto, embora tenha procurado apresentar a filosofia cristã (bárbara) como a mais antiga e importante em relação à grega. Enfim, não fica claro qual foi o real motivo para a confecção do Discurso contra os gregos.

Para entender os ataques de Taciano aos gregos, falta-nos uma melhor compreensão aos escritos dos helenos. Talvez Taciano não tenha se preocupado em apresentar os pontos da filosofia grega que ele discordava pelo fato de ser um assunto de conhecimento comum dos seus ouvintes, além do que, não era uma característica dos escritos antigos fazer citações diretas de textos que se propunha comentar.

Sendo assim, se torna um pré-requisito conhecer a filosofia grega, através das diversas escolas que são demonstradas direta ou indiretamente no texto de Taciano, pois é fundamental para melhor entender as questões levantadas pelo



autor, antes até mesmo de lê-lo. Além disso, tal leitura da filosofia grega previamente se torna importante para averiguar se as críticas de Taciano são de fato pertinentes ou não.

Por fim, esperamos que este artigo desperte interesse em aprofundar-se nesse autor da tradição patrística, pouco explorado em estudos em língua portuguesa, como também investigar outros mais que compõem a filosofia patrística, procurando promover diálogos com outras tradições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTANER, Berthold. **Patrologia**. Tradução e notas. 4º ed. Eusébio Cuevas e Ursicino Domínguez Del Val. Madrid. Espasa.Calpe, 1956.

ATENÁGORAS DE ATENAS. **Petição em favor dos cristãos**. Tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Introdução e notas explicativas: Roque Frangiotti. In: *Padres Apologistas*. São Paulo. Paulus, 1995.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo. Ed. Paulus, 2000.

FRANGIOTTI, Roque. In: **Discurso contra os gregos**. Tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Introdução e notas explicativas: Roque Frangiotti. Coleção Padres Apologistas. São Paulo. Paulus, 1995.

HATCH, Edwin. **The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church**. (The Hibbert Lectures). London: Hibbert Trust, 1897.

HERBERMANN, Charles George. **The Catholic Encyclopedia**: An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church. New York: ROBERT APPLETON COMPANY, v. 5, 1909.

_____. **The Catholic Encyclopedia**: An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church. New York: ROBERT APPLETON COMPANY, v. 14, 1912.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias** – Denúncia e Refutação da falsa gnose. 2º ed. Tradução: Lourenço Costa. São Paulo. Paulus, 1997.



LLORCA, Bernardino. **Historia de la Iglesia Católica**. Volume 1 – Edad Antigua – La Iglesia en el mundo grecorromano. 7º ed. Madrid. BAC, 2009.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística**. 2º ed. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo. Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. **Fédon**. 2ª edição. Tradução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. **Górgias ou A oratória**. Tradução: Prof. Jaime Bruna. São Paulo. Difusão Europeia do Livro, 1989.

_____. **Fedro**. Tradução: Alex Marins. São Paulo. Editora Martin Claret, 2007, 2015.

_____. **A República**. 15º edição. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PUECH, Aimé. **Les Apologistes Grecs** – du I siècle de notre ère. Paris. Librairie Hachette, 1912.

QUASTEN, Johannes. **Patrología** - hasta el Concilio de Nicea. Vol I. Madrid. BAC, 2004.

TACIANO, o sírio. **Discurso contra os gregos**. Tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Introdução e notas explicativas: Roque Frangiotti. In: *Padres Apologistas*. São Paulo. Paulus, 1995.

TERTULIANO. **Traité de la prescription contre les hérétiques**. Paris. Éditions du CERF, 1957.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la Teología cristiniana**. Vol. I – De los Orígenes al siglo XV. Barcelona. Ed. Herder, 1987.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2025 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 09/01/2025 ACEITO EM: 18/02/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

O BEM E O MAL COMO CAUSA MORTIS DO HOMEM EXTRAORDINÁRIO DOSTOIÉVSKIANO

GOOD AND EVIL AS THE CAUSE OF DEATH OF DOSTOEVSKY'S EXTRAORDINARY MAN

Antonio Francimar da Silva Lima¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1096810924138093>

DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2.199>

RESUMO: O presente artigo visa estabelecer uma relação dialógica entre o 'homem extraordinário' dostoiévskiano em três romances do mesmo autor, a saber: Os demônios, Crime e castigo e os Irmãos Karamázov. O trabalho será alicerçado no niilismo literário-teológico-filosófico vigente no século 19. O suporte teórico serão as noções de personagem-ideia, polifonia e dialogismo bakhtiniano, as quais traduzem, em romance, as principais angústias e cisões que passava o espírito humano na Rússia czarista. Dostoiévski criou os personagens Kirilov, Stravokin, Raskólnikov, Ivan e Smierdiákov, os quais incorporaram a ideia de 'pessoa extraordinária', com direito de agir segundo a norma interna, e não segundo os valores prefixados pela Igreja Cristã. Mas o projeto de superação do ser humano fracassou justamente em suas bases filosóficas, já que Raskólnikov não conseguiu suportar o peso da culpa de seu crime, nem responder racionalmente à pregação de Sônia, a meretriz cristã. Sendo assim, o ser humano continua apegada à religião e ao transcendente. Este trabalho pretende compreender quais as bases para a criação do homem extraordinário e apontar as narrativas de bem e mal como a sua *causa mortis*.

Palavras-chaves: Homem extraordinário; Dostoevski; polifonia; dialogismo; personagem-ideia.

ABSTRACT: This article aims to establish a dialogical relationship between Dostoevsky's 'extraordinary man' in three novels by the same author, namely: The Demons, Crime and Punishment and The Karamazov Brothers. The work will be based on the literary-theological-philosophical nihilism in force in the 19th century. The theoretical support will be the notions of character-idea, polyphony and Bakhtinian dialogism, which translate, into a novel, the main anxieties and splits that the human spirit went through in Tsarist Russia. Dostoevsky created the characters Kirilov, Stravokin, Raskolnikov, Ivan and Smerdyakov, who embodied the idea of an 'extraordinary person', with the right to act according to internal norms, and not according to the values prefixed by the Christian Church. But the project of overcoming the human being failed precisely in its philosophical bases, since Raskolnikov was unable to bear the weight of the guilt of his crime, nor respond

1 Possui graduação no curso livre de teologia pelo Seminário Batista do Cariri (2001); graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2016) e graduação em Língua e Literatura Portuguesa pela Universidade de Pernambuco (2015). Pós-graduação em Literatura Brasileira (2016). Mestrado em Letras pela Universidade Federal do Ceará (2019). Tem experiência na área de Teologia, ensino de Língua Portuguesa e suas literaturas e Português para estrangeiros. Atualmente é pastor da IBR Fonte de Luz, Juazeiro do Norte, onde também é professor efetivo da rede pública de ensino.



rationally to the preaching of Sonia, the Christian whore. Therefore, human beings remain attached to religion and the transcendent. This work aims to understand the bases for the creation of extraordinary man and point out the narratives of good and evil as their causa mortis.

Keywords: Extraordinary man; Dostoevsky; polyphony; dialogism; character-idea.

1 INTRODUÇÃO

A inquietante pergunta ‘quem somos nós?’ ainda precisa de uma resposta adequada. Seria o homem um caniço pensante? Criaturas errantes à deriva de uma evolução cega e maligna, ou seres especiais, dotados de paixão e razão pelo Criador? A proposta deste artigo é analisar ontologicamente o homem através da concepção dostoiévskiana do ‘homem extraordinário’, que possibilitou enxergar a natureza humana de maneira diferente daquela proposta pela Igreja Cristã. O ser humano, segundo Raskólnikov, tem direitos especiais aos dos homens comuns (inferiores), já que aquele não está preso a um código de ética convencional e institucionalizado.

Contudo, será percebido na leitura de Crime e Castigo, os Demônios, e os Irmãos Karamázov que o projeto de superação do homem foi destruído pela força mais letal no homem: o amor. Também serão apontadas as narrativas de maldade contadas pelo autor como estratégia de desencorajamento aos leitores de buscarem o homem extraordinário.

Ademais, faz-se necessário compreender os elementos estruturantes do romance russo pelo viés da teoria baktiniana da polifonia, do dialogismo e personagem-ideia. Todo o percurso literário-teológico-filosófico se dará a partir do niilismo, ideia globalizante dos anseios do indivíduo que descobriu na ‘morte de Deus’ a possibilidade de construir um novo homem, contudo, essa descoberta ainda precisa de muitos ajustes.



2 RECEPÇÃO DE DOSTOIÉVSKI NO BRASIL

O romance russo, em especial o dostoiévskiano, sempre teve uma boa recepção no Brasil desde o século XIX, como afirma o especialista em recepção da literatura russa no Brasil, Bruno Gomide (2011, p.19); no entanto, o conceito construído pela Europa sobre a Rússia, e exportado ao Brasil, era de “anomalia [...] estagnação cultural [...] e tirania” (p. 29). A guerra da Crimeia (1853-1856) estimulou uma russofobia, mas também despertou interesse de conhecer o país inclassificável, nem europeu e nem asiático, e dessa maneira, os intelectuais brasileiros passaram a se interessar pela Rússia e sua literatura a qual chegava da Argentina, que recebia de Barcelona, a qual importava da França (Gomide, 2011, p. 39).

O termo niilismo tomou grande proporção no Brasil² a partir do atentado à bomba que matou o Czar Alexandre II em 1881. A associação ao termo se dava tanto pelos partidos de esquerda quanto de direita, e impulsionou o interesse pela literatura russa; e foi o romance dostoiévskiano o maior representante do tipo niilista que o Brasil passou a admirar. Segundo Gomide, “uma das constantes da recepção de Dostoiévski no Brasil foi a transformação do escritor em valoroso combatente da autocracia, quase um herói positivo” (2011, p. 56); assim, Dostoiévski ficaria associada a um autor revolucionário e libertário para os leitores brasileiros que se identificaram com os temas da pobreza, humilhação e exploração.

Dostoiévski³ exerceu forte influência em escritores e pensadores brasileiros do final do século 19 e início do 20, como Lima Barreto, que mantém uma clara intertextualidade ao compor o seu *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* com

2 Na cidade de Baturité, Ceará, existiu um periódico intitulado O Niilista, em 1881, ano da morte de Dostoiévski. (Gomide, 2011, p. 57)

3 O livro *Crime e castigo* e *recordações da casa dos mortos* foram os mais lidos e apreciados pelos brasileiros. A influência de Dostoiévski se repete em críticos como José Veríssimo, Euclides da Cunha, Otávio Augusto, João Grave e Gilberto Amado (Gomide, 2011, p. 248-252)



recordações da casa dos mortos (Gomide, 2011, p. 259). O crítico cearense Araripe Jr. acreditava que “a literatura dos russos encarnava novo tipo de realismo/naturalismo profundamente arraigado na nacionalidade” (Gomide, 2011, p. 265), segundo ele, o protagonista de Crime e castigo, Raskolnikov: “é um novo Hamlet, saído, porém, da classe ínfima” (Gomide, 2011, p. 270).

Dostoievski e sua literatura tem sido um tema amplamente debatido no universo acadêmico; a exemplo de Freud (1987, p. 181-200) que desenvolveu o conceito de complexo de Édipo retomando “a tragédia grega de Édipo e o Hamlet de Shakespeare, colocando-as ao lado de Os irmãos Karamazov” (Gomes, 2009, p. 364); igualmente, Nietzsche (2015) se valeu de Dostoievski para desenvolver a sua noção de niilismo que é a “supressão do fundamento metafísico do mundo” (Diogo, 2017, p. 137), e, conseqüentemente, o *übermensch* (Nietzsche, 2011) e a noção de “morte de Deus” (Nietzsche, 1984). Albert Camus e suas personagens Patrice e Meursault, em *O Homem Revoltado* (Camus, 2003) guardam muitas similitudes com Raskolnikov, o homem extraordinário, já que eles estão em uma busca filosófica do além homem (Fonseca, 2010) proposta por Stirner (2004). Sartre, outro existencialista, vê em Dostoievski um dos responsáveis por essa corrente filosófica, quando criou o aforismo: “se Deus não existe, tudo é permitido”, o que para o filósofo francês era “o ponto de partida do existencialismo” (Sartre, 1970, p. 17).

Este artigo propõe uma nova opção para explicar a razão de Dostoievski marcar quase todos seus romances com o tema do niilismo, ou seja, o projeto de construção do homem extraordinário (almejado pelos seus personagens-ideias) visava à demonstração da barbárie contra a humanidade no seio da sociedade czarista russa, e quando o personagem-ideia fracassa, o autor sinaliza para uma saída de uma sociedade vítima dessa atrocidade.



A relevância desse tema se faz necessária por aprofundar temas como desigualdade social, angústias produzidas pela pobreza, e o motivo do ser humano não conseguir evoluir para o Homem Extraordinário. Neste artigo quero recolher as narrativas espalhadas em vários romances de Dostoievski que servem como indicativos para negar e resistir ao surgimento do Homem Extraordinário, já que elas asseguram a capacidade desse novo homem cometer atrocidades contra o seu próximo, como se verifica no episódio narrado por Ivan Karamazov de um general que matou uma criança, filho de sua serva, por ter ferido a pata de um de seus cães; com requinte de crueldade, aquele senhor reuniu sua matilha e a soltou contra a indefesa criança (Dostoievski, 2012, p. 336).

3 A CONSTRUÇÃO E O FRACASSO DO HOMEM EXTRAORDINÁRIO

Ao longo dos romances dostoievskianos, *Os Demônios* (Dostoievski, 2013), *Crime e Castigo* (Dostoievski, 2016), e *Os Irmãos Karamazov* (Dostoievski, 2012), vê-se a construção e queda de um projeto ambicioso, chamado ‘homem extraordinário’, e, por essa razão será questionado nesse artigo: o que deu errado nesse projeto niilista? Por que a consciência renovada de novos imperativos cedeu às antigas e caducas verdades judaico-cristãs? Os imperativos categóricos kantianos, sustentáculos filosóficos e teológicos do ocidente, sempre vão prevalecer no final? Seria uma prova de que eles estão gravados na mente dos sujeitos? De outro lado, existe uma caracterização do mundo fenomenal como o produto de uma vontade metafísica cega, maligna e insaciável schopenhauerina (2001), isto é, não existem leis que comandam o mundo para o bem? O criminoso opõe sua vontade contra a da sociedade (Wasiolek, 1971), mas quem estabelece o que é normativo na sociedade?

De acordo com Bakhtin (2010), Dostoievski criou ‘personagens-ideia’, isto é, criações artísticas como representações de ideias circulantes na sociedade, e





será a partir dessa noção que o trabalho tratará os atores Stravoguín (Os demônios), Raskólnikov (Crime e Castigo), e Ivan Karamázov e Smierdiakóv (Os irmãos Karamázov), os quais refletem as implicações do niilismo teológico-filosófico advindas da Europa, com seu acelerado abandono de Deus e seus valores cristalizados pela Igreja.

É notória a obsessão de Dostoiévski quanto ao homem extraordinário, de maneira que no conjunto da sua obra percebe-se claramente a presença ora sutil ora explícita desse conceito. De tal maneira que esse artigo propõe o recorte desse conceito nos três romances, sem negar a presença em outras obras do autor.

No livro *Os Demônios*, Stravoguín é uma continuação de Bazarov⁴. O romance narra a história de uma fraternidade ateuista e socialista que planeja uma revolução sangrenta em toda Rússia, quando o poder seria tomado para a criação de uma nova sociedade, niilista. Há vários personagens niilistas nesse romance (Stravoguín, Piotr e Kirilov), os quais planejam e lutam para que a sociedade abandone Deus e o regime patriarcal. O fracasso do homem extraordinário se dá quando os protagonistas não conseguem suportar o peso de suas consequências.

Crime e Castigo apresenta Raskólnikov como uma personagem niilista que comete um crime por se considerar um tipo de Napoleão ou Licurgo. Ele planeja assassinar uma velha usurária por considerá-la um “piolho” e um estorvo para a sociedade; enquanto ele passava dificuldades, a velha tinha dinheiro suficiente. Depois do crime, ele não consegue conviver com a culpa, e acaba confessando

4 Fica óbvio, nos escritos de Dostoiévski, a influência de Turguêiev, especialmente duas obras, *Pais e Filhos* e *Diário de um homem supérfluo*. A leitura dessas obras revela uma progressão que culminaria na personagem capaz de assassinar o próprio pai. Turguêiev criou dois personagens caros a Dostoiévski, Tchulkatúrín (*O diário de um homem supérfluo*) confessa sua total infelicidade ao final da vida com 30 anos de idade. Suas revelações mostram o vazio existencial e falta de vocação para as mudanças que a sua pátria precisavam. Diante das urgentes necessidades que a Rússia anelava, os burgueses (e soldados que lutaram contra Napoleão, e, consequentemente conheceram a modernidade na Europa) se sentiram supérfluos, ou seja, inúteis e incapazes de operar as mudanças necessárias. Bazarov (*Pais e filhos*) evolui do homem supérfluo para o homem niilista. Ele deseja e tenta criar instrumentos de luta contra o status quo.

seu delito e assumindo o castigo regenerador de seu pecado. Raskólnikov é uma denúncia da barbárie czarista oitocentista, a qual dava o direito hegemônico a poucos, gerando um ser humano sem princípios universais capaz de reagir a uma única lei interior. Dostoiévski foi vítima desse direito czarista; sendo condenado à morte por conspiração, e salvo do fuzilamento no último instante pela ‘misericórdia’ do soberano⁵.

Ivan Karamázov e Smierdiákov, d’osirmãos Karamázov, representam o niilismo levado às últimas consequências. Os dois irmãos formam o homem extraordinário, sendo Ivan o idealista e o Smierdiakóv, o niilista prático que executa as ideias do irmão, chegando ao parricídio e a concepção do Super-homem que viria com a morte dos antigos paradigmas.

4 TESES IMPORTANTES PARA ENTENDER O ROMANCE DOSTOIEVSKIANO

As personagens serão analisadas a partir da tese dostoiévskiana do duplo⁶, isto é, o alter ego das personagens. Em Dostoiévski, o ser humano é cindido, e, portanto, predestinado a arroubos de bondade e maldade, como Stravaguin e Raskólnikov; outras personagens não conseguem oscilar nesses extremos e precisam de um duplo para dar cabo de suas ideias, como Ivan e Smierdiákov, em quem se verifica a ideia e execução.

A revelação literária de Dostoiévski sobre o homem extraordinário não está sepultada no passado, haja vista, ainda hoje, líderes continuarem fazendo a separação eugênica do mundo entre ‘piolhos’ e ‘extraordinários’ (termos de Raskólnikov), refugiados e os donos da terra, estrangeiros e nativos etc. Por isso,

5 “Era fato conhecido que Nicolau I gostava de se fazer passar por um governante todo poderoso, mas clemente, de modo que o senador Liébedev confidenciou ao seu diário que a Auditoria Geral aumentara provavelmente a severidade das sentenças para dar ao czar uma oportunidade de demonstrar clemência” (Frank, 2008, p. 87)

6 O livro “O duplo” narra a história do funcionário público Golyadkin que se vê diante de uma duplicação física de si mesmo, no entanto com um caráter oposto. Dostoiévski constatou nessa obra, o que Nietzsche chamaria de Apolíneo e Dionisíaco, e Freud de pulsão para morte e para vida.



busca-se perceber como se constrói ideias, que, por sua vez, se tornam o *modus operandi* das pessoas que mudam o mundo, nem sempre para melhor.

O dialogismo bakhtiniano (2010) ajuda a compreender como são construídas ideias a partir dos discursos equipolentes dos indivíduos. E a noção de personagem-ideia servirá para revelar como esses conceitos abstratos podem ser percebidos na vida, através da caracterização de atores sociais no romance. A tese de que o bem é o mal é *causa mortis* do projeto 'homem extraordinário' é defendido pelo autor deste artigo. O amor é o sentimento causador do fracasso do 'homem extraordinário', já que Raskólnikov passou a amar Sônia, e, com isso, cedeu aos seus conselhos de se entregar e pagar sua pena. Surgem as inquietações: por que Raskólnikov não agiu de acordo com os princípios do homem extraordinário, sobre a virtude baseada na vontade individual e subjetiva? Por que ele cedeu a um princípio universal e coletivo? O amor poderia ser, algum dia, explicado à luz, meramente, da razão, ou ele será sempre esse hospede indesejado?

A culpa pelo crime atormentou o jovem estudante a ponto de ele não conseguir superar as fraquezas do velho homem (e seus valores antigos), e saltar para o outro lado, onde estava o 'extraordinário; numa linguagem kierkegaardina, ele não conseguiu dar o 'salto de fé'. Raskólnikov não somente se entregou à polícia e aceitou o castigo, mas se sentiu redimido ao começar sua pena. Portanto, questiona-se, por que Raskólnikov encontrou alívio mental somente após sua chegada à Sibéria? Seria a culpa um sentimento inerente ao homem, ou ele faz parte de uma construção social e religiosa? O alívio sentido seria real ou uma mentira?

Os mesmos questionamentos serão aplicados aos outros personagens dostoiévskianos que tentaram criar uma raça superior, mas fracassaram em sua empreitada. A exemplo de Kirilov (d'os demônios) que se suicida; ou mesmo Ivan que enlouquece com peso do parricídio. O único personagem que consegue



escapar ao amor é Piotr que foge quando a revolução fracassa (n'os demônios), ou seja, ele deixa seus companheiros sofrerem a pena; portanto, seria uma pista deixada pelo autor de que o 'homem extraordinário' conseguirá vencer a barreira dos sentimentos? Por que Stravoguin, Kirilov e Smierdiákov se suicidam, depois de terem chegado tão longe? Por que Ivan Karamázov enlouquece quando suas ideias são levadas às últimas consequências? Por que Dmitri e Raskólnikov veem na punição de seus crimes, uma saída para a regeneração e abandono do niilismo? Existe um plano do autor em construir a narrativa de maneira que o leitor seja direcionado a rejeitar o homem extraordinário? O autor intenciona corrigir ou nortear o leitor a não cometer os mesmos erros?

As narrativas do mal, espalhadas nos romances, surgem como denúncias do que pode acontecer caso a humanidade siga na direção do homem extraordinário. A intenção de Dostoievski em criar ou recuperar histórias revelam níveis hediondos de maldade para criar em seus leitores uma negação do homem extraordinário. Levanto a hipótese de que Dostoievski espalhou várias narrativas antagônicas de amor e ódio como estratégia e elemento impeditivo ao surgimento do homem extraordinário. É nítida a posição contrária do autor quanto ao homem extraordinário; para ele, o niilismo é uma afronta ao ser humano, e, para tanto, ele cria e relata histórias repugnantes de maldade que servem como denúncia contra aqueles que se acham extraordinárias.

Pensemos em alguns exemplos de 'histórias de maldade'; o estrupo da louca Smierdiachaia por Fiodor Karamazov, assim como a forma que ela deu à luz a Smierdiakov no quintal do patriarca. A mãe daquele que se tornaria um paricida era um homo sacer, uma vida inútil e predestinada (Agamben, 2014, p. 77), e por essa razão Fiodor se vê no direito de abusar dela. Ivan Karamazov relata ao monge Aliocha, seu irmão, aquilo que Hanna Arendt chamaria de banalidade do mal (Arendt, 1993). A história de um senhor de terras possuidor de uma



matilha invejável, contra a qual o filho de uma de suas servas acerta acidentalmente uma pedra na pata de um dos seus melhores cães. Em seguida, o senhor de terras reúne sua matilha e solta em cima da pobre criança que é dilacerada na frente da mãe. Em Crime e Castigo têm-se o duplo assassinato cometido por Raskolnikóv, contra a velha usurário e sua irmã; ainda se assiste a maldade contra Dúnia, irmã do protagonista principal, que sofre abuso contra a sua moral pelo perverso Svidrigáilov. N'Os demônios, a maldade se revela na fraternidade empenhada em destruir os valores tradicionais pautados no cristianismo; uma cena marcante é a traição e assassinato de Chatov pelo grupo niilista socialista que ele fazia parte. Também é chocante a decisão de Kirilov de se suicidar, assim como Stravoguín (que mesmo sabendo que será pai) não vê outra saída, senão o suicídio. Todas essas e outras narrativas corroboram a hipótese de que Dostoiévski pretende desencorajar o leitor a aceitar o homem extraordinário.

Por outro lado, o autor conta uma série de narrativas, que será por mim chamada de 'histórias de amor', em que se pretende revelar igualmente o fracasso do homem extraordinário pela via dos imperativos categóricos Kantianos, isto é, os personagens dostoiévskianos não conseguem conviver com o peso da culpa de seus crimes, e não cruzar a linha da humanidade ordinária por causa dos valores cristãos presentes ontologicamente nos indivíduos. As personagens estão presas aos ensinamentos judaico-cristãos como traço distintivo de ser humano, e não uma construção teológica arbitrária, como acusa os niilistas aos quais Dostoiévski se opõe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dostoiévski é considerado um profeta, já que conseguiu perceber o rumo do mundo nos seus dias e previu para onde ele seria inclinado. Ele chamou de niilismo, o abandono de Deus e os imperativos cristãos que haviam marcado



quase dois milênios do mundo ocidental. Esse abandono levaria a um mundo propício para o surgimento do ‘homem extraordinário’, (revisado por Nietzsche, como *übermensch*) que é um tirano e déspota, capaz de matar e deixar viver quem ele quiser.

Minha interpretação de Dostoievski é a de que ele não era favorável ao surgimento do homem extraordinário e para isso engajou-se numa literatura madura a fim de impedir tal surgimento. As histórias de bondade e maldade são semeadas em todos os romances para atestar a impossibilidade de o homem abandonar o sentimento e agir maquinalmente nas interações humanas, dessa forma, o ser humano continua preso àquilo que o torna pessoal (os sentimentos, a razão e o arbítrio).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Dostoievski consultadas:

DOSTOIÉVSKI. **Obra Completa. (4 volumes)**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

_____, Fiódor, 1821 – 1881. **Crime e castigo / Dostoiévski**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

_____, Fiódor Mikhailovitch. **Crime e castigo**. São Paulo: Abril, 2010a.

_____, Fiódor Mikhailovitch. **Crime e castigo**. São Paulo: Abril, 2010b.

_____, F. **Humilhados e Ofendidos**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1944.

_____, F. **Recordação da casa dos mortos**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1945.

_____, Fiodor. **Os irmãos Karamazov**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

_____, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2013.



_____, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____, Fiódor. **O idiota**. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____, Fiódor. **Humilhados e Ofendidos**. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____, Fiódor. **Gente pobre**. 3ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2015b.

Geral:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua 1. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2002.

AMÉRICA, Ekaterina Vólkova; BARBOSA, Melissa Teixeira Siqueira Barbosa. **Crime e Castigo em reflexos: uma análise comparativa das traduções direta e indireta**. São Paulo:

Cadernos de Literatura em Tradução. n. 20, São Paulo, 2018.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Problemas da poética de Dostoiévski**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERNARDINI, Aurora. **Língua e Literatura russa**. São Paulo SP: SciELO - Scientific Electronic Library Online, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/QCxxbSf8zsKcmGcn69LFhxx/?lang=pt>. Acesso em março de 2021.

BÍBLIA SACRA VULGATA. **Iuxta Vulgata Versionem**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

BÍBLIA Português. **Tradução de João Ferreira de Almeida**. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

CAMUS, A. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2003.



CERVO, Amado L. e BERVIAN, Pedro A. **Metodologia Científica**: para uso dos estudantes universitários. 3.ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983.

DIOGO, Luana Mara. **Dostoiévski, Nietzsche e o nihilismo ocidental**. Rio Grande do Sul: Universidade Federal de Pelotas, REVISTA SEARA FILOSÓFICA, Número 14, Inverno, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/10853>. Acesso em março de 2021.

FRANK, Joseph. **Pelo Prisma Russo**: Ensaios sobre Literatura e Cultura. São Paulo: Edusp, 1992.

_____, Joseph. **Dostoiévski**: Os anos de provação, 1850-1859. Vol. 2, São Paulo: EDUSP, 2008.

_____, Joseph. **Dostoiévski**: o manto do profeta, 1871-1881. Vol. 5, São Paulo: EDUSP, 2007.

FONSECA, Ludmilla Carvalho. **O Homem extraordinário de Fiódor Dostoiévski e o Homem revoltado de Albert Camus**. (Dissertação de mestrado). Brasília, 124f, 2010

FREUD, S. "Dostoiévski e o parricídio" (1928 [1927]). **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos**. 2a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987. p. 181-200. (E. S. B., vol. 21).

GOMES, Romina Moreira de Magalhães. **Freud, Dostoiévski e o parricídio: o que a obra literária ensina à teoria psicanalítica**. Minas Gerais: Faculdade de Direito Milton Campos Nova Lima, I Congresso Nacional de Psicanálise, Direito e Literatura, 2009. Disponível em: https://conpdl.com.br/conpdl_anais.pdf. Acesso em abril de 2021.

GOMIDE, Bruno Barreto. **Da estepe à caatinga**: o romance Russo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2011

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70 Ltda., 1997.

KIERKEGAARD, Sören A. **Temor e Tremor**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos: 1884-1885**, Vol. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.



NIETSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **Existencialismo é um Humanismo**. Tradutora: Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Verdade e Representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004

TURGUENIEV, Ivan. **Pais e filhos**. São Paulo: companhia das letras, 2019.

_____, Ivan. **O homem supérfluo**. São Paulo: Editora 34, 2018.

WASIOLEK, Edward. **Dostoevsky**: the major fiction. Massachusetts: the MIT Press, 1971.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 2, CRATO – CE, MARÇO DE 2025 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 28/11/2024 ACEITO EM: 21/02/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NAS OLÍMPIADAS: O CONFLITO ENTRE PROIBIÇÃO RELIGIOSA E OS DIREITOS HUMANOS NAS NARRATIVAS DE IMPRENSA

**The manifestation of the sacred in the Olympics: the conflict between
religious prohibition and human rights in press narratives**

Samuel de Camargo¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9078347121874863>

 DOI: <https://doi.org/10.58882/clq.v9i2.190>

RESUMO: A pesquisa analisa a proibição de manifestações religiosas nas Olimpíadas, uma política do Comitê Olímpico Internacional que gera conflitos entre secularização e liberdade religiosa, garantida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. Partindo da evolução das Olimpíadas, de celebração religiosa a evento global secular, o estudo explora a relação entre o sagrado e o profano, focando na busca pela negação da religiosidade dos atletas e a influência da neutralidade religiosa sobre eles e seus espectadores. Com abordagem qualitativa e exploratória, o trabalho utiliza filosofia, sociologia, teologia, história e ciências das religiões para investigar o significado das manifestações religiosas no contexto multicultural dos Jogos Olímpicos. Examinando a Carta Olímpica e a Declaração de Direitos Humanos, o estudo destaca que a proibição de expressões religiosas nas Olimpíadas de 2024 distorce o princípio de laicidade e compromete a dignidade humana, ao reprimir a liberdade de fé. O estudo conclui que o COI deve assegurar um ambiente inclusivo e respeitoso, promovendo a unidade global e a dignidade humana.

Palavras-chave: Liberdade religiosa; Declaração Universal dos Direitos Humanos; diversidade cultural; neutralidade religiosa; secularização.

ABSTRACT: The research examines the prohibition of religious expressions at the Olympics, a policy of the International Olympic Committee (IOC) that generates conflicts between secularization and religious freedom, as guaranteed by the Universal Declaration of Human Rights. Tracing the evolution of the Olympics from a religious celebration to a global secular event, the study explores the relationship between the sacred and the profane, as well as the impact of religious neutrality on athletes and spectators. Employing a qualitative and exploratory approach, the work draws on philosophy, sociology, theology, history, and religious studies to investigate the significance of religious expressions in the multicultural context of the Olympic Games. By analyzing the Olympic Charter and the Universal Declaration of Human Rights, the study emphasizes that the prohibition

¹ Professor de Português no Colégio Shalom desde 2021; de Língua Portuguesa e Literatura na Secretaria de Estado da Educação de Santa Catarina nos anos letivos desde 2018; de Língua Portuguesa na Prefeitura Municipal de Blumenau nos anos letivos de 2020, 2021 e 2024. Possui experiência na docência em Teologia, Letras e Literatura.



of religious expressions at the 2024 Olympics distorts the principle of secularism and undermines human dignity by suppressing the freedom of faith. The study concludes that the IOC must ensure an inclusive and respectful environment, promoting global unity and human dignity.

Keywords: Religious freedom; Universal Declaration of Human Rights; cultural diversity; religious neutrality; secularization.

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa explora a manifestação do sagrado nas Olimpíadas, com foco na proibição de expressões religiosas imposta pelo Comitê Olímpico Internacional (COI). A questão central é a análise da restrição à liberdade religiosa durante os Jogos, o que contraria os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que assegura a todos o direito à livre expressão de crenças. O estudo busca entender como essa proibição afeta o ambiente olímpico, confrontando valores de neutralidade religiosa com os direitos humanos fundamentais.

Para aprofundar essa análise, o estudo faz uso de um referencial teórico que integra filosofia, sociologia, teologia, história e ciências das religiões, permitindo uma compreensão multifacetada do conceito de sagrado e profano nas Olimpíadas. O trabalho examina a evolução histórica das Olimpíadas, desde suas origens como um ritual religioso na Grécia Antiga até se tornarem um evento secular de unidade global. Nesse contexto, a pesquisa explora as tensões entre pluralidade religiosa e secularização, especialmente considerando as transformações culturais que influenciam a construção simbólica da sacralidade no evento.

O estudo tem como objetivos específicos investigar a contribuição das disciplinas mencionadas para a compreensão do sagrado e profano ao longo do tempo, analisar a evolução das Olimpíadas de uma celebração religiosa para um símbolo de unidade e examinar as tensões contemporâneas entre pluralidade e neutralidade religiosa. Com ênfase na edição de 2024 em Paris, a pesquisa



examina os impactos das restrições à liberdade religiosa sobre os atletas, comparando os princípios da Carta Olímpica com os direitos defendidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Estruturado em quatro partes, o trabalho aborda a fundamentação histórica e legal da liberdade religiosa, a metodologia utilizada na análise, a discussão dos resultados sobre as implicações da proibição de manifestações religiosas e, por fim, uma conclusão com as reflexões e propostas principais. O estudo questiona a legitimidade das restrições impostas à expressão religiosa em eventos internacionais, defendendo o direito inalienável de cada indivíduo de manifestar sua fé sem interferências políticas ou culturais, de modo a promover um ambiente verdadeiramente inclusivo e respeitoso.

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, adequada para a análise aprofundada do fenômeno religioso nas Olimpíadas, com ênfase nos significados, processos e experiências subjetivas envolvidos. Com caráter exploratório e básico, o estudo visa contribuir para o entendimento teórico das interações entre religião e sociedade, sem a intenção de promover intervenções práticas. O objetivo principal é examinar a relação entre práticas religiosas e o ambiente esportivo, considerando aspectos como secularização, direitos humanos e liberdade religiosa no contexto olímpico.

A metodologia utilizada combina pesquisa bibliográfica e documental. A pesquisa bibliográfica abrange a literatura nas áreas de sociologia, filosofia, teologia e ciências das religiões, com foco em conceitos centrais como o sagrado, o profano e a secularização. A pesquisa documental, por sua vez, analisa fontes como a Carta Olímpica, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e registros históricos que abordam a intolerância religiosa nas Olimpíadas. Essa abordagem metodológica proporciona uma análise crítica das interações entre o



sagrado e o profano, especialmente em um evento global e secular como os Jogos Olímpicos.

A partir da análise realizada com base na comparação entre as teorias sociológicas, filosóficas, teológicas e históricas com a prática contemporânea das Olimpíadas, revela-se um tensionamento profundo entre os direitos humanos, especialmente o direito à liberdade religiosa, e as políticas de neutralidade adotadas pelo COI. Este tensionamento, em última instância, expõe a negação da liberdade religiosa como um direito fundamental e a distorção da própria natureza das Olimpíadas, que, ao tentar forjar um espaço de neutralidade, acaba por suprimir a pluralidade religiosa e a dignidade humana, temas de vital importância tanto para a filosofia política contemporânea quanto para as ciências sociais.

Logo, ao articular uma abordagem interseccional sobre o sagrado e o profano nas várias áreas do conhecimento, faz-se uso das contribuições de autores como Durkheim, Weber, Bourdieu, Otto e Eliade para discutir o papel central da religião na constituição das sociedades e das identidades individuais e coletivas. A interseccionalidade entre essas diversas perspectivas revela que a religião, longe de ser uma questão marginal ou privada, é uma força fundamental na organização das sociedades humanas. Nesse contexto, a busca pela neutralidade religiosa nas Olimpíadas implica em uma visão reducionista e equivocada da pluralidade religiosa, além de representar uma forma de silenciamento das expressões espirituais e culturais dos atletas. O princípio da neutralidade, ao ser imposto, não só fere o direito à liberdade religiosa garantido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, como também transforma as Olimpíadas em um espaço homogêneo e controlado, onde as identidades religiosas são descartadas em nome de uma pretensa objetividade.

Essa política olímpica de neutralidade, ao contrário de criar um ambiente de inclusão e respeito mútuo, gera um paradoxo: ela nega as próprias práticas



que poderiam promover a unidade global. A observância da neutralidade, ao restringir as manifestações religiosas, não contribui para o respeito à diversidade cultural, mas resulta na imposição de uma norma única, que, longe de ser inclusiva, exclui. A proibição de manifestações religiosas nas Olimpíadas reflete uma concepção tecnocrática e secular das relações internacionais, onde as dimensões espirituais e religiosas dos indivíduos são relegadas ao segundo plano em favor de um projeto de globalização que, ao tentar ser universal, se esquece de considerar a pluralidade de crenças e práticas que compõem a humanidade.

A contradição entre os ideais olímpicos de fraternidade e o cerceamento das liberdades religiosas demonstra uma falha estrutural no compromisso com a dignidade humana. Se, por um lado, a Declaração Universal dos Direitos Humanos assegura a liberdade religiosa como um direito essencial, por outro, ao proibir a manifestação religiosa, acaba por negar a liberdade dos indivíduos de expressar suas crenças e de se afirmar como sujeitos religiosos no contexto olímpico. Tal negação, que se manifesta na imposição de uma neutralidade que ignora a pluralidade religiosa, revela uma visão inadequada da diversidade humana e uma limitação dos direitos fundamentais garantidos pela comunidade internacional.

Em suma, a política de neutralidade religiosa adotada nas Olimpíadas, ao excluir as manifestações religiosas, não apenas fere o direito fundamental à liberdade religiosa, mas também compromete a capacidade das Olimpíadas de cumprirem seu papel de promover a união e a solidariedade entre os povos. A tentativa de neutralizar o sagrado nas Olimpíadas reflete um processo de secularização que desconsidera as complexidades do mundo contemporâneo, marcado pela diversidade religiosa e cultural, e implica em uma forma de intolerância religiosa que fere os direitos humanos e a dignidade dos indivíduos. A verdadeira inclusão, portanto, deve ser baseada no reconhecimento e no respeito pela plu-



ralidade religiosa, e não na tentativa de silenciar ou suprimir a fé e as expressões religiosas de atletas e participantes.

2 A INTERSECCIONALIDADE DO SAGRADO: UMA ANÁLISE MULTIDISCIPLINAR ENTRE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, TEOLOGIA E CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Esta seção propõe se ocupar do estudo sobre o sagrado e o profano que se caracteriza como um campo multifacetado presente em várias áreas de estudos: filosofia, sociologia, história, teologia e ciências das religiões. Logo, observa-se que a interseccionalidade dessas áreas proporciona uma compreensão mais profunda e holística sobre o tema. Para o sociólogo Émile Durkheim, um dos fundadores da sociologia moderna e, em sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* argumenta que o sagrado é um elemento central nas sociedades, sendo fundamental para a coesão social (Durkheim, 2001).

Segundo o autor, o sagrado e o profano se distinguem como uma divisão universal presente em todas as culturas em que os rituais religiosos reforçam a solidariedade social e integram os indivíduos na comunidade enquanto Weber, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, explora como diferentes religiões estabelecem e mantêm a fronteira entre o sagrado e o profano através de práticas ritualísticas e normas sociais. Ele analisa como as crenças religiosas protestantes influenciam a ética do trabalho e a organização econômica (2004).

Na visão sociológica de Bourdieu, o santo e o profano são conceitos profundamente entrelaçados com a dinâmica de poder e capital simbólico dentro do campo religioso (2027). A sacralidade não é uma característica intrínseca, mas uma construção social que é constantemente negociada e redefinida pelos agentes que detêm o capital simbólico.

A análise teórica revela como essas categorias são usadas para manter e reforçar estruturas de poder, destacando a importância da dinâmica simbólica na



configuração das práticas e crenças religiosas. Desta forma, o sagrado é socialmente construído e varia conforme as diferentes sociedades e suas respectivas estruturas sociais, enquanto na teologia clássica ou tradicional, o sagrado é frequentemente identificado com o divino e o transcendente.

No campo teológico, Rudolf Otto, em *O Sagrado*, descreve o tema como o numinoso, uma experiência que evoca temor e fascinação, ou seja, aquilo que não pode ser compreendido pela razão natural. Otto argumenta que o sagrado é uma realidade independente que se revela aos seres humanos, enquanto o profano é o mundo cotidiano desvinculado dessa revelação (2006). O sagrado é visto como algo separado e distinto do profano, criando um espaço de transcendência e reverência. Ele argumenta que a experiência do sagrado é inerente à natureza humana e à religião. Em resumo, a teoria busca entender como a experiência do sagrado molda a prática religiosa e como diferentes tradições religiosas lidam com o numinoso, oferecendo uma perspectiva que ainda é relevante no estudo da religião e da espiritualidade.

Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, consagra-se como um dos historiadores destaque na análise do tema no campo histórico (2007). A análise do sagrado e do profano revela a evolução desses conceitos ao longo do tempo em que, para ele, o sagrado está intrinsecamente ligado à experiência humana de transcendência e à busca por significado. Segundo Eliade, a distinção entre sagrado e profano é uma característica fundamental da condição humana e que as manifestações do sagrado podem ser encontradas em mitos, rituais e símbolos religiosos ao longo da história.

A ciência das religiões aborda o sagrado e o profano a partir de uma perspectiva comparativa e interdisciplinar (Eliade, 2007). A interseccionalidade entre os diferentes campos científicos permite uma compreensão mais rica e multifacetada do sagrado e do profano. Por exemplo, a filosofia oferece uma base teórica



para entender a moralidade e a racionalidade do sagrado, enquanto a sociologia fornece uma análise empírica de como esses conceitos são construídos e mantidos socialmente, pois toda ciência teve início no âmbito da religiosidade.

Não há religião que não seja, ao mesmo tempo, a cosmogonia e especulação do divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia as vezes de ciência e filosofia. Mas o que foi menos observado é que ela não se limitou a enriquecer, com certo número de idéias, um espírito humano previamente formado; ela contribuiu para formá-lo. Os homens não lhe deveram apenas grande parte da matéria dos conhecimentos, mas também a forma pela qual esses conhecimentos são elaborados (Durkheim, 2008, p. 37-38).

A história contextualiza a evolução desses conceitos ao longo do tempo, e a teologia oferece uma perspectiva interna sobre as experiências religiosas. Finalmente, as ciências das religiões proporcionam uma análise comparativa que ilumina as variações e semelhanças entre diferentes tradições religiosas.

Na metodologia, em Ciências da Religião, as religiões têm um tratamento formal, utilizando os conhecimentos interdisciplinares. Sendo assim, recebe a contribuição das teorias de diversas áreas de conhecimento, como História, Sociologia, Antropologia, Psicologia, Filosofia, Linguística e tantas outras. Essa metodologia dá ênfase aos conceitos epistemológico e metodológico, sendo que a Sociologia trata das relações entre a religião, sociedade e a política, a Psicologia compreende o elemento psíquico, a Geografia traz o espaço físico e cultural e a Teologia metodologicamente expõe o escopo da doutrina religiosa (Andrade, 2002).

Em resumo, a interseccionalidade entre filosofia, sociologia, história, teologia e ciências das religiões enriquece o entendimento sobre o tema, revelando a complexidade e a diversidade dessas categorias em diferentes contextos culturais e históricos. Através dessa abordagem multidisciplinar, pode-se apreciar a profundidade e a riqueza do fenômeno religioso e suas implicações para a vida humana conforme pontuam os pensadores supracitados.



3 AS OLIMPÍADAS COMO MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO: DA CELEBRAÇÃO ANTIGA AO SÍMBOLO DE UNIDADE GLOBAL

As Olimpíadas na Grécia Antiga eram celebradas em honra a Zeus e remontam a 776 a.C., na cidade de Olímpia. Inicialmente, as competições envolviam apenas corridas, mas foram expandidas para incluir o pentatlo, pugilismo e corridas de bigas. Os jogos reuniam representantes das cidades-estados, que, durante a trégua conhecida como *ekecheiria*, podiam viajar em segurança para participar do evento sagrado.

A participação era restrita a cidadãos gregos livres, e as mulheres não podiam competir, exceto as sacerdotisas de Deméter. Os Jogos representavam não só habilidades físicas, mas os ideais de honra, coragem e devoção aos deuses. Os vencedores recebiam coroas de louros, símbolo de glória. Com a chegada do Império Romano, os Jogos sofreram mudanças, mas foram mantidos até 393 d.C., quando o imperador Teodósio I os banuiu por considerá-los incompatíveis com o cristianismo.

Segundo o historiador Eric Hobsbawm, em *Era dos Impérios*, os Jogos Olímpicos modernos, iniciados em 1896, tomaram uma nova função, reafirmando identidades nacionais e exalando a cultura ocidental. Para Hobsbawm, o evento tornou-se uma arena para propaganda ideológica, especialmente no contexto da Guerra Fria, em que nações competiam para demonstrar sua supremacia cultural e ideológica, como discutido em sua obra *Nações e Nacionalismo* desde 1780.

O historiador também observa que, ao contrário dos Jogos Antigos, os Jogos modernos raramente mantêm a neutralidade e frequentemente são afetados por interesses políticos e econômicos. Assim, a espiritualidade e a unidade que pautavam os Jogos gregos foram substituídas por competições nacionalistas e propaganda de Estado, refletindo as contradições do mundo moderno.



Ele critica a modernização das Olimpíadas, que, embora inspirada em valores antigos, passou a se adequar às dinâmicas de poder contemporâneas. Hobsbawm vê os Jogos modernos como uma tradição inventada, moldada por exigências e contextos modernos, onde o ideal olímpico original perde força em meio à competição entre nações.

O sociólogo Émile Durkheim também explora o caráter sagrado dos Jogos, observando que as Olimpíadas reforçam o pertencimento a uma entidade superior, algo similar ao papel da religião na sociedade. Os Jogos Antigos celebravam Zeus e promoviam uma união que transcende as rivalidades entre as cidades-estado, transformando a competição em um ritual de paz e coesão social.

A *ekecheiria* nas Olimpíadas simbolizava a paz e a unidade, representando, segundo Durkheim, um *totem* sagrado de ordem cósmica e social. As Olimpíadas Antigas, assim, não eram apenas competições, mas rituais que reafirmavam os laços entre as cidades e honravam os deuses, promovendo uma paz compartilhada entre os gregos.

Nos Jogos Olímpicos modernos, embora o aspecto sagrado tenha sido secularizado, remanesce um sentido de paz e fraternidade. Durkheim observa que o intervalo de quatro anos e os locais de competição, como a vila olímpica e os estádios, tornam-se ambientes de unidade. Esses espaços temporários, onde os ideais de solidariedade e fraternidade perduram, refletem o valor durkheimiano de promover a paz e a comunhão entre os povos, fortalecendo a ideia de um mundo unido.

4 O SAGRADO E A SECULARIZAÇÃO NAS OLIMPÍADAS: UMA ANÁLISE CRÍTICA DAS TENSÕES ENTRE PLURALIDADE RELIGIOSA E NEUTRALIDADE

Na contemporaneidade, observa-se uma crescente tendência à secularização, esse movimento desafia as tradições e valores culturais e religiosos das



sociedades, refletindo-se não apenas na esfera política, mas também na prática esportiva e em outras expressões culturais. Eric Hobsbawm, ao analisar os efeitos do globalismo e das transformações sociais, destaca que a crise das democracias liberais ocidentais tem catalisado uma revisão crítica das identidades nacionais e culturais. Ele observa que “os valores dominantes da modernidade ocidental já não exercem a mesma atração universal” (1994, p. 45), indicando que as críticas ao Ocidente refletem um desgaste da hegemonia cultural e a valorização de outras matrizes culturais.

Nesse contexto, a prática esportiva, especialmente as Olimpíadas modernas, espelha o declínio da centralidade ocidental. O evento, que nasceu como um símbolo de paz e unidade entre as nações tornou-se palco de tensões políticas e culturais. A secularização, entendida como o distanciamento da religião nas práticas sociais e culturais, desempenha um papel central na redefinição do que é considerado sagrado e profano. Hobsbawm observa que “o esporte, outrora visto como puro e intocado, passa a carregar significados que transcendem o simples ato atlético” (1983, p. 78), exemplificando como questões de multiculturalismo e relativismos influenciam a concepção do esporte enquanto um espaço de neutralidade.

A intolerância religiosa é um fenômeno que, embora se manifeste de diferentes formas ao longo da história, permanece uma questão relevante no contexto das Olimpíadas. Esse evento global, que reúne atletas e espectadores de culturas e crenças variadas, enfrenta desafios consideráveis em promover uma convivência harmônica pautada pelo respeito e pela aceitação das distintas expressões de fé. A Carta Olímpica, que define os princípios do Movimento Olímpico, busca garantir que os Jogos ocorram sem discriminação de qualquer espécie, incluindo a religiosa. Este compromisso com a inclusão é fundamental, pois assegura a liberdade de crença e protege os atletas contra qualquer forma



de discriminação religiosa. No entanto, episódios de intolerância e desrespeito às práticas religiosas ainda ocorrem, expondo uma lacuna entre os valores olímpicos estabelecidos e a prática vivenciada por participantes e espectadores durante os Jogos.

Além disso, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, reafirma em seu artigo 18 que: “toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião”. Esta declaração não apenas reconhece a importância da liberdade religiosa como um direito humano fundamental, mas também destaca a necessidade de respeito às crenças alheias. A partir desse entendimento, autores como José Carlos Moreira Alves ressaltam que a promoção da tolerância religiosa é essencial para a construção de sociedades justas e pacíficas. O autor afirma que “a intolerância não é apenas um problema moral, mas também um entrave ao desenvolvimento social e cultural” (2007, p. 125).

Em conclusão, a intolerância religiosa representa um desafio significativo à democracia e aos direitos humanos não apenas no Brasil. As garantias constitucionais e os direitos proclamados na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) devem ser constantemente reafirmados e protegidos. Somente por meio da educação, do respeito mútuo e da promoção do diálogo será possível superar as barreiras da intolerância e construir uma sociedade verdadeiramente inclusiva.

Todavia, observa-se que a busca pela pluralidade religiosa em um mundo polarizado de crenças não se concretiza, mas, ao contrário, configura-se como uma negação dessas crenças, promovendo a total supressão delas. No que se refere às Olimpíadas modernas, tal comportamento é evidenciado na Carta Olímpica, que estabelece: “Não é permitida em qualquer instalação Olímpica qualquer forma de manifestação ou de propaganda política, religiosa ou racial” (Comitê Olímpico Internacional, 2020). Este princípio paradoxalmente contradiz o próprio



documento e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que visa à promoção da igualdade.

Entretanto, essa não é uma verdadeira busca pela pluralidade religiosa, mas sim uma restrição ao fenômeno religioso, impedindo que os atletas expressem suas crenças e valores. Tal situação é comparável à prática da intolerância religiosa ao proibir o sagrado no espaço esportivo, que emergiu a partir desse elemento religioso. A seção seguinte, que aborda a discussão e a apresentação dos resultados, analisará essa prática a partir de notícias ao longo das Olimpíadas.

5 O SAGRADO NAS OLIMPÍADAS: UMA ANÁLISE JORNALÍSTICA SOBRE A PROIBIÇÃO E A RELATIVIDADE DAS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS NOS JOGOS

A Regra 50 da Carta Olímpica, introduzida em 1975 e revisada ao longo das décadas, impõe limites rigorosos sobre manifestações religiosas nos eventos olímpicos. Essa norma reflete o compromisso do COI com a manutenção da neutralidade nos jogos, visando evitar interferências religiosas, políticas e de outras naturezas durante as competições. Embora a regra tenha sido parcialmente flexibilizada em 2020 para permitir algumas demonstrações antes do início das competições, as manifestações religiosas continuam estritamente reguladas em espaços como pódios, cerimônias oficiais e outros locais de competição.

A regra permite manifestações pessoais em contextos mais privados, como entrevistas, reuniões de equipe e redes sociais, mas veda expressamente gestos religiosos ou a exibição de símbolos religiosos em objetos, uniformes ou acessórios nos locais dos jogos. A proibição abrange não apenas os atletas, mas também as comissões técnicas e funcionários do evento, assegurando que qualquer tipo de representação religiosa não interfira na condução das competições. Além disso, o COI estabelece restrições rigorosas à exibição de propaganda religiosa ou mensagens publicitárias nos espaços dos eventos. Essa regra é apli-



cada às roupas, acessórios e qualquer item usado pelos competidores e delegações, com a única exceção sendo a identificação do fabricante do material esportivo.

Em 2023, o Ministério dos Esportes da França proibiu o uso de símbolos religiosos nos Jogos Olímpicos de Verão em Paris, visando alinhar o evento às realidades do país. Essa decisão afetou atletas muçulmanas que usam *hijab*, como a jogadora de basquete Diaba Konate, que optou por não competir devido à restrição, e a corredora Sounkamba Sylla, que teve de substituir o *hijab* por um boné para participar da abertura. Organizações como Anistia Internacional e Human Rights Watch criticaram a medida, afirmando que ela compromete o objetivo de igualdade de gênero promovido pelo COI.

João Chianca, um dos principais nomes do surfe brasileiro, mais conhecido como Chumbinho, enfrentou um impasse religioso às vésperas de sua estreia nos Jogos Olímpicos de Paris 2024. O atleta foi surpreendido por uma exigência do Comitê Olímpico que o impedia de competir com uma representação do Cristo Redentor em suas pranchas. Essa personalização, cuidadosamente pensada para refletir sua fé e identidade nacional, infringia o regulamento olímpico que proíbe manifestações de cunho político, religioso ou racial, conforme o artigo 50 da competição.

A restrição imposta ao símbolo religioso trouxe à tona o debate sobre a visibilidade da fé no esporte de alta competição. A notificação obrigou o atleta a substituir seu equipamento às pressas, um impacto significativo não apenas em termos de desempenho, mas também em sua expressão pessoal e espiritual.

Não diferentemente, o judoca sérvio Nemanja Majdov infringiu o artigo 3 do código de ética da instituição ao realizar um gesto religioso antes de uma luta nos Jogos Paris 2024, segundo a Federação Internacional de Judô (IJF, na sigla



em inglês). Uma vez que se proíbe expressamente qualquer manifestação religiosa durante competições oficiais, destacando o esforço da entidade em separar o esporte das expressões de religiosidade, refletindo a tentativa de manter o ambiente olímpico neutro em relação a credos e práticas religiosas, ainda que, historicamente, o evento seja carregado de elementos de tradição sagrada. Segundo o Brasil Paralelo (2024), o atleta usou suas redes sociais para se posicionar.

Todavia, a proibição de manifestação de símbolos e utensílios sagrados nas Olimpíadas não se aplica a todos os atletas. “Regras sobre religião nas Olimpíadas são controversas e não valem para todos” (Ribas, 2024). A atleta brasileira Rayssa Leal, praticante de skate e conhecida por sua fé cristã, realizou um gesto simbólico de grande impacto nas redes sociais ao expressar publicamente suas crenças religiosas em Libras durante os Jogos Olímpicos de Paris.

Apesar das diretrizes do COI, que restringe manifestações religiosas no contexto das competições, a jovem maranhense, aos 16 anos, utilizou a linguagem de sinais para transmitir a frase: “Jesus é o caminho, a verdade e a vida”. Carinhosamente apelidada de Fadinha, Rayssa conquistou a medalha de bronze na modalidade de *skate street* feminino, consolidando ainda mais seu histórico no cenário olímpico. Nos Jogos de Tóquio, em 2021, já havia conquistado uma medalha de prata aos 13 anos, feito que a estabeleceu como a mais jovem medalhista olímpica brasileira.

Ela expressa frequentemente sua fé em sua conta no Instagram, onde mantém diversas publicações de agradecimento a Deus. Em uma postagem fixada, ao exibir o troféu da *Street League Skateboarding* (SLS), declarou: “No topo do mundo. Toda honra e glória seja a Deus. Obrigada, time, por todo apoio e amor. Eu amo vocês.” (Ribas, 2024). Mais recentemente, em outubro de 2023, ao conquistar a medalha de ouro nos Jogos Pan-Americanos, em Santiago, no



Chile, a atleta celebrou: “O ouro veio. Agradeço de coração a todos pelo apoio e carinho, em especial ao meu time, que não mede esforços para me ver bem. Gratidão a Deus, Glória a ti” (Ribas, 2024).

No entanto, a cristã não foi a única a manifestar o sagrado nas Olimpíadas 2024 sem ter nenhum prejuízo, a dupla de vôlei de praia egípcia ganhou visibilidade ao usarem *hijab* e vestimentas longas durante as partidas. Anteriormente, nas Olimpíadas do Rio 2016, a esgrimista Ibtihaj Muhammad se tornou destaque nas notícias por ser a primeira atleta americana a competir na Olimpíada usando *hijab*, utensílio sagrado na religião do Islã. Logo, percebe-se, a partir da experiência da Diaba Konate, que há uma proibição relativa, ou seja, que não contempla toda comunidade atlética nas Olimpíadas de Verão de Paris 2024.

6 PARADOXO DO SAGRADO NAS OLIMPÍADAS: A TENSÃO ENTRE EXPRESSÕES RELIGIOSAS DOS ATLETAS E A NEUTRALIDADE RELATIVA DO EVENTO

A postura dos atletas olímpicos caracteriza-se como um paradoxo ao reglamento interno do evento, muitos atletas além dos já citados manifestaram suas crenças no espaço que já foi considerado sagrado e que atualmente torna-se uma negação da sacralidade, como o caso de tenista Novak Djokovic que beijou a crucifixo sendo uma forma de protesto contra a ofensa da França contra o cristianismo (BRASIL PARALELO, 2024).

Em contrapartida, o evento busca a proibição de fenômenos religiosos, mas promoveu uma abertura entendida pelos cristãos como uma aberração contra o cristianismo em referência ao quadro. A última ceia, de Leonardo da Vinci, ainda que o evento tenha negado essa relação entre a abertura e o quadro (THE NEW YORK TIMES, 2024).

Todavia, essa negação não foi suficiente para a comunidade cristã, como também, vale ressaltar que esta pesquisa não tem por objetivo analisar a aber-



tura para indicar se faz ou não referência a obra citada, mas sim a repercussão no ambiente religioso.

Tal repercussão causou, além do alvoroço entre os cristãos, em perda de patrocinadores, como a empresa C Spire, conforme noticiou a imprensa. Além do mais, para vários a opinião de que seria uma releitura velada da última Ceia, rendendo fortes críticas pelo mundo.

A ideia da figura central com uma auréola e um grupo de seguidores de cada lado — é tão típica da iconografia de ‘A Última Ceia’ que interpretá-la de outra forma pode ser um pouco imprudente,” disse Sasha Grishin, historiador de arte e professor emérito da Universidade Nacional da Austrália.

A figura central usando o cocar lembrava as pinturas do estilo Alto Renascimento de A Última Ceia, nas quais Jesus é retratado com uma auréola ou luz ao redor da cabeça, disse o Professor Grishin. Em algumas pinturas, isso é retratado como um círculo dourado. Em outras, como a de da Vinci, Jesus é iluminado por uma janela ou tem uma radiação sutil ao seu redor.

As poses das drag queens também se assemelhavam às dos discípulos de Jesus, ele disse, acrescentando que a cena era uma “imagem muito, muito sagrada” para os cristãos, pois representava o momento em que Jesus anunciou que estava preparado para sacrificar-se pelos pecados da humanidade [...] (THE NEW YORK TIMES, 2024).

Logo, percebe-se que a proibição, a relativização junto a incoerência em relação ao sagrado nas Olimpíadas mostra o problema do governo francês frente aos direitos fundamentais garantidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos que prevê a liberdade de crença e de profissão de fé a todo indivíduo, documento qual o país assinou em 1948, e que para boa parte dos atletas a manifestação do sagrado que representa sua religiosidade é mais importante que competições esportivas e medalhas olímpica.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um evento da magnitude das Olimpíadas deve ser um palco de celebração da diversidade humana, onde a pluralidade cultural e religiosa do mundo seja não apenas reconhecida, mas também respeitada e apreciada. As Olimpíadas, enquanto evento global, têm o poder de unir nações e pessoas de diferentes origens, crenças e tradições, e é fundamental que esse evento seja um espaço inclusivo, que garanta a todos os participantes a plena liberdade religiosa — um dos direitos humanos mais essenciais e inalienáveis.

De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, todo indivíduo tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Isso implica o direito de manifestar a fé religiosa de maneira pública ou privada, tanto em seus atos de culto quanto na prática de rituais e expressões religiosas. Portanto, a proibição da manifestação religiosa durante os Jogos Olímpicos de 2024 não apenas fere esse direito fundamental, mas também impõe uma tentativa de forçar a secularização do evento, algo que é incompatível com a verdadeira essência da liberdade humana.

É crucial destacar que a laicidade, que garante a separação entre Estado e religião não deve ser vista como uma ferramenta para reprimir a liberdade religiosa, mas sim como um princípio que assegura aos cidadãos o direito de praticar sua fé sem intervenção governamental. A secularização das Olimpíadas, quando usada para justificar a proibição de expressões religiosas, distorce esse princípio e viola os direitos fundamentais dos indivíduos, em especial o direito à liberdade religiosa. Tal abordagem não apenas ignora os direitos dos atletas, mas também revela um desrespeito pela dignidade humana e pela diversidade religiosa presente no evento.



Portanto, qualquer tentativa de suprimir a manifestação do sagrado, algo que está intrinsecamente ligado à natureza do ser humano, deve ser entendida como uma forma de intolerância religiosa. Tal atitude não só é um desrespeito aos direitos dos indivíduos, mas também uma violação direta da Carta Magna da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que assegura a cada ser humano o direito de expressar livremente sua fé.

Diante disso, é imprescindível que os países participantes das futuras Olimpíadas, bem como os organizadores do evento, unam forças para garantir que todos os atletas possam usufruir de seus direitos fundamentais, incluindo o direito à liberdade religiosa. É urgente que se crie um ambiente respeitoso, onde a fé de cada indivíduo seja respeitada e celebrada, sem que haja qualquer tipo de discriminação ou cerceamento. Somente assim as Olimpíadas poderão verdadeiramente refletir os princípios de igualdade, dignidade e respeito mútuo que são fundamentais para a convivência pacífica e harmônica entre as diversas nações do mundo.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Carlos Moreira. **A intolerância religiosa e a convivência entre as religiões: desafios e caminhos**. São Paulo: Paulus, 2007.

ANDRADE, Marli Turetti Rabelo. **Ciências da Religião e Teologia: diferenças e similaridades**. 2022. Disponível em: <https://www.uninter.com/noticias/ciencias-da-religiao-e-teologia-diferencas-e-similaridades>. Acesso em: 20 fev. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: Crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.

BRASIL PARALELO. **Judoca cristão é suspenso após fazer sinal da cruz dentro do campo de jogo**. 23 de setembro de 2024.; Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/noticias/judoca-cristao-e-suspenso-apos-fazer-sinal-da-cruz-dentro-do-campo-de-jogo> acesso em 11 de nov. às 15h35.



Carta Olímpica. Comitê Olímpico Internacional. Disponível em: <https://olympics.com/ioc/olympic-charter>.

Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assembleia Geral das Nações Unidas, 1948. Disponível em: <https://www.un.org/pt/universal-declaration-human-rights/>.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EFE. **Igreja e direita francesa criticam cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos.** 27 de jul. de 2024 14:50. Disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/igreja-e-direita-francesa-criticam-cerimonia-de-abertura-dos-jogos-olimpicos/?ref=link-interno-materia> acesso em 11 de nov. às 11h19.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991).** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos impérios: 1875-1914.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

JORNAL PANORAMA. **Surfista brasileiro foi proibido de competir com pintura do Cristo Redentor na prancha nas Olimpíadas de Paris.** 28 de Jul. de 2024. Disponível em: <https://jornalpanoramaminas.com.br/site/surfista-brasileiro-foi-proibido-de-competir-com-pintura-do-cristo-redentor-na-prancha-nas-olimpiadas-de-paris/#:~:text=Brasil-,Surfista%20brasileiro%20foi%20proibido%20de%20competir%20com%20pintura%20do%20Cristo,prancha%20nas%20OI%C3%ADmpicadas%20de%20Paris&text=Um%20dos%20principais%20nomes%20do,Jogos%20OI%C3%ADmpicos%20de%20Paris%202024>. Acesso em 11 de nov. 2024.



MARÇAL, Gabriela. **De véu e calça, jogadoras egípcias de vôlei de praia entram para a história**: Doaa Elgobashy, de 19 anos, e Nada Meawad, 18 anos, formam a primeira dupla do Egito a disputar uma Olimpíada nessa modalidade. Disponível em: https://www.estadao.com.br/emails/moda-e-beleza/de-veu-e-calca-jogadoras-egipcias-de-volei-de-praia-entram-para-ahistoria/?srsltid=AfmBOor_Fckp8PPziVhuK-5Z8jGjM1LNeCLjyxhtJCg0WOINvYCYbsVQ. Acesso em 11 de nov. 2024.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

QUAGLIATO, Pedro. As inovações jurídicas dos Jogos Olímpicos de Paris. 26 de jul. de 2024, 7h02, Consultor Jurídico. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2024-jul-26/as-inovacoes-juridicas-dos-jogos-olimpicos-de-paris/>. Acesso em 11 de nov. 2024.

RIBAS, Raphaela. **Nas Olimpíadas, Rayssa Leal viraliza ao declarar em Libras sua fé cristã**. 28 de jul. de 2024 às 17h19 Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/medalhista-rayssa-leal-declara-fe-crista-libras/>. Acesso em 11 de nov. 2024.

SOUZA, Alice. **Protestos e religião**: o que é proibido nos Jogos Olímpicos: Skatista brasileira Rayssa Leal expressou frase religiosa usando a Língua Brasileira de Sinais (Libras). Manifestações de fé são proibidas pelo Comitê Olímpico Internacional durante os Jogos .30 de julho de 2024. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/not%C3%ADcias/s-7111>. Acesso em: 11 de nov. 2024.

SOUZA, Gabriel de. **C Spire**: conheça a empresa que retirou patrocínio da Olimpíada depois de Última Ceia blasfêmica: Baseada no Estado norte-americano do Mississippi, companhia atua no setor de telecomunicações. Disponível em: <https://revistaoeste.com/economia/c-spire-conheca-a-empresa-que-retirou-patrocinio-da-olimpiada-depois-de-bultima-ceia-b-blasfemica/>. Acesso em: 31 de jul. 2024.

SOUZA, Gabriel de. **Olimpíada**: empresa retira patrocínio do evento depois de encenação desrespeitosa da Última Ceia: Um grupo de drag queens recriou o momento em que Jesus se reúne com seus apóstolos para se alimentar pela última vez. Disponível em: <https://revistaoeste.com/economia/olimpiada-empresa-retira-patrocinio-do-evento-depois-de-encenacao-desrespeitosa-da-emultima-ceia-em/>. Acesso em: 29 de jul. 2024.



TERRA BRASIL. **Empresa anuncia retirada de patrocínio das Olimpíadas após “ceia LGBT” na cerimônia de abertura.** 2024. Disponível em: https://terrabrasilnoticias.com/2024/07/empresa-anuncia-retirada-de-patrocínio-das-olimpiadas-apos-ceia-lgbt-na-cerimonia-de-abertura/#google_vignette. Acesso em 11 de nov 2024.

THE NEW YORK TIMES — Paris, França. **Alguns líderes da igreja e políticos condenaram a apresentação da cerimônia de abertura por zombar do cristianismo.** 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/esportes/olimpiadas/noticia/2024/07/29/historiadores-divididos-abertura-dasolimpiadas-realmente-parodiou-a-ultima-ceia-descubra-a-obra-que-inspirou-a-cena.ghtml>. Acesso em: 11 de nov. 2024.

THE NEW YORK TIMES — Paris, França. **Historiadores divididos:** abertura das Olimpíadas realmente parodiou 'A Última Ceia'? Descubra a obra que pode ter inspirado a cena. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/esportes/olimpiadas/noticia/2024/07/29/historiadores-divididos-abertura-das-olimpiadas-realmente-parodiou-a-ultima-ceia-descubra-a-obra-que-inspirou-a-cena.ghtml>. Acesso em 11 de nov. 2024.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024.1- ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 26/10/2024 ACEITO EM: 24/02/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

CONSCIÊNCIA INTEGRADA E ESPIRITUALIDADE: UM ELO FILOSÓFICO ENTRE BERGSON E MCGILCHRIST

**Integrated consciousness and spirituality:
a philosophical link between Bergson and McGilchrist**

Gabriela Rocha¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3330577095233471>

DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2.187>

RESUMO: Este artigo visa tratar de uma possível correlação entre a filosofia de Henri Bergson e as pesquisas recentes de Iain McGilchrist discutidas em *The Master and His Emissary*. Utilizando metodologia teórico-bibliográfica, tal correlação será analisada à luz da relevância da noção de 'consciência direta', a qual é comum a ambos os autores de modo central, para a teologia. Diante disso, o presente artigo busca contribuir para a discussão em torno da complexa relação entre tais teorias, identificando nelas um objetivo existencial em comum associado à experiência espiritual.

Palavras-chave: Metafísica; consciência; neurociência; espiritualidade.

ABSTRACT: This article aims to address a possible correlation between Henri Bergson's philosophy and Iain McGilchrist's recent research discussed in *The Master and His Emissary*. Using a theoretical-bibliographical methodology, this correlation will be analyzed in light of the relevance of the notion of 'direct consciousness', which is common to both authors in a central way, for theology. In view of this, this article seeks to contribute to the discussion around the complex relationship between these theories, identifying in them a common existential objective associated with spiritual experience.

Keywords: Metaphysics; consciousness; neuroscience; spirituality.

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2022). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2024). Licenciatura em andamento - Filosofia/UFJF.



1 INTRODUÇÃO

A revolução científica foi ancorada teoricamente em uma metafísica materialista, de modo que causas físicas não inteligentes passaram a assumir papel base e fundamental (Tyson, 2022, p. 116). Tal cenário leva-nos ao questionamento sobre o espaço de noções como alma, espírito e consciência, aspectos que comumente foram apontados como o diferencial humano. À vista disso, o império materialista está inserido em um cenário de predominância do cientificismo, o qual conduz os ramos do saber a observarem o mundo e a consciência negligenciando o sentido de experiências existenciais e espirituais.

No entanto, uma das contraposições relevantes à metafísica assumida enquanto materialista corresponde à sua insuficiência para lidar com características qualitativas da experiência, já que haveria o império de noções como quantidade, necessidade e mecanismo. Por outro lado, como é conhecido, a natureza espiritual dos seres humanos enquanto envolvida nas questões básicas de nossas teorias sobre a realidade e o conhecimento é considerada de maneira significativa e basilar desde Platão e Aristóteles (Moreira-Almeida; Abreu; Coelho, 2022, p. 8).

Ao mesmo tempo, antes do século XIX, a teologia era intimamente associada à investigação da ordem natural, constituindo-se como um sistema de conhecimento que era, também, produto do raciocínio indutivo. Posteriormente, a indução passou a ser restrita ao método científico exigido à especialização das ciências físicas (Harrison, 2017, p. 158-159). Mesmo assim, de acordo com Scruton, foi próprio ao século XIX assumir que:

[...] a ciência não é o único modo de perseguir o conhecimento. Há também um conhecimento moral, território da razão prática; há o conhecimento emocional, território da arte, literatura e música. E existe possivelmente um conhecimento transcendental, que é o território da religião. Por que privilegiar a ciência? Só porque ela pretende explicar



o mundo? Por que não conferir peso às disciplinas que interpretam o mundo e nos ajudam a nos sentir em casa nele? (2020, p. 17).

Os questionamentos de Scruton nos fazem lembrar da complexidade da experiência humana e da dificuldade envolvida em tentativas de criarmos hipóteses explicativas para o seu funcionamento. Diante de tais temas, Henri Bergson e Iain McGilchrist destacaram-se ao investigar as características e funções de tais tipos de conhecimentos na experiência vivida pela mente. Neste trabalho, faremos um recorte sobre tal assunto, abordando seus trabalhos enquanto autores que, dialogando com a psicologia e a neurociência, perceberam profundamente a importância de atribuirmos um lugar próprio tanto ao conhecimento racional e científico quanto ao conhecimento espiritual. Em primeiro lugar, abordaremos o modo como ambos identificaram e avaliaram um duplo funcionamento da consciência. Em segundo lugar, abordaremos suas teorias em uma defesa da primazia da consciência integrada, enquanto aplicada à espiritualidade, e seu lugar na teologia.

2 OS MODOS DE EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA PARA HENRI BERGSON

Desde o primeiro escrito de Bergson em 1889, o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, é possível identificarmos um trabalho inserido no debate sobre a aplicação quantitativa da ciência à psicologia. Nele, o autor pretende criticar a metafísica clássica explorando as ideias correntes de tempo, espaço e movimento. Na obra, Bergson postula uma distinção fundamental entre duas formas de apreensão da matéria: uma instintiva, existente em todos os animais, a saber, a percepção da extensão; e outra, criada pelo intelecto humano, exclusiva aos seres inteligentes: a concepção de espaço. Sendo nossa forma de operação, esta última seria constituída por um agregado de juízos acompanhado da linguagem por meio do qual generalizamos o real conceitualmente. Assim, a



inteligência, para efetuar definições e separações nítidas, possui a capacidade de conceber um espaço sem qualidade, um meio vazio homogêneo.

O espaço homogêneo seria um princípio que interpreta diferenças de qualidade como diferenças de situação. Bergson explica que os animais não-humanos representam a exterioridade de forma diferente: seu natural sentimento aguçado de orientação no espaço é qualitativo, e não supõe que as direções apresentem uma forma geométrica e homogênea (Bergson, 1988, p. 70).

Por outro lado, para que o espaço nasça da coexistência entre sensações inextensas, o espírito as reúne simultaneamente e as justapõe; este ato *sui generis* é o que nos permite distinguir sensações idênticas e simultâneas. Por isso, tal é o modo habitual de operação da consciência: para lidar com suas próprias sensações e com o que apreende, precisa efetuar distinções, buscando obter nitidez, precisão e ordem no processo de pensamento.

Ademais, tal demanda é exigida pela vida prática, que supõe manipulação e dominação do ambiente para os fins da vida em sociedade: “a intuição de um espaço homogêneo é já uma preparação para a vida social” (Bergson, 1988, p. 95). Isso porque uma mesma tendência nos direciona tanto a representar a realidade como fragmentada e homogênea quanto a constituir vida em sociedade e desenvolver linguagem, ou seja, a tendência a inserirmo-nos no meio externo, agindo sobre ele.

A partir disso, o espaço homogêneo criado pela inteligência dá origem tanto ao tempo homogêneo quanto ao ‘u’ homogêneo. Bergson está afirmando que existem dois tipos de tempo e dois tipos de ‘eu’. Em tal contexto, o ‘eu’ temporal é comumente suprimido pelos hábitos voltados à dominação do ambiente: “Uma vida inferior, nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social” (Bergson, 1988, p. 96). Tal



é a crítica central do Ensaio, como observa Worms: “De fato, se há uma intuição de Bergson, é precisamente esta: a confusão do espaço com o tempo mascara-nos a realidade de nossa vida interior em nome de necessidades de nossa vida prática” (2010; p. 14).

No Ensaio, a ideia de ‘duração’ está intimamente ligada à análise do fluxo da consciência.² De um lado, os fatos de consciência se interpenetram (influenciam-se entre si no fluxo temporal), de outro, as coisas que ocupam o espaço são exteriores umas às outras. Se os estados de consciência se penetram entre si ocupando-a toda, sua divisão e contagem em termos espaciais precisaria, na medida em que exige sua representação por unidades homogêneas que ocupam lugares no espaço, da abstenção dessa penetração.

Jankélévitch observou que o objetivo de tal argumentação é demonstrar que “basta eliminar a simbologia inteiramente negativa do espaço para se encontrar face a face com o seu verdadeiro eu” (2015, p. 40). Assim, Bergson ressalta o caráter simbólico da duração da consciência tal como representada por mecanismos simbólicos como a linguagem, na medida em que esta armazena o que há de comum, estável e impessoal nas impressões humanas, encobrendo as impressões sutis e próprias do fluxo temporal de cada consciência e traduzindo, portanto, em espaço o movimento e a duração.

Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem. Daqui confundirmos o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com o seu objecto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objecto (Bergson, 1988, p. 91).

2 Bergson recorre à metáfora musical para explicar as noções de interpenetração, continuidade e unificação atribuídas ao fluxo da consciência. Assim, o fenômeno da temporalidade irreversível é visto na melodia, sendo impossível sua decomposição. Cada nota interage com o todo, de modo que é possível concebermos “a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola a não ser por um pensamento capaz de abstração” (Bergson, 1988, p. 73).



Se a consciência temporal é *una* e indivisível em seu fluxo temporal, a percepção do tempo também será. O erro presente nos clássicos paradoxos de Zenão, frequentemente abordados por Bergson, seria a projeção da sucessão no espaço. Os argumentos expressam a impossibilidade de que um móvel conclua o trajeto de A-B, uma vez que o espaço seria infinitamente divisível. Para isso, o móvel deverá, antes, percorrer a metade de tal trajeto, e, antes, a metade dessa metade, e assim por diante.

Assim projetada, diz Bergson, a sucessão traduzir-se-ia em simultaneidade, sendo atribuída a ela a divisibilidade do espaço percorrido. A raiz de tal impasse seria a análise do movimento por meio da disposição fragmentadora da inteligência, a qual, ao dividir a experiência do movimento, desconsidera o sujeito que dura enquanto seu ator, enquanto aquele que vive o movimento. Ao contrário, deve ser observada a natureza da sucessão enquanto atrelada ao progresso de uma consciência. A concretude do movimento, argumenta Bergson, deve supor um ato indivisível da consciência para constituir sua unidade temporal.

Ora, reflectindo melhor, ver-se-á que as posições sucessivas do móvel ocupam perfeitamente o espaço, mas que a operação pela qual passa-se uma posição a outra, operação que supõe duração, só tem realidade para um espectador consciente, escapa ao espaço. Não lidamos aqui com uma coisa, mas com um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso. No espaço, só há partes do espaço, e em qualquer ponto do espaço em que se considere o móvel, obter-se-á somente uma posição. Se a consciência percebe outra coisa além de posições é porque se lembra das posições sucessivas e as sintetiza (1988, p. 79).

Bergson está enfatizando a natureza profunda da percepção do movimento como um ato e não uma representação (Worms, 2010, p. 80), reafirmando que podemos lidar com o eu e com o movimento a partir de atitudes distintas da consciência. Assim, Worms nos lembra que, ao confundirmos espaço e tempo, 'eu puro' e 'eu fragmentado', "confundimos não conceitos abstratos, mas planos



e níveis de vida, vivemos realmente não sobre um, mas sobre dois ou mesmo sobre uma variedade de planos ou de intensidades de vida” (Worms, 2010, p. 16).

Com base nisso, no ensaio *Introdução à metafísica* publicado posteriormente, Bergson disserta sobre duas maneiras de conhecimento: na primeira, colocando-nos fora do objeto, o descrevemos e o analisamos por meio da linguagem,³ simbolizando alguns de seus aspectos gerais; na segunda, simpatizamos com o objeto, ou seja, colocamo-nos em seu interior atingindo seu sentido puro e original (Bergson, 2006, p. 188). Neste último caso, temos um conhecimento absoluto da realidade e do ‘eu’, em oposição à relatividade do conhecimento por meio de recortes conceituais do real. Apenas uma visão desinteressada, na contramão de nossos interesses práticos, poderia proporcionar conhecimento absoluto do real, uma vez que buscaria apreender, ver e ir de encontro ao objeto, confundindo-se com ele.

3 OS MODOS DE EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA PARA IAIN MCGILCHRIST

Iain McGilchrist, em *The Master and his Emissary*, argumenta que as diferenças entre os hemisférios assimétricos constituem fatos relevantes para a explicação de dois modos diferentes de experiência humana. Mais ainda, McGilchrist considera que tais diferenças representam um conflito de poder entre os hemisférios, conflito com significância e repercussão histórico-cultural. A divisão do cérebro é, segundo o autor, um fenômeno importante a ser estudado devido ao fato de que a evolução do *homo sapiens* a desenvolveu propositalmente ao invés

3 O ápice de tal conhecimento analítico seria o conhecimento científico, cujo papel é muito específico na filosofia de Bergson: a ciência atinge o absoluto da matéria, mas não do espírito (Bergson, 2006, p. 35). Nesse sentido, Guerlac (2021, p. 52) fez uso da crítica bergsoniana ao simbolismo da ciência para problematizar a atual filosofia mecanicista subjacente à ciência cognitiva, biologia sintética e inteligência artificial, afirmando que “Bergson’s epistemological critique, his challenge to quantitative patterns of knowing that we routinely fall back on in a world of repetition, needs serious consideration in our data driven world, which not only respects, but seems to demand, the kind of abstract, retrospective logic Bergson diagnoses and demystifies”.



de desenvolver um cérebro unificado. Para complementar, a evolução do cérebro em termos de tamanho não implica uma maior interconexão entre os hemisférios, pelo contrário, a ligação diminui (McGilchrist, 2009, p. 38). Tal relação também se aplica à assimetria cerebral: quanto maior, menor o corpo caloso. Isso posto, McGilchrist buscou entender a divisão anatômica do cérebro com base nas diferenças sutis que se apresentam no funcionamento conjunto dos hemisférios na atividade cerebral (McGilchrist, 2009, p. 27).

Inicialmente, o autor argumenta que o processo de construção de experiência realizado pelo cérebro ocorre com base na atenção que ambos os hemisférios dedicam à realidade. Isso porque, ao dedicarmos um tipo de atenção, o real será construído com base nessa postura que assumimos, de modo que o 'estatuto ontológico' (McGilchrist, 2009, p. 51) da atenção como função cognitiva é primordial em relação a outras funções. Isso significa que a atenção é a forma do direcionamento valorativo que aplicamos à nossa representação da realidade.⁴ Com base em tal ideia, se, como outros animais, os seres humanos precisam exercer tipos de atenção distintos, a divisão do cérebro humano pode refletir essa necessidade (McGilchrist, 2009, p. 50-51).

De acordo com a teoria da atenção,⁵ os tipos de atenção diferem de acordo com seu direcionamento estreito e focado ou amplo e aberto. Trata-se de eixos principais de atenção: a intensidade (estado de alerta, vigilância e atenção sustentada) e a seletividade (atenção focada e dividida). A avaliação dos estudos na área sugere que o hemisfério direito é predominantemente responsável por todo tipo de atenção, exceto a atenção concentrada (McGilchrist, 2009, p. 68).

4 Diante disso, não seria possível uma visão completamente objetiva e impessoal do real, a qual a ciência aspira em sua busca pelo conhecimento verdadeiro. De fato, a ciência seria, tal qual outras, um tipo de atenção direcionada ao objeto: uma atenção distanciada que, ela mesma, é uma atribuição de valor. (McGilchrist, 2009, p. 51-52)

5 McGilchrist refere-se aos resultados da literatura neuropsicológica convencional (Van Zomeren; Brouwer, 1994) para definir os cinco tipos de atenção e sua divisão em dois eixos centrais de atenção. (McGilchrist, 2009, p. 67)



O hemisfério direito tem exclusividade tanto ao cuidar do campo de visão periférico de onde tendem a surgir novas experiências quanto ao direcionar a atenção para tudo o que nos chega dos limites da nossa consciência. Além disso, o fato de que somente o hipocampo direito é alterado por novas experiências comprova que o hemisfério direito está sintonizado e vigilante com a apreensão de coisas novas. Para o hemisfério esquerdo, por seu turno, resta lidar com o que já conhece por contato com aquilo apreendido pelo direito. O fato de que o hemisfério direito possui uma organização mais difusa contribui para que possa sintetizar rapidamente informações dos vários órgãos sensoriais e da memória na consciência (deste fato surge sua comparação com a percepção holística ou *Gestalt*), ao passo que a organização focada do hemisfério esquerdo o impede de proceder similarmente. Pode-se concluir que, com base nos tipos de atenção, o hemisfério direito assume um papel de integração e, além disso, um papel de base, pois está temporalmente iniciando a experiência do novo, a qual o hemisfério esquerdo processa posteriormente.⁶

Isso posto, a apreensão realizada pelo hemisfério direito é constituída pela atenção que capta a novidade e imprevisibilidade, ao passo que a apreensão do hemisfério esquerdo é constituída pela atenção que busca a permanência e fragmentação. Por isso, concluiu McGilchrist, diante do movimento característico à experiência da consciência, o cérebro precisou atendê-la de duas formas diferentes: a primeira, captando a experiência imediata, a segunda, buscando fixação no fluxo (McGilchrist, 2009, p. 55). Parece que, de um lado, temos o objetivo de intuir, de outro, de representar, conhecer e agir.

6 O autor faz referência a um compilado de estudos baseados em análises de pacientes com lesão cerebral (Ferman, Primeau, Delis et al., 1999; Schatz, Ballantyne & Trauner, 2000) e estudos de neuroimagem (Heinze, Hinrichs, Scholz et al., 1998; Iidaka, Yamashita, Kashikura et al., 2004; Lux, Marshall, Ritzl et al., 2004). Ao longo do capítulo, o leitor pode acompanhar dados e imagens coletados em vários outros estudos (McGilchrist, 2009, p. 78).



McGilchrist analisa o próprio meio pelo qual representamos o mundo que experienciamos e adquirimos poder sobre ele, isto é, a linguagem. Com o desenvolvimento da comunicação não verbal por meio da música, a linguagem denotativa teria se consolidado posteriormente conforme as exigências de dominação prática. Nessa esteira, os aspectos musicais da linguagem são desenvolvidos primariamente em recém-nascidos, para posteriormente desenvolverem sintaxe e vocabulário (McGilchrist, 2009, p. 159). As origens da linguagem referencial, isso posto, adviriam de um tipo de comunicação de outro caráter: intuitivo e fluido. Os aspectos musicais da linguagem promoviam, portanto, um tipo de comunicação integrada.

Considerando que há uma forma de apreensão direta integralizada do real, McGilchrist está afirmando, ao mesmo tempo, uma tese ontológica sobre o modo pelo qual a realidade se apresenta: como um todo integrado e orgânico. Inicialmente, o hemisfério direito está em conexão com uma experiência integrada, ainda despido de representações e formas de simbolização. Para ele, bem como segundo Bergson, a oposição entre os tipos de experiência equivale à oposição inerte-vivo, uma vez que a intuição do real revela as coisas enquanto concretamente vivas em constante mudança (por meio da especialização do hemisfério direito com empatia, situação corporal e intimidade com o vivo).

Em um, nós experimentamos – o mundo vivo, complexo, corporificado, de seres individuais, sempre únicos, para sempre em fluxo, uma rede de interdependências, formando e reformando totalidades, um mundo com o qual estamos profundamente conectados. No outro, nós ‘experimentamos’ nossa experiência de uma maneira especial: uma versão ‘re-apresentada’ dela, contendo agora entidades estáticas, separáveis, limitadas, mas essencialmente fragmentadas, agrupadas em classes, nas quais as previsões podem ser baseadas. Esse tipo de atenção isola, fixa e torna cada coisa explícita, trazendo-a sob os holofotes da atenção. Ao fazer isso, torna as coisas inertes, mecânicas, sem vida. Mas também nos permite pela primeira vez saber e,



consequentemente, aprender e fazer coisas. Isso nos dá poder (McGilchrist, 2009, p. 55).⁷

De fato, Bergson considera ser impossível evitarmos formas de representação da realidade, uma vez que nossas consciências naturalmente organizam os dados da experiência para agir no mundo. Logo, a consciência precisará, por pensamento, perceber as limitações de seu simbolismo e buscar atingir novamente a imediatez da experiência. Ao mesmo tempo, McGilchrist, ao afirmar que, inevitavelmente, o que o hemisfério direito traz à existência, embora primário, é parcial, está igualmente declarando que o processo de apreensão da realidade integrada precisa passar pela fase de fragmentação.

Há uma filtragem que constitui uma condição para o funcionamento do hemisfério direito. A partir dessa captação, algo particular surge para nossa experiência. Com base na dupla criação realizada pelos hemisférios, McGilchrist argumenta a favor da unificação entre o princípio da divisão e o princípio da união, ou seja, uma volta ao hemisfério direito.⁸ Por isso, o pensamento simbólico teria um papel estritamente intermediário para o conhecimento do real: nem primário, nem final. O estágio final, aquele que faz jus ao estado integrado de consciência, assume formas únicas de experiências vivas e harmônicas, muitas vezes espirituais e religiosas.

7 "In the one, we experience – the live, complex, embodied, world of individual, always unique beings, forever in flux, a net of interdependencies, forming and reforming wholes, a world with which we are deeply connected. In the other we 'experience' our experience in a special way: a 're-presented' version of it, containing now static, separable, bounded, but essentially fragmented entities, grouped into classes, on which predictions can be based. This kind of attention isolates, fixes and makes each thing explicit by bringing it under the spotlight of attention. In doing so it renders things inert, mechanical, lifeless. But it also enables us for the first time to know, and consequently to learn and to make things. This gives us power".

8 McGilchrist correlacionou o processo em que os processos fragmentados do hemisfério esquerdo são reunificados por meio das operações do hemisfério direito ao *Aufhebung* de Hegel apresentado na Fenomenologia do Espírito. Sendo definida como uma 'elevação' que absorve os processos anteriores ao invés de apenas substituí-los, seria comparável ao processo pelo qual o estágio de atuação do hemisfério esquerdo permanece presente, embora transformado no processo de elevação do hemisfério direito (2009, p. 293).



4 A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA INTEGRADA E ESPIRITUALIDADE

Em A evolução criadora, Bergson argumentou que, conforme as demandas da natureza integrada da consciência, a intuição imediata seria a chave para o acesso à duração pura do real e da consciência, sendo definida como “a investigação metafísica do objeto naquilo que ele tem de essencial e de próprio” (2005, p. 193). Em seu grau máximo, a intuição é entendida como uma experiência metafísica mística de elevação à verdade, havendo uma diferenciação entre verdades de ordem prática (às quais a linguagem serve) e conhecimento puro, a verdade em si. Para isso, o espírito necessitaria de um esforço de reinserção no ‘elã vital’, o próprio ato criativo da vida.⁹ Tal esforço, o filósofo ressalta, seria um esforço reflexivo de tensão e concentração, de modo que o conceito de intuição não poderia ser identificado com aquele de ‘instinto’ ou ‘sentimento’ (2005, p. 99).

Complementarmente, sua Filosofia da Biologia inclui a tese de que a parte de intuição que reflete na inteligência teria se alargado no desenvolvimento de algumas atividades específicas. Abrir o campo da visão a um olhar contemplativo, estender a percepção, exigiria, nesse sentido, uma desvinculação entre faculdade de perceber e faculdade de agir. Tal desvinculação seria explícita em artistas, “pintores ou escultores, místicos ou poetas”, de modo que, nas artes, temos “uma visão mais direta da realidade” (Bergson, 2006, p. 159). O artista, devido ao fato de não direcionar à realidade temporal uma intenção intelectual, percebe-a com mais profundidade e amplitude (Bergson, 1988, p. 19). O mesmo vale para as ‘almas místicas’ cujos “sentimentos poderosos que agitam a alma” são definidos como forças reais na realidade (Bergson, 2006, p. 250).

9 Em A evolução criadora, Bergson aplicou sua noção de ‘tempo real’ qualitativo e heterogêneo à teoria da evolução. Em sua investigação, afirma que a vida é a continuação de um único impulso, o elã vital, que posteriormente se dividiu em linhas de evolução diferentes (2005, p. 58). Trata-se de um princípio de caráter vital que, dado de uma só vez, imprimiu movimento ao desenrolar da evolução. Dessa forma, o elã corresponderia ao próprio ato criativo da vida.



O ápice do conhecimento direto e absoluto foi apresentado e discutido por muitos intelectuais ao longo da história da filosofia e da teologia, sendo, por vezes, chamado de conhecimento místico. A partir dele, a autoridade da consciência racionalista e, logo, do conhecimento baseado apenas na compreensão e nos sentidos, é questionada. William James, em sua vasta *The varieties of religious experience*, observou que os estados mentais de integração nos mostram que a consciência normal e intelectual é apenas um tipo de consciência: existem formas de consciência inteiramente diferentes (2002, p. 373).

Dentre as características da consciência direta, James identifica a inefabilidade (o sujeito afirma imediatamente que o conteúdo da experiência desafia qualquer expressão dada em palavras); qualidade *noética* (os estados místicos são relatados como estados de conhecimento direto e não discursivo, tais como iluminações e revelações); transitoriedade (a duração curta do estado) e passividade (o místico sente como se sua própria vontade estivesse suspensa, sendo prorrogada por um poder superior) (James, 2002, p. 366-367).

Chamada de ‘estado onírico’ pelo psiquiatra e neurologista James Crichton-Browne (2002, p. 370), tal experiência seria a incorporação de absoluta clareza mental e da sensação de estar rodeado de verdades (2002, p. 371). A intuição intelectual advinda de tais experiências foi relatada como uma revelação de um universo como Presença viva (2002, p. 387). Nesse sentido, a manifestação religiosa desse tipo de consciência unificada foi alimentada por Hindus, Budistas, Maometanos e Cristãos como um elemento da vida de fé.

Em tal contexto, tal experiência equivale à união experimental do indivíduo com o divino (2002, p. 385), conduzindo à superação das preocupações mundanas rumo a uma vida maior. Por isso, o misticismo seria a maneira pela qual as pessoas religiosas veem a verdade, de modo que a experiência religiosa em si é enraizada em estados mentais místicos: “Eles abrem a possibilidade de outras



ordens de verdade, nas quais, na medida em que algo em nós responda vitalmente a eles, podemos continuar livremente a ter fé.”¹⁰

De fato, no ramo da metafísica, é recorrente a tese de que o conhecimento de Deus deve ser intuitivo, não devendo ser construído de acordo com proposições e julgamentos racionais (James, 2002, p. 393). Consoante a isso, a fonte do misticismo cristão é Dionísio, o Areopagita, o qual descreve a verdade absoluta exclusivamente por meio de negativas (2002, p. 404). O próprio conceito do misticismo como comunicação direta entre o ser humano e Deus adquiriu tal sentido nas obras de Dionísio, influenciadas pelo caráter místico do neoplatonismo original. Embora assumindo o fato de que Deus se manifesta, e, assim, é possível pregar nomes a ele, isocronicamente Dionísio afirma que cada um dos nomes é inadequado à divindade. Ele afirma que

[...] quanto mais altas são as realidades a que pretendemos remontar-nos, tanto mais se reduzem nossas expressões ao divisar e contemplar os seres inteligíveis. E agora, quando nos adentramos nesta escuridão que transcende toda inteligência, cairemos não já na parcimônia de palavras, mas no silêncio absoluto e na inibição da inteligência. (De Boni, 2000, p. 73)

A partir disso, a ideia de misticismo passou a corresponder à dimensão espiritual da teologia (McGrath, 1999, p. 5), de modo que a consciência integrada e os estados místicos alimentam uma vida religiosa plena em espiritualidade. De fato, o termo ‘espiritual’ foi amplamente aceito para designar “aspectos das práticas devocionais de uma religião”, principalmente “experiências individuais interiores dos crentes”.¹¹ McGrath nos lembra que tal dimensão é contrastada com a dimensão acadêmica da teologia: a espiritualidade cristã é alocada em um dos elementos do cristianismo, a saber, o modo de vida cristão (*a way of life*) (McGrath,

10 “They open out the possibility of other orders of truth, in which, so far as anything in us vitally responds to them, we may freely continue to have faith” (James, 2002, p. 410).

11 “The term “spirituality” has gained wide acceptance in the recent past as the preferred way of referring to aspects of the devotional practices of a religion, and especially the interior individual experiences of believers” (McGrath, 1999, p. 2).



1999, p. 6). Em tal contexto, por meio de um envolvimento entre *orison* ou meditação e a oração, a alma é elevada em alto nível em direção a Deus (James, 2002, p. 393-394).

No próprio desenvolvimento do ramo da teologia, se fosse assumida como uma disciplina academicamente neutra (bem como foi, por vezes, defendido no meio acadêmico), poderíamos ter dificuldade para identificar sua ligação com a espiritualidade. No entanto, o aspecto experiencial e existencial da teologia enquanto contato íntimo com Deus é crucial para uma compreensão apropriada da teologia. Por isso, afirma McGrath:

É perfeitamente apropriado salientar que a teologia cristã não pode permanecer fiel ao seu tema se se considera de natureza puramente proposicional ou cognitiva. O encontro cristão com Deus é transformador. Como salientou João Calvino (1509-1564), conhecer a Deus é ser mudado por Deus; o verdadeiro conhecimento de Deus leva à adoração, à medida que o crente é envolvido num encontro transformador e renovador com o Deus vivo [...]. A teologia, neste sentido clássico do termo, é um “conhecimento sincero das coisas divinas” (Farley), algo que afeta o coração e a mente (1999, p. 28).¹²

A essência do modo de vida cristão corresponde, portanto, a um tipo de consciência específico, cuja validade precisa ser atestada para que as experiências espirituais sejam concebidas como possíveis. Como sabemos, uma concepção prévia de consciência é decisiva quando surgem discussões sobre o que são e sobre a legitimidade de experiências religiosas. A compreensão de uma consciência integrada em direção ao absoluto abre portas para uma compreensão profunda do fenômeno espiritual e religioso enquanto associado a uma disposição básica e fundamental da mente.

12 “It is perfectly proper to point out that Christian theology cannot remain faithful to its subject matter if it regards itself as purely propositional or cognitive in nature. The Christian encounter with God is transformative. As John Calvin (1509–1564) pointed out, to know God is to be changed by God; true knowledge of God leads to worship, as the believer is caught up in a transforming and renewing encounter with the living God. (...) Theology, in this classic sense of the term, is a “heartfelt knowledge of divine things” (Farley), something which affects the heart and the mind”.



O caráter concreto da consciência direta nos mostra o quanto esta corresponde a uma relação íntima com a vida que estamos a todo tempo tentando esclarecer por meio do discurso coerente e racional. Mencionando Heidegger, McGilchrist argumenta a favor de uma relação vital de audição com a alteridade, uma interpretação solidária e corporificada da existência conforme o hemisfério direito, em contraposição à postura exploratória disseminada pelo racionalismo cartesiano, por sua vez alimentada pelo hemisfério esquerdo (2009, p. 225). Dessa forma, a legitimidade da verdade e do contato legítimo com o mundo está pautada não na centralidade do ego ou do sujeito construtor, e sim na qualidade primária da simpatia com a experiência (2009, p. 225). A primazia da consciência direta e viva é, logo, enfatizada:

Muita autoconsciência destrói não apenas a espontaneidade, mas a qualidade que dá vida às coisas; a execução da música ou da dança, do namoro, do amor e do comportamento sexual, do humor, da criação artística e da devoção religiosa tornam-se mecânicos, sem vida e podem parar se estivermos demasiado autoconscientes.¹³

Isso posto, conforme as características da consciência apontadas por Bergson e McGilchrist, podemos apontar que seu aspecto integrado, intuitivo, vivo e metafísico permite-nos compreender as experiências espirituais como absolutas e inseridas no campo amplo da busca de sentido metafísico e fundamental da realidade e da vivência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apontando para a ligação entre consciência integrada e espiritualidade a partir de Bergson e McGilchrist, pretendemos chamar atenção para o modo como a primazia da consciência integrada corresponde à primazia do conhecimento

13 "Too much self-awareness destroys not just spontaneity, but the quality that makes things live; the performance of music or dance, of courtship, love and sexual behaviour, humour, artistic creation and religious devotion become mechanical, lifeless, and may grind to a halt if we are too self-aware" (McGilchrist, 2009, p. 261-262).



espiritual enquanto aquele que garante qualidade à vida, isto é, aquele que confere seu sentido e propósito último. Nesse sentido, os autores nos apontam que a consciência possui uma natureza metafísico-espiritual, a qual está alinhada à relação plena com Deus (1999, p. 4).

Tal capacidade é uma especificidade dos seres humanos e faz parte daquilo que o caracteriza. Como nos lembra Scruton, “tiremos a religião, tiremos a filosofia, tiremos os objetivos mais altos da arte e privaremos as pessoas comuns dos modos pelos quais podem representar sua singularidade. A natureza humana, outrora algo superior a aspirar, torna-se algo inferior a superar” (2020, p. 43). À vista disso, podemos identificar os problemas inevitáveis de um direcionamento cultural materialista e a importância de um retorno à espiritualidade como demanda prática e existencial.

Por fim, este trabalho representa uma breve introdução ao tema de autores vastos e complexos cujas obras demandam estudo cuidadoso. Longe de termos apresentado suas teorias por inteiro, esperamos ter convidado o leitor a explorar tanto as bases e conclusões filosóficas às quais suas teorias da consciência conduzem quanto as formas profundas pelas quais elas se relacionam com a espiritualidade.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).

_____. **A Evolução criadora**. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



_____. **O Pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DE BONI, Luis Alberto (Ed.). **Filosofia medieval**: textos. EDIPUCRS, 2000.

GALE, Richard. M. **Some metaphysical statements about time**. The Journal of Philosophy. vol. 60, n. 9, p. 225-237, 1963.

GARROS, Tiago Valentim. **Quando e como primatas se tornaram pessoas humanas?** Unus Mundus, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, mar. 2023.

GUERLAC, Suzanne. **Duration**: A fluid concept. In: Sinclair, Mark (Ed). The Bergsonian Mind. Routledge, 2021. p. 45-54.

HARRISON, Peter. **Os territórios da ciência e da religião**. Tradução de Djair Dias Filho. Viçosa, MG: Ultimato, 2017.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Duke University Press, 2015.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**: A study in human nature. Pennsylvania State University. 2002.

MCGILCHRIST, Iain. **The master and his emissary**: The divided brain and the making of the western world. Yale University Press, 2009.

MCGRATH, Alister E. **Christian spirituality**: An introduction. Blackwell Publishing, 1999.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia tomo I, II, III, IV (A-Z)**. Trad. de Maria S. Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás N. Campanário. 2a. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2004.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; DE ABREU COSTA, Marianna; COELHO, Humberto Schubert. **Science of Life After Death**. New York: Springer, 2022.

ROSSETTI, Regina. **Bergson e a natureza temporal da vida psíquica**. Psicologia: reflexão e crítica, v. 14, p. 617-623, 2001.

SCRUTON, Roger. **Sobre a natureza humana**. Editora Record, 2020.



TYSON, Paul. **Is science the theology of modernity?** In: Harrison, Peter (Ed). *New Directions in Theology and Science*. Routledge, 2022. pp. 115-135.

VILHENA, Adeílson L. **Bergson e o “bergsonismo”**: uma breve reconstrução histórico-conceitual, in: *Revista Ideação*, N. 37, 2018. p. 111-128.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os Dois Sentidos da Vida**. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. - São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

_____. **A concepção bergsoniana do tempo**. Tradução de Débora Morato Pinto. *Dois Pontos*. v. 1, n. 1, pp. 129-149. 2001.





COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024.1- ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 29/01/2025 ACEITO EM: 27/02/2025 - SEÇÃO 2: RESENHAS

RESENHA: O NOVO TESTAMENTO E O POVO DE DEUS: ORIGENS CRISTÃS E A QUESTÃO DE DEUS

Fares Camurça Furtado¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2562049569156918>

DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2.202>

Nicholas Thomas Wright, nascido em 1948, no Reino Unido, é um dos maiores eruditos do Novo Testamento da atualidade. Além de ser um grande orador, N. T. Wright, como é mais popularmente conhecido, é um dos teólogos mais prolíficos do mundo. Possui textos acadêmicos, homiléticos, devocionais, carregados de uma boa dose de humor, erudição, amplitude de pesquisa e com uma fluência arrebatadora.

Esta série 'Origens Cristãs e a Questão de Deus' nasceu de uma tentativa de escrever dois livros: um sobre Paulo e sua teologia e outro sobre Jesus em seu contexto histórico. A pesquisa foi ampliando os esforços e o projeto ao ponto de a série ganhar um corpo em torno de cinco volumes. A partir disto, Wright espera oferecer uma hipótese sobre a origem do Cristianismo no que concerne a Jesus, Paulo e os Evangelhos.

¹ Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Amazonas (2007). Atualmente é médico do Hospital Maternidade Geraldo Lacerda Botelho. Tem experiência na área de Medicina, com ênfase em Medicina, atuando principalmente nos seguintes temas: molinismo, conhecimento médio, presciência divina, compatibilismo e libertarismo. Faz parte do Conselho Editorial da Manifesto Originalia Revista de Ensaios Teológicos



Neste volume, Wright aborda as origens do Cristianismo a partir do conceito de Povo de Deus e faz um estudo introdutório sobre Teologia e cosmovisão. Posteriormente trata de sua metodologia aplicada primeiramente aos judeus (com ênfase para a literatura do segundo templo) e depois aos cristãos. Por fim, ele trata da comunidade cristão do século I.

Ele já inicia o tom deste primeiro volume apresentando o porquê de tanta controvérsia sobre o Novo Testamento:

O Novo Testamento é um livro de sabedoria para todos os povos, porém nós o transformamos em um covil de erudições, quando não em um manual de piedade rigoroso, severo e exclusivista. (p. 28).

Portanto, para extrairmos a riquíssima sabedoria do Novo Testamento, devemos entender o Novo Testamento a partir de seu contexto histórico e literário. Como bem pontuou Wright: “Se desejamos ser historiadores e teólogos, também devemos ser críticos literários” (p. 24). A base de nosso autor é o tripé: Literatura, História e Teologia (que posteriormente foi chamada de tríade hermenêutica por Köstenberger). Além disso, o pressuposto filosófico de Wright é o Realismo Crítico, em contraposição ao Positivismo e ao Pós-Modernismo. Assim, Wright foge do realismo ingênuo, da análise da intenção inconsciente do autor e do estruturalismo. Alega que não adianta criticar o desconstrucionismo se não se possui uma epistemologia robusta. Por isso devemos utilizar a hermenêutica do amor: devemos estar atentos ao texto e ouvi-lo. Desta forma, N. T. Wright se coaduna com a Hermenêutica do Realismo Crítico.

Com esta perspectiva hermenêutico-epistemológica, Wright aponta que podemos ter conhecimento histórico das coisas. Ou seja, podemos escrever história, posto que é possível saber a respeito das coisas que aconteceram no passado. Só que não existe algo como a “mera história” (a história sem um ponto de vista, neutra, nua e crua). Trata-se de uma “narrativa significativa de aconte-



cimentos e intenções” (p. 125). Assim, a História envolve seleção. Acresça a isto o fato de que toda história é “história interpretada” (p. 133). Isto não significa ausência de fatos, mas aponta para uma metodologia história rigorosa: hipótese e verificação, com a presença de dados, quadro geral simples e coerente e proposição frutífera em outras áreas correlatas.

Ao olharmos para a metodologia teológica de Wright, percebemos que a tríade hermenêutica de Kostenberger já está presente em O Novo Testamento e o Povo de Deus. É possível observar que nosso autor também já vinha fazendo pesquisas e estava a par da hermenêutica da suspeição (Freud, Nietzsche e Marx) antes mesmo de Kevin Vanhoozer.

Como ilustração de sua teologia ele utiliza a metáfora dos trabalhadores na vinha e divide a teologia em: Criação, Queda, Israel, Cristo e o nosso ato (o quinto). Não estamos restritos a apenas recapitular os atos passados, mas devemos construir nossa teologia e mediar nossas ações como agentes teológicos que sabem assumir o seu papel no ato da igreja, com base nos quatro atos anteriores.

Após esboçar de maneira abrangente sua metodologia nas duas partes iniciais, nas duas subsequentes, ele apresenta seu método aplicado respectivamente a Israel e a Igreja. A quarta parte é dedicada ao Judaísmo do primeiro século no mundo greco-romano. Wright afirma que:

O judaísmo e o cristianismo do primeiro século partilham uma cosmovisão central comum: a percepção de que, agora, a narrativa alcançou seu ponto culminante. E o que ainda é mais importante: trata-se da mesma narrativa (p. 208-209).

Vale ressaltar que neste contexto de helenismo, “A pressão para a assimilação era forte em muitos setores, segundo nos é sugerido pelas evidências de judeus que tentavam remover as marcas da circuncisão” (p. 220). Um dado curi-



oso é que Antíoco Epifânio profanou o templo no dia 25 de Dezembro, e ainda se tratando da necessidade de aplicar o imaginário religioso da cultura greco-romana à cultura judaica é que Pompeu se admirou ao constatar que não havia deuses no Santo dos Santos do templo judaico, fato que contribuiu para espalhar ainda mais a crença de que os judeus eram ateístas.

Porém, nenhum sistema é monolítico. Há espaço para a diversidade dentro do Judaísmo. Os judeus da Galileia eram ainda mais preocupados com a preservação da Torá, devido ao risco da assimilação cultural. Optaram pela lealdade ao invés da assimilação. Com isto em mente, Wright nos apresenta diversos grupos dentro do judaísmo do primeiro século. Curiosamente ao falar dos fariseus ele omite as duras críticas de Jesus aos mesmos. Tal atenuação se explica pela necessidade de associar os fariseus a uma perspectiva espiritual positiva, denominada nomismo pactual. Wright de maneira adversa ao seu método teológico nos diz que: “Não importa quantos grupos ou indivíduos tenham escrito este ou aquele pergaminho, ou parte de um pergaminho: para nós, o que importa é como alguns judeus pensavam, viviam e oravam nesse período” (p. 280). Só que ele mesmo há havia dito que cada um desses grupos apresentará o pensamento ‘judaico’ da perspectiva do grupo em questão e não do judaísmo de forma geral.

Tais inconsistências, contudo, não diminuem o valor teológico, estético e histórico desta obra tão bem escrita. Somos apresentados aos principais símbolos do judaísmo, que do ponto de vista de Wright são: Templo, terra, Torá e identidade racial. Estes foram “os principais símbolos que ancoravam a cosmovisão judaica na vida cotidiana do primeiro século (p. 305). No que tange às crenças do judaísmo da época, Wright nos afirma que o Monoteísmo é a base teológica que guia todos os escritos do Período do Segundo Templo, percebendo-se uma forte crença e ênfase na nação de Israel como substituta de Adão.



Tomando estas crenças como pilares da teologia israelita, Wright passa a apresentar qual era a esperança de Israel, qual era o cerne do seu pensamento escatológico. E aqui sua ênfase recai sobre a literatura apocalíptica. Tais escritos não são dualistas e nem sempre esperam que o Universo chegue ao fim.

Ele aponta que a interpretação da simbologia do apocalíptico deve ir muito além do literal. Por exemplo, em Daniel 7 ele interpreta o Filho do Homem como representando Israel sofrendo na mão dos pagãos. E que o fato de o Filho do Homem aparecer entre nuvens não nos aponta para um aspecto físico, mas simbólico de Revelação e de execução. Tal percepção é vista a partir da forma como os judeus liam Daniel 2 e 9 em meados de 60 d.C.: como profecia de libertação messiânica. Para tanto, Wright apela para uma das principais fontes judaicas da época: a literatura de Flávio Josefo. A Nova Perspectiva em Paulo já nos é apresentada nas explicações que ele dá no intuito de nos fazer ver o farisaísmo ancorado em uma teologia robusta e não em um suposto legalismo.

Nas palavras de Wright:

A aliança era firmada por nascimento ou por iniciação proselitista; para os homens, era selada na circuncisão e, para todos, mantida por meio da fidelidade ao documento da aliança, saber, a Torá. [...] E a tentativa do cumprimento da Torá, quando mais ou menos bem-sucedida, era entendida como uma resposta humana, e não como uma iniciativa humana (p. 445).

Após a belíssima exposição do judaísmo do primeiro século na parte III da obra, Wright nos apresenta na parte IV os cristãos do primeiro século. Para isto, ele se vale das mesmas ferramentas de pesquisa com as quais analisou o judaísmo. Só que não houve, à semelhança do judaísmo, um Josefo da Igreja Apostólica que lidasse com riqueza de detalhes sobre a história dos primórdios do Cristianismo. Na verdade, é possível saber muito mais sobre Jesus do que sobre parte da Igreja Querigmática. Documentos como O Martírio de Policarpo e A Carta



de Plínio, o Jovem a Trajano nos indicam que os cristãos já estavam bem estabelecidos na Ásia Menor no início do século II d.C. Foi tomado como um movimento com conotações semelhantes ao messianismo judaico, porém sem as perspectivas militares e nacionalistas.

A cosmovisão destes cristãos partia do ponto em que eles cresceram porque acreditavam que a verdade que seguiam se aplicava ao mundo inteiro (p. 478). Percebe-se também que não era uma seita ou uma religião pagã, uma vez que sua práxis destacada nas cerimônias do Batismo e da Ceia do Senhor não encontrava paralelo em uma nenhuma das seitas da época. Há uma apropriação do Antigo Testamento e ao mesmo tempo uma explicação disto tomando como referente e finalidade maior dos escritos veterotestamentários: a revelação do Senhor Jesus Cristo.

É neste sentido que ao se comparar Deuteronômio 6:4 com 1 Coríntios 8:6 percebemos nitidamente que a teologia do Novo Testamento tinha como pressuposto basilar sua fundamentação trinitária. Em sua *práxis*, os cristãos não faziam sacrifício de animais e diante do sofrimento a sua atitude era de confiança e de coragem. Um símbolo surge e marca o cristianismo: o símbolo da cruz. A partir destes aspectos da *práxis* e da simbologia da igreja primitiva, Wright aponta que houve uma “transferência indiscriminada do imaginário do Templo judaico para Jesus e para a igreja” (p. 488).

N. T. Wright dedica dois capítulos sobre narrativas do cristianismo apostólico, deixando claro que os primeiros cristãos eram contadores de história. Ele começa com as histórias de Lucas (Lucas-Atos), correlacionando-o de maneira vaga com Josefo. Por vezes faz analogias alegóricas demais entre Jesus e Paulo, mas com uma criatividade digna de nota:

Paulo, como Jesus, fez uma longa jornada, culminando com seu julgamento nas mãos de judeus e romanos. O equivalente à



crucificação, no entanto, não é a morte de Paulo. Lucas não tem a intenção de fazer de Paulo um segundo redentor, morrendo pelos pecados do mundo. A narrativa da crucificação no evangelho é ecoada pela tempestade e pelo naufrágio em Atos: a ressurreição, pela chegada segura de Paulo e sua comitiva em Roma, levando à proclamação aberta e desimpedida do reino do deus de Israel, o deus agora revelado no Senhor Jesus ressurreto (p. 497).

Aspectos tipológicos são salientados em Lucas 1 e 2, criando um paralelo entre o Novo Testamento e o livro de Samuel: o início da monarquia de Israel, apontando para Cristo como instaurador do reino de Deus (p. 502). Depois de analisar Lucas, Wright faz uma avaliação do enredo de Mateus, comparando seus blocos discursivos, apresentando um excelente paralelo entre os 'ais' de Mateus 23 com as 'bem-aventuranças' de Mateus 5. Depois ele apresenta Marcos dentro do gênero apocalíptico, tomando isto como:

uma maneira de revestir os acontecimentos espaçotemporais de significado teológico; na verdade, é uma forma de afirmar, não de negar, a grande importância da ordem atual e contínua do espaço e do tempo, negando que o mal tenha a última palavra. (p. 519-520).

Wright, ao entrelaçar os cordões da História, Literatura e Teologia, nos mostra que nenhuma narrativa é desprovida de intencionalidade. Ou seja, não há neutralidade narrativa, conforme muitos ingenuamente propõem. Depois ele nos aponta os aspectos narrativos da literatura paulina e como isto está em íntima conexão com a correlação entre Adão e Jesus (tendo a nação de Israel como elemento importantíssimo).

A narrativa de Hebreus por sua vez aponta para a história dos Hebreus tendo um ponto de subversão da História (cp. Com Eclesiástico 44-50). Por fim ele apresenta outro paralelo entre a narrativa de João e o livro de Eclesiástico 24:1-38. No segundo capítulo sobre Narrativas ele nos apresenta uma revisão da crítica da forma, mostrando que é possível pegar textos e tradições textuais como Q e Tomé e fazer críticas a partir dos mesmos. Para Wright, a estrutura dos sinóticos



aponta para formas características de histórias judaicas conhecidas na época. Ele explica que as tentativas de desmerecer os evangelhos pelos críticos da forma entra em contrassenso com sua própria metodologia. Tal conhecimento é que permitirá ao estudioso da crítica perceber que Tomé, isto sim, é uma distorção do Evangelho e não que os Evangelhos são distorções dos ensinamentos de Cristo.

Por fim, Wright trata da comunidade cristã primitiva, destacando que “todo o cristianismo inicial era um cristianismo judaico” (p. 598). Depois ele expressa sua continuidade AT/NT ao afirmar que “alguns cristãos parecem ter enfatizado uma história da salvação na qual a continuidade com Israel era extremamente importante” (p. 600). Outros já tinham uma fé mais vertical, sem continuidades históricas. Tais variedades não impedem um elemento unificador do cristianismo (mais uma vez o destaque vai para a continuidade entre Israel e a Igreja emitido por Wright): “eles contavam e viviam uma forma de narrativa de Israel que atingiu seu ápice em Jesus, resultando, pelo espírito que lhes foi dado, em um novo viver e em novas responsabilidades” (p. 601-602).

O livro termina com um convite a pensar o Novo Testamento e a pessoa de Jesus tomando como base a fundamentação teórica deste primeiro volume. Os elementos de tensão entre o bem e o mal têm sua resolução na vitória do Filho de Deus. Mas isto só nos será apresentado com vigor e com mais fôlego no segundo volume da série (ainda não traduzido para o Português), intitulado *Jesus and the Victory of God*.

Não precisamos nos render à Teologia de Wright para reconhecermos o valor literário, histórico e teológico deste volume que nos mostra uma forma robusta e metódica de realizar um empreendimento teológico. Ele aplicou isto aos judeus e aos cristãos do primeiro século e nos deu um esboço de caracteres importantes de gênero: a literatura apocalíptica e as narrativas. Nos reporta a uma extensa bibliografia e nos elucida com facilidade os temas, as passagens,



os autores antigos e os recentes por meio dos índices. É lógico que o pressuposto da NPP e da continuidade Israel-Igreja estão presentes na obra, porém, penso que o ponto mais relevante é que estas questões de cunho de chave hermenêutica do uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento não devem ser colocadas como cavalos de guerra, mas devem ser levadas em conta no processo da construção teológica. Eis um homem que teceu um modelo teológico digno de apreciação. Se ele é sustentável aí é um capítulo para análises bem mais profundas que a superficialidade desta resenha possa emitir.

WRIGHT, N.T. **O novo testamento e o povo de Deus**: Origens cristãs e a Questão de Deus; Tradução: Elissamai Bauleo. - 1. Ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022. 720 p.



