



### Editorial

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**. A título de reiteração, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, fruto de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. A partir deste número, a revista sofrerá algumas alterações. O layout receberá um novo formato com a foto do autor na primeira página e a logomarca da faculdade no alto da página. Em termos estruturais, além do espaço para a submissão de artigos e resenhas, o periódico também aceitará contribuições em formato de ensaios e traduções de textos teológicos. Administrativamente, a revista recebe um novo conselho editorial, assim constituído: **Editor geral:** Ms. José da Cruz Lopes Marques, **Coeditor:** Ms. Carlos Alberto Bezerra, **Conselho Editorial:** Ms. Daniel Soares Simões, Ms. Antônio Francimar da Silva Lima, Ms. Francisco Dário de Andrade Bandeira.

O presente número conta com uma seleção variada de textos teológicos e diálogos entre a teologia e outros campos do saber. Na seção de Artigos, Pedro Evaristo Conceição Santos analisa a clássica tensão entre soberania divina e liberdade humana a partir de uma exegese de Jonas (1:1-3). O diálogo entre Teologia e Filosofia é estabelecido por Willibaldo Ruppenthal Neto ao apresentar uma cuidadosa resposta teológica às críticas dirigidas ao cristianismo por Nietzsche em seu célebre *Anticristo*. A interface entre Teologia e Política, por sua vez, é abordada no texto *Religião e espaço público: imbricações e perspectivas da Teologia bíblica* de José Erivan Lima de Carvalho. Em seguida, temos uma excelente análise do problema do mal em Agostinho a partir de uma

análise do livro I do *Livre-Arbítrio* e sua repercussão na Teologia Contemporânea realizada por José Rildo Tavares Feitosa. A seção de artigos é finalizada com um diálogo inovador entre Teologia e Literatura a partir da poética de Augusto dos Anjos de autoria de Rafael Omar Nachabe.

Inaugurando a seção de ensaios teológicos, temos o texto Epistemologia do Éden: Ensaio Hipotético sobre as Limitações de um Ser Perfeito, no qual o autor analisa, a partir de um procedimento hipotético, em que sentido poderiam ser pensadas as limitações de um ser perfeito. Encerrando este número temos o texto Teologia sistemática, tradução realizada por Arnon Batista do capítulo Systematic Theology do livro *The Openness of God* de Clark H. Pinnock.

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.

José Marques

Editor Geral



### O CHAMADO DIVINO É COERCITIVO? UMA PERSPECTIVA DA SOBERANIA DIVINA EM Jn. 1:1-3

#### Is the Divine Call Coercive? A Perspective of Divine Sovereignty in Jonah 1:1-3

Pedro Evaristo Conceição Santos\*



\* O autor possui doutorado em Letras pela Universidade de São Paulo. Realizou ainda estudos pós-doutorais na FAJE – BH. É professor visitante na FBC, UCESP e na graduação e pós-graduação da FTBSP e Logos. E-mail: [santosp20@yahoo.com.br](mailto:santosp20@yahoo.com.br)

#### RESUMO:

A temática da soberania divina e liberdade humana é um assunto recorrente nos estudos teológicos bem como nos círculos com menos pretensão no diálogo acadêmico. A razão para isso está em que a Escritura ensina claramente que Deus é soberano, e sua vontade se cumpre sem qualquer impedimento. Mas ela ensina também que o homem tem responsabilidade por seus atos e por eles responderá diante de Deus. Este artigo abordará a temática acima com uma visão da natureza nos assírios e, em seguida, apresentará uma análise de Jonas 1:1-3.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deus; Soberania; Jonas; Chamada.

#### ABSTRACT:

The theme of divine sovereignty and human freedom is a recurring subject in theological studies as well as in less pretense circles in academic dialogue. The reason for this is that Scripture clearly teaches that God is sovereign, and His will is fulfilled without any hindrance. But the Bible also teaches that man has responsibility for his acts and for them he will answer before God. This article will address the above theme with a view of nature in the Assyrians and then present an analysis of Jonah 1,1-3.

**KEYWORDS:** God; Sovereignty; Jonah; Call.

## **1 – INTRODUÇÃO**

A temática da soberania divina e a liberdade humana é um assunto recorrente no meio acadêmico bem como nos círculos com menos pretensão na área. A razão para isso está em que a Escritura ensina claramente que Deus é soberano, e sua vontade se cumpre sem qualquer impedimento. Mas ela ensina também que o homem tem responsabilidade por seus atos e por eles responderá diante de Deus.

O livro de Jonas desafia o leitor a refletir sobre a soberania de Deus num ponto muito sensível ao vocacionado contemporâneo – a soberania divina no chamado. A ilustração viva dessa soberania no chamado é o profeta Jeremias, que, mesmo calando-se como profeta do Senhor, percebeu a impossibilidade de resistir ao comando divino para que profetizasse (Jeremias 20:9), dando-lhe a entender que ele não teria alternativa.

O outro exemplo vivo é o profeta Jonas<sup>1</sup>. Porém, por que Jonas quis fugir do cumprimento da vontade de Deus? Qual a natureza do povo a quem Deus lhe manda pregar? Como Jonas 1:1-3 apresenta o chamado divino de modo soberano e sem opções de escolha para a realização de sua vocação, a não ser obedecer? Que ilustrações dessa soberania são apresentadas na narrativa do livro?

## **2 – POR QUE JONAS RESISTIU A DEUS? OS ASSÍRIOS: A FONTE DA RESISTÊNCIA DE JONAS**

De acordo com Gênesis 10:11-12, a cidade de Nínive foi fundada por Ninrode, vindo a ser conhecida como “a Grande Cidade” (Jonas 1:2; 3:2; 4:11)<sup>2</sup>. Por volta de 700 AC, Senaqueribe transformou-a na capital do império, fazendo-a bem fortificada (BEWER, 1999, p. 28), ficando assim até sua queda em 612 AC. A capital anterior era Calá. O nome, “Assíria”, deriva da divindade principal daquele império, Assur, deus da

---

<sup>1</sup> Pode-se ainda fazer menção a Moisés (Êxodo 3 e 4).

<sup>2</sup> Bruckner (2004, p. 30) diz que o livro de Jonas é uma narrativa superlativa porque eventos, lugares e emoções são chamadas de “grande”. Esse adjetivo aparece no livro por quinze vezes: 1,2.4.10.12.16.17; 3,2.3.5.7; 4,1.6.10.11.

guerra (ELLISSEN, 1991, p. 314-316). Daí o entendimento de os ninivitas serem um povo temido e perverso na arte de fazer suas guerras. Também notamos que eles refletem aquilo que o objeto de seu culto é. Um salmo já dizia: “Tornem-se semelhantes a eles aqueles que os adoram” (Sl. 115:8).

A faixa de terra compreendida entre os rios Tigre e Eufrates foi ocupada, na maior parte do tempo compreendido pelo Velho Testamento<sup>3</sup>, pela Assíria (BATCHELOR, 1995, p. 50), hoje ocupada pelo Iraque. A Assíria tornara-se potência mundial em 1100 a. C., mas só em 900 AC ficou firme nessa posição. Tiglate-Pileser III (745-727 AC, o Pul na Bíblia, 2 Reis 15,19 e 1 Crônicas 5,26) levou as fronteiras de seu império em todas as direções. A Assíria foi por 250 anos o império mais temido em todo o Oriente Próximo (DOWLEY, 1997, p. 43).

A Assíria era um império guerreiro e cruel com seus conquistados. Quando uma cidade era conquistada, o rei assírio punha-se a porta, assentado em seu trono, assistindo o desfile dos prisioneiros acorrentados ou em jaulas. A seguir os prisioneiros eram torturados, seus olhos eram tapados, e queimados até morrer (BRUCKNER, 2004, p. 28-30). Note a pergunta que finaliza o livro de Na 3,19: “Quem não sofreu por sua crueldade sem limites?”<sup>4</sup> Por muitos anos a Assíria havia massacrado Israel. Nos dias de Jonas, a Assíria estava enfrentando um tempo de declínio. Mas não havia sido sempre assim.

Os reis assírios orgulhavam-se de suas conquistas e violência. Um deles se vangloriava de ter levantado uma coluna com corpos contorcidos em agonia. Os escribas, por sua vez, contavam as cabeças dos mortos e depois formavam pirâmides com elas (DOWLEY, 1997, p. 43). Pode-se ver através de Naum que as maldades eram muito terríveis: muitas de suas vítimas eram decapitadas, deportadas ou queimadas (2,12-13); os líderes das cidades conquistadas eram torturados e mutilados antes de serem executados (3,3); Nínive é chamada de violenta e que nunca vinha sem vítima (Na 3,1); ainda havia prostituição e bruxaria (Na 3,4), numa demonstração que toda maldade

<sup>3</sup> Velho Testamento daqui em diante será abreviado em VT.

<sup>4</sup> Os dois livros que terminam com perguntas na Bíblia são Naum e Jonas. Os dois têm seu conteúdo relacionado com a Assíria.

precisa de uma fonte de poder por trás, bem como explorações comerciais com seus parceiros.

Os assírios e babilônios viviam em um mundo habitado e controlado por deuses, demônios, espíritos, fantasmas de mortos. Eles entendiam que alguns desses seres eram bons para com os homens, outros eram maus. Os homens viviam sob o constante temor de ver, de repente, um de seus deuses irado. Catástrofes eram interpretadas como indícios de que algum deus estava irado. Como resultado, adivinhação, exorcismo, encantamento e astrologia eram indispensáveis à vida, tanto governamental como privada, para que pudesse se descobrir e controlar os planos dos poderes sobrenaturais. Sem contar ainda com o sistema de saúde da época, o qual era precário, onde as pessoas se amontoavam com os mais variados tipos de doenças, não sendo incomum que as pessoas morressem nas ruas. Alguns reis pagavam fortunas ao Egito para terem tratamento de seus médicos. A medicina no Egito era mais avançada (GWALTNEY, 1996, p. 77-106).

Do que se pode ver, Jonas tinha muitos motivos para fugir. Ele presumiu que a vontade de Deus tinha a ver como o exercício de sua bondade sobre os povos, e poderia derramar sua compaixão, não seu juízo, sobre os assírios. Os assírios eram imbatíveis nos campos de batalha, mas viviam em um mundo de terror quando se tratava de seu relacionamento com as divindades de sua adoração. A esse povo que vivia à sombra de uma espiritualidade maligna, Jonas não deseja ver a benção divina derramada sobre ele. Porque Deus é bom, Jonas quer fugir.

O livro de Jonas pode ser situado no período de fraqueza da Assíria entre a morte de Adad-nirari III (em 782 AC) e a subida ao trono de Tiglate-pileser III (745 AC). Jeroboão II reinou entre 793 a 753 AC. No período de sua fraqueza, a Assíria estava envolvida em uma guerra de vida ou morte com tribos de Urarto, Mannai e Madai no norte, as quais estavam querendo expandir suas fronteiras a pouco mais de cem quilômetros da fronteira de Nínive. A compreensão de sua fraqueza e derrota iminentes fez o coração dos ninivitas acessível à mensagem do profeta Jonas (ELLISON, 1985, p. 361).

O maior desejo de Jonas, segundo o capítulo 4, era a destruição dos assírios. Por anos a Assíria fora um império perverso com Israel. Suas invasões sempre deixaram um

rastró de destruição e um reino cambaleante. Agora, Deus, por meio de seu profeta, manda uma mensagem que pode resultar na salvação dos assírios, um povo que, por sua perversidade em suas batalhas, foi sem igual no mundo antigo (SICRE, 2002, p. 328).

### 3. ANÁLISE DE JONAS 1:1-3: SOBERANIA DIVINA E CHAMADO HUMANO

#### 3.1 - A Palavra divina (1,1.2)<sup>5</sup>

*“E veio<sup>6</sup> a palavra do Senhor para<sup>7</sup> Jonas, filho de Amitai, para dizer<sup>8</sup>”.*

“Veio a palavra para”.<sup>9</sup> O chamado divino nas Escrituras sempre vem por meio da fala divina ao seu vocacionado. Deus não costuma deixar dúvidas naquele que ele chama. A narrativa começa com “e veio”, como Rute 1:1 e 1 Samuel 1:1. Essa é uma fórmula padrão com que eventos históricos foram ligados um ao outro, numa sequência cronológica. Em Jonas não está claro com qual evento a fórmula introdutória faz relação. Para Bewer, a frase “e veio” “tornou-se tão usada em narrativas que ela poderia estar no começo de uma história sem requerer um antecedente” (1999, p. 28).

<sup>5</sup> Os versículos de Jonas, neste artigo, são traduções do hebraico feitas pelo articulista.

<sup>6</sup> Verbo hebraico, *hayah*, “ser” ou “estar” é empregado, não o verbo “vir”. Daí ele pode ter o sentido de “vir a existir”, com a ideia de algo que ganha a realidade. Como o livro quase inteiramente é uma narrativa (CONSTABLE, 2017, p. 1), essa declaração é a que mais aproxima o livro do enquadramento de Jonas como livro profético, haja vista que ela é uma frase muito comum nos escritos proféticos.

<sup>7</sup> A preposição *'el* é preposição de movimento, “para”, “na direção de”. Ela mostra a Palavra divina como tomando a direção de seu alvo para que, por meio dele, ela atinja seu objetivo final, os assírios em Nínive. Considere o que diz Romanos 1:16.17 e Hebreus 4:12. A vitalidade da Palavra é demonstrada em toda a sua força em Isaías 55:11.

<sup>8</sup> Aqui o que temos é um infinitivo de propósito, *le'mor* (preposição + infinitivo construto do verbo “dizer”, *'amar*, “dizendo”; literalmente: “para dizer”, para comunicar algo; a palavra vem para falar algo ao seu profeta). A construção aponta para o fim a que se destina a Palavra que Jonas está recebendo. A Palavra vem para comunicar algo. A mensagem é propositiva. A tradução usual dessa construção infinitiva é “dizendo”. Os tradutores entenderam que há uma ação simultânea entre o ato de a Palavra vir, ou ser, e a chegada da mensagem ao mensageiro.

<sup>9</sup> Essa fórmula “introduz a comunicação divina a um profeta por mais de cem vezes no Antigo Testamento” (ALEXANDER, 1988, p. 97).

Nesse livro, primeiro, a Palavra vem a Jonas, depois, os eventos que seguem a chegada dela. O livro começa com muitos oráculos proféticos. A Palavra de Deus vem como se fosse uma entidade independente do próprio Deus. Essa é uma forma comum de indicar a fonte divina da revelação ao profeta (cf. 1 Reis 17:8; Jr 1:2.4; Oséias 1:1; Joel 1:1; Ageu 1:1.3; Zacarias 1:1.7), e, em certo sentido, de uma autonomia da Palavra divina, dotada de capacidade para realizar aquilo para o qual ela foi designada. Se Jonas deve ser chamado, então é isso que ela fará. Na linguagem profética do VT, a soberania divina é exercida por sua Palavra (e também pelo Espírito). Deus fala, e a Palavra vai e realiza. Por isso Jeremias sentiu seu peso. O juízo profetizado por esse profeta viria sem trégua sobre seu povo.

O verbo “e veio” (“foi / tornou-se / era”) salienta algo regular, como se o texto bíblico dissesse “regularmente ou diariamente, a palavra do Senhor vinha a Jonas” (imperfectivo frequentativo)<sup>10</sup>. Diante disso, é possível sacar as seguintes implicações: Primeiro – Jonas estava resistindo à insistente ordem divina. Segundo – Jonas é silencioso. Ele não diz nem sim nem não. Terceiro – esse silêncio em Jonas deu-lhe tempo para tramar sua fuga, e inventar suas desculpas para não obedecer. Quarto – Jonas era alguém bem informado. Ele sabia para onde fugir, e onde encontrar um navio para levá-lo até o lugar desejado e onde fosse, suficientemente, distante do plano de Deus para sua vida. Quinto – é óbvio que a resistência à ordem divina é resultado de seu ódio aos violentos assírios.

Mas, quem é Jonas? O nome “Jonas” significa “pomba”. Provavelmente os pais dele viram docilidade na criança nascida, e, por isso, deram-lhe esse nome. Ou, viram algum tipo de característica que ele tinha e que essa ave também possuía. Seu pai aparece no texto com o nome de Amitai (cujo significado é “leal” ou “fiel” [CONSTABLE, 2017, p. 12]). Jonas morava em Gate-Hefer, na tribo de Zebulom, no Reino do Norte, Israel.

Ele viveu no reinado de Jeroboão II. Foi por meio dele que veio a profecia sobre o sucesso militar desse rei sobre os assírios, a fim de que as antigas fronteiras do reino do

---

<sup>10</sup> É o que algumas gramáticas chamam de passado costumeiro.

norte fossem restabelecidas, e sabemos que essa profecia foi cumprida. Jonas foi bem-sucedido como profeta, no sentido que suas profecias até ali foram cumpridas<sup>11</sup>. Assim, é possível assumir que Jonas fosse de certa idade quando a incumbência de pregar aos ninivitas lhe fora concedida.

Também se pode deduzir que Jonas, como profeta bem sucedido, desfrutasse de certos privilégios dentro da nação, mesmo que ele pudesse gemer pela idolatria e os males sociais reinantes em sua nação sob Jeroboão II, como Amós os afirmaria. Destaque-se, ademais, que Jonas é o único profeta que Deus envia a um país estrangeiro mensagem de arrependimento (CONSTABLE, 2017, p. 1). Mas que tal arrependimento não é declarado, mas é entendido pelos ouvintes como uma possibilidade, caso o Deus que os ameaça aceite sua postura diante da Palavra.

### 3.2 - O conteúdo da Palavra divina entregue a Jonas (1:2)

*“Levanta,<sup>12</sup> vai para Nínive, a cidade grande, e proclama<sup>13</sup> contra ela. Porque sua perversidade subiu para minha face<sup>14</sup>”.*

Jonas é o único profeta do norte, entre a morte de Elias e Eliseu, e o aparecimento de Oséias (2 Reis 14,25). Aproximadamente 40 anos se passaram entre os dois e Oséias. Jonas é o único porta-voz divino nesse período de 40 anos (ELLISON apud CONSTABLE, 2017, p. 3). Então, nesse período de “silêncio profético” a Israel, Jonas é convocado pela palavra que lhe foi enviada com um conteúdo expresso por três imperativos (v. 2): “Levanta”, “vai” (“parte”)<sup>15</sup>, “clama” (“proclama” ou “grita”, fala em voz alta como um arauto).

<sup>11</sup> Paradoxalmente, ele teme que, desta vez, a sua mensagem não seja cumprida.

<sup>12</sup> Apronta-te. Jonas deveria ficar em prontidão como um militar que está pronto para a guerra. Aqui a prontidão é para obedecer à mensagem que lhe veio por meio da Palavra.

<sup>13</sup> Como arauto divino, ele tem um *kerygma* para proclamar, em voz alta, na cidade grande, Nínive.

<sup>14</sup> Deus está sendo afrontado pela perversidade do povo de Nínive. A LXX diz “a mim / para mim” (*prós me*). Deus está recebendo uma visita indesejada e repetitiva diante dele a partir de Nínive. Notar Gênesis 18,20, onde algo semelhante é dito acerca de Sodoma e Gomorra.

<sup>15</sup> O chamado de Abraão em Gênesis 12,1 tem o mesmo imperativo, “sai”, ou “vai”.

Os três imperativos chamam Jonas para a ação. Primeiro – o verbo “levantar” tem uso em lugares onde parece haver acomodação: Abraão na separação de Ló (Gênesis 13:17); a demora de Ló em obedecer e sair da cidade (Gênesis 19:15); o choro e desesperança de Hagar (Gênesis 21:18); Josué após ser derrotado em Ai (Josué 7:10); Esdras quando chorava devido o pecado do povo (Esdras 10:4). Parece haver nesses exemplos tristeza, medo, derrota, apego aos bens, arrependimento, a acomodação a uma situação, ou aquele momento em que, de tão abatido ou acomodado, falta-lhe a iniciativa para tomar uma decisão.

Então Deus se interpõe com uma ordem, um novo desafio para a vida do homem de Deus. Desses exemplos, nota-se que Deus manda que seus servos se levantem quando estão acomodados (Abraão e Ló), sentindo-se sem esperança (Hagar), ou derrotados (Josué e Esdras), ou odiando o próximo (Jonas). Em todos eles, a Palavra a quem ela se dirige, nessas condições, não está fazendo o que Deus quer que eles façam.

Ele profetizou sobre o reino de Jeroboão II (2 Reis 14:23-27). Esse ato da misericórdia divina está por trás da razão de Jonas fugir (Jonas 4:2) quando foi ele mandado a Nínive. Mesmo com os bezerros de ouro no norte e sul de Israel, Deus concedeu paz e expansão sob o governo de Jeroboão II, enquanto causava transtornos na Assíria, como mencionado antes.

Segundo – o verbo “ir” (“vai”). Enquanto o imperativo “levanta” pede prontidão, o imperativo seguinte, “vai”, aponta a direção e para aquilo que Deus ordena a prontidão para ação. O lar de Jonas ficava em Gate-Hefer, uma pequena aldeia na tribo de Zebulom. Era uma aldeia pacata, com pouca gente e sem importância para a nação, exceto pela presença do profeta bem-sucedido ali, Jonas. Ele tinha cumprido seu papel como profeta. Mas Deus ainda tinha trabalho para Jonas. Quem se importaria com um morador de uma humilde aldeia? Deus se importou. Ele tinha trabalho para Jonas. O Hebraico diz “Vai a Nínive, a grande cidade”. Deus não deixa dúvida quanto ao local. Jonas também não.

Gate-Hefer era uma aldeia, talvez, com mil a três mil habitantes. Ficava próximo das colinas de Moriá (isso lembrava Abraão e Isaque, e também a célebre frase “o Senhor proverá”). Próximo também estava o monte Tabor com altitude de 584 m. Baraque

colocou ali suas tropas contra Sísera (Juízes 4:6,14s). O Salmo 89:12 cita o monte Tabor juntamente com o Hermom em louvor a Deus. Ficava também próxima ao monte Gilboa, onde morreram Saul e seus filhos numa batalha contra os filisteus. O primeiro rei de Israel fora derrotado ali. A realeza recém-nascida sofria naquele monte seu primeiro tombo. Próximo dali também ficava o monte Carmelo, onde Elias venceu os profetas de Baal (1 Reis 19). Jonas ficava próximo de lugares marcantes na história da nação. Ele podia levantar de manhã e olhar para esses lugares e lembrar-se dos grandes atos de Deus no passado do povo de Deus.

Entretanto, no exercício de sua soberania, Deus se interpõe para “incomodar” seu profeta “acomodado”, na certeza que a única alternativa que Jonas tem é a obediência sem questionar. Então a ordem é: “Vai para Nínive”. Simples assim. A direção é estabelecida para o profeta do Senhor seguir.

Nínive ficava em torno de 800 km de Israel. Uma viagem até lá duraria pelo menos um mês naquele tempo. Calcula-se que no tempo de Jonas a grande Nínive tivesse 600 mil habitantes (CONSTABLE, 2017, p. 2). Nínive era a maior cidade do mundo naquela época. Repetidamente ela é chamada de “grande cidade” no livro de Jonas (1:2; 3:2,3; 4:1).

Terceiro – o verbo “clamar ou gritar”. “Levanta” aponta para a prontidão; “Vai” aponta para a direção; “Clama” aponta para a mensagem, para o grito do arauto na proclamação da mensagem que lhe fora entregue para ele falar. Ele tem uma mensagem a comunicar e é específica para Nínive: “Fala alto para que todos ouçam”, “grita em suas ruas a mensagem que eu tenho contra<sup>16</sup> ela”.

“Contra” está indicando a natureza da pregação de Jonas: ele tem uma mensagem de ameaça. Jonas vai anunciar uma mensagem de juízo, a qual demonstra que Deus está contra Nínive por causa de seu pecado contra Deus. Deus é o adversário de Nínive que vem lutar e derrotar Nínive, caso ela não se renda a ele. Deus vem contra Nínive como

---

<sup>16</sup> A preposição ‘*al*’ retém o seu significado básico de “contra”, indicando a natureza da pregação de Jonas. Em 3:2 a preposição empregada é outra, ‘*el*’, “para”. “Contra” porque a mensagem se opõe a expectativa dos ouvintes. “Para” porque a mensagem tem uma audiência específica.

aquele rei que cerca uma cidade que não lhe quer abrir os portões. Então ele dá um prazo para sua conquista.

O pecado de Nínive, no final, é contra Deus. Então, Deus está contra Nínive. O exército ninivita destruía e arrasava cidades, espalhando sua maldade em cima dos povos. Mas, toda sua crueldade era, no final das contas, contra Deus. Por essa razão Deus está contra Nínive. Em sua soberania, Deus está afetando não somente seu profeta escolhido, mas também os destinatários de sua mensagem<sup>17</sup>.

A maldade dela era muito grande. O aumento da maldade de Nínive começou a incomodar Deus, de tal modo que ele teve que tomar providência (“... chegou até mim...”).<sup>18</sup> A ideia que Deus está querendo que Jonas capte é: “Grite aos habitantes de Nínive que a perversidade deles se tornou conhecida de mim” (ELLISON, 1985, p. 369). Deus conhece o orgulho (Isaías 10,13) de sua autoconfiança bem como de sua crueldade (Naum 3,1.10.19).

### **3.3 - A Reação de Jonas ao chamado divino (Jonas 1:3)**

*Mas Jonas se levantou para fugir, da presença do Senhor, para Társis. E ele desceu para Jope e encontrou um barco que estava indo para Társis. Então ele deu seu pagamento, e desceu nele para ir com eles para Társis de diante do Senhor<sup>19</sup>.*

---

<sup>17</sup> Não é a primeira vez que Deus interfere diretamente na história dos povos. Ele já fez isso no Dilúvio, em Babel e com Sodoma e Gomorra (Gênesis 6; 11; 18.19). Além disso, ele destruiu toda a força do Egito e dos reis que não se submeteram a Israel enquanto chegava às planícies de Moabe. Deus não pede licença para entrar na história de um povo. O salmista diz que ao Senhor pertencem a terra e tudo que nela há (Salmo 24). Se for assim, então ele pode fazer o que ele quer com aquilo que é dele. Porém, é a primeira vez que ele tem um objetivo soteriológico em sua interferência. A soberania de Deus extrapola as fronteiras de seu povo, Israel, ela é global.

<sup>18</sup> Ver Sodoma e Gomorra onde a mesma expressão aparece em Gênesis 18:20-21; 19:12-13. Mas Ele é misericordioso (Jn 4:2). Ele volta atrás no juízo quando alguém se arrepende. Sodoma e Gomorra tinham Ló, chamado por Pedro (2 Pedro 2,7) de justo. Os ninivitas teriam Jonas.

<sup>19</sup> Notar neste versículo: há duas ocorrências do verbo “descer” – a terceira aparece no v. 5; três ocorrências do substantivo “Társis”; e duas aparições de “da presença do Senhor”, ligadas a Társis. Há três imperativos de comando – levanta, vai, clama, e há três ocorrências do verbo descer para apontar que Jonas está desobedecendo cada um dos comandos.

Em certo sentido, ele obedeceu ao primeiro comando. A ordem divina era em primeiro lugar para Jonas dispor-se, ele levantou-se. Jonas obedeceu a essa parte, mas a seu modo. Ele dispôs-se ou levantou-se para desobedecer a Deus. Jonas se dispôs com atitude errada. Sua rebeldia o levava para o lado oposto da ordem divina.

Ele tinha uma estratégia planejada: “Ele dispôs-se para fugir”. O verbo fugir ocorre 66 vezes no AT. A maioria das vezes fala de fugir de um inimigo, ou inimigos, ou de um lugar. Isso conduz a compreensão de que tipo de consideração estava tendo Jonas para com Deus. Deus passou a ser um inimigo de Jonas porque a vontade de Deus não era a vontade de Jonas.

Fugir para onde? Társis. Três vezes a palavra aparece no v. 3. Em duas delas é acrescentada a expressão “da presença de Deus”. Então, assim como Nínive é a cidade grande, onde Jonas tem que entregar a mensagem divina, Társis é o lugar onde se pensa se esconder da face de Deus. Jonas não parece ter um conceito limitado de Deus. Entretanto, ele quer fugir da esfera de influência de Deus. Ele presume que saindo da Terra Prometida, onde está o Templo do Senhor, ele estaria fora da influência divina. É interessante que em Jonas 1,9, ele demonstra sua crença em um Deus criador de tudo o que há. Ele quer fugir, não da onipresença divina, mas de seu serviço ao Senhor, o Deus-Rei de Israel. Ele quer fugir de sua Palavra.

Ele sabia, então, que se Deus poderia trazer destruição a Nínive no oriente, poderia fazer o mesmo em Társis no ocidente. Ele sabia, portanto, que ele não estaria fugindo do poder de Deus, mas do plano de trabalho divino no mundo em seus propósitos e julgamentos. Jonas sai de Gate-Hefer com essa intenção. Ir para Társis era algo premeditado. Fugir para Társis implicava em estar fora da vontade de Deus. Em certo sentido, Társis é símbolo do lugar onde o homem se coloca fora do plano de Deus.

Percebe-se que nestes versículos existe uma progressão na descida de Jonas para distanciar-se de Deus. O verbo “descer” ocorre três vezes nos primeiros cinco versículos: Jonas “desceu a Jope”, depois “desceu” no navio (“embarcou” é tradução do verbo Hebraico para descer), e no navio “ele desceu” para a parte de trás. Cada escalada na descida é um degrau a mais no seu propósito de fugir de Deus. Recorde-se que o nome

“Jonas” significa “pomba”. Parece paradoxal que suas ações sejam diametralmente opostas ao significado de seu nome.

Um pouco de geografia seria interessante aqui. Nínive ficava a 800 km de Israel. Jope era cidade portuária distante 94 km de Gate-Hefer. Jonas levou cerca de três a dias para chegar lá, tempo suficiente para ele mudar de ideia. Ele começa a caminhada em sentido contrário, e é persistente em sua determinação. Társis ficava no sudoeste da Espanha. Era uma colônia fenícia próxima ao estreito de Gibraltar que liga o mar Mediterrâneo ao oceano Atlântico. Ficava a quase 4.000 km de distância de Jope. Mais de 4 vezes a distância que ele teria que percorrer para Nínive. O que isso indica é que Jonas deseja um lugar distante e onde ele fosse esquecido para não fazer o que Deus lhe designara.

#### **4 – SOBERANIA E PALAVRA SOBRE A CRIAÇÃO**

Após a rejeição de Jonas ao comando divino, ele inicia um projeto de fuga. Mas o foco de todas as manifestações sobrenaturais e soberanas que Deus empreende tem como meta mostrar a Jonas a impossibilidade de fugir de seu objetivo estabelecido por Deus – proclamar a mensagem divina contra os ninivitas. A narrativa que segue torna-se dramática para Jonas por causa das ações repressivas de Deus contra as decisões de Jonas.

##### **4.1 - A Soberania Divina sobre a Criação: O Forte Vento e o Mar agitado (1:4)**

*“E o Senhor<sup>20</sup> lançou um grande vento<sup>21</sup> para o mar. Então, aconteceu uma grande tempestade no mar. Assim, o barco estava perto de ser quebrado”<sup>22</sup>.*

<sup>20</sup> O texto altera a ordem comum da frase hebraica (verbo e depois o sujeito) e coloca o SENHOR na frente do verbo como forma de enfatizar a origem divina da tempestade (ALEXANDER, 1988, p. 102). Ver ainda 4,11, onde o pronome pessoal “eu” abre a frase em estrutura narrativa. Segundo Sasson, essa ordem alterada da frase hebraica em narração “desloca o foco da atividade para o autor” (1990, p. 93).

<sup>21</sup> Grande/forte vento. Em 1 Reis 19,11 vemos Elias no monte Horebe onde acontece haver um vento que despedaçava as rochas. Jó 1,19 tem um vento que derrubou a casa onde estavam os filhos de Jó. Também Deus se revela a Jó a partir de um redemoinho. Êxodo 14 mostra o vento que abriu o caminho para os israelitas pelo mar. Essas passagens mostram que o vento aqui também é anormal. Todas essas, como em Jonas 1,4, mostram que esses ventos são enviados por alguém sobre-humano. Esse vento mostrava o poder controlador de Deus sobre a Criação.

<sup>22</sup> Notar a ocorrência da palavra “grande” antes de “vento” e “tempestade”.

No antigo Oriente Próximo, havia a crença que os deuses colocaram ordem para derrotar o caos. O mar era visto como o lugar onde as forças do caos estavam envolvidas, e ali o homem não tinha nenhum controle. Na mitologia grega, Poseidon (Netuno) era o deus do mar e também do tremor de terra (ELLISON, 1985, p. 370). Já nas mitologias babilônica e suméria, “Merodaque, campeão dos deuses, teve uma batalha fatal com Tiamat e, matando-a, dividiu seu corpo formando com a metade dele o céu e com a outra metade a terra” (MERRILL, 2009, p. 139).

Porém, os marinheiros, provavelmente, eram fenícios. Os fenícios adoravam Baal. Baal era o deus da tempestade, e deus dominante na adoração dos cananeus. Era deus da fertilidade por enviar chuva para frutificação dos campos – eles acreditavam que Baal fez a chuva. Esse aspecto era de muita importância para uma comunidade que dependia da agricultura (HOUSE, 1995, p. 210). O navio em que Jonas viaja estava sob grande tempestade. Então, é de se pressupor que eles invoquem Baal, ou alguma versão local dele.<sup>23</sup> Contudo, não é Baal, Merodaque ou Poseidon quem está mandando o forte vento, mas o Deus de Jonas. A Escritura, por vezes, salienta que esse controle está sob o domínio de Deus. É ele quem tem o completo senhorio sobre a criação e ela o serve (Salmo 24:2; 33:7; 65:7; 74:13; 77:19; 89:9; 114:3,5; Isaías 27:1; 51:10; 63:11; Jeremias 5:22; 31:35).

O texto diz que esse vento é sobrenatural. O próprio Deus o enviou. Jonas 1:4 diz “e lançou”. É uma palavra forte. Ela pode indicar o arremesso de alguma coisa de forma violenta.<sup>24</sup> Deus está reagindo à atitude de Jonas. Jonas podia fugir da terra onde estava o templo, Jerusalém, mas não podia fugir do Deus do Templo.

Não há coincidência na tempestade. O autor bíblico coloca o SENHOR como sendo o autor, o agente causador da tormenta, fazendo com que o navio chegasse ao ponto de quase ir a pique. É interessante notar que o verbo diz que, literalmente, o navio “pensava em se despedaçar”. É o uso de algo inanimado como personalizado, como se o

---

<sup>23</sup> Na Escritura há referências de locais que levam o nome Baal: Baal-Peor (Números 25:3,5), Baal-Berite (Juízes 9:40), Baal-Zebube (2 Reis 1:2). Essas divindades locais são “venerações locais da mesma divindade semítica ocidental da tempestade e da fertilidade conhecida simplesmente por Baal” (WALTKE, 1998, p. 199).

<sup>24</sup> Esse verbo (hifil de *twl*) volta a aparecer na boca de Jonas em 1,12, quando ele orienta os marinheiros a jogá-lo ao mar. Também em 1,14 quando os marinheiros, finalmente, seguem a orientação de Jonas.

navio estivesse expressando grande sofrimento. Por outro lado, pode-se dizer que, por causa de Jonas, até o navio está sofrendo.

#### 4.2 - A Soberania Divina sobre a “sorte” (1,7-10)

*“E disseram, cada homem, para seu próximo: Vinde e lancemos sortes<sup>25</sup> e saibamos por causa de quem este mal<sup>26</sup> (veio) para nós. E caiu a sorte sobre Jonas”.*

Provavelmente, por causa da falta de resposta dos deuses e devido a gravidade crescente da tempestade, os marinheiros suspeitavam que alguma coisa estava errada a bordo do navio. Não é surpresa o que acontece – Jonas é sorteado. Mais uma vez é demonstrado que Deus está no controle dos destinos humanos. Merrill declara que:

O lançar de sorte como meio de decisão divinamente sancionado não só era permitido sob determinadas circunstâncias, mas, na verdade, ordenado. A informação produzida por esse meio, embora não fosse verbal no sentido estrito, fornecia acesso à mente do Senhor em resposta a perguntas verbais (2009, p. 109).

Tanto Jonas quanto os marinheiros entenderam que o resultado daquele procedimento era a revelação do que eles pediam. Eles queriam saber quem era a causa de seus problemas naquele momento. Com esse desvendamento, Jonas sabia que não podia se esconder. Ele se torna sensível à situação perigosa em que todos eles estão envolvidos por causa de sua decisão errada.

Assim, quando entrevistado pelos marinheiros (1:8,9), ele demonstra consciência da natureza do seu Deus. Ele é o Deus da aliança, o SENHOR. É também o Criador. Ele responde aqui em termos religiosos para distingui-los dos outros. O SENHOR é soberano

---

<sup>25</sup> Pedras atiradas para determinar uma decisão. O verbo é do tronco causativo: “causemos cair sortes”, literalmente.

<sup>26</sup> A palavra “mal” é a mesma usada no v. 2 para a perversidade de Nínive. Aqui tem o sentido de “calamidade”.

em contraste com Baal, que é considerado ser deus do céu. Numa sociedade politeísta, descrever o SENHOR como Deus do céu era a forma perfeita de expressar a supremacia do Deus dos Hebreus (ELLISON, 1985, p. 372) sobre qualquer outro deus.

Quando Jonas diz que ele teme “o Deus do céu”<sup>27</sup> ele estava usando uma terminologia apropriada para dirigir-se aos fenícios, pois se eles adoravam uma versão local de Baal denominada de Baal Shamem, “senhor do céu”, então Jonas estava dizendo que o seu Deus era superior ao dos marinheiros. Assim, ele estava dizendo duas coisas: Primeiro, não é Baal que domina a tempestade, raios e trovões. O seu Deus que criou tudo é quem tem esse domínio. Portanto, em segundo lugar, não adiantaria eles clamarem por seu deus. Ele não os ouviria. O Deus de Jonas é o responsável pela crise que eles estão vivenciando ali. A única forma de apaziguá-lo é fazendo o que ele quer. E a única pessoa naquele navio que poderia guiar os marinheiros nesse procedimento é o próprio Jonas (1,11-16).

#### **4.3 - A Soberania Divina: O Deus que designa (1:17; Hebraico 2:1)**

*“E o Senhor proveu um grande peixe para tragar Jonas. E esteve Jonas no interior do peixe três dias e três noites”.*

Novamente o texto mostra Deus coordenando tudo. Agora Ele envia um grande peixe. O poder de Deus é demonstrado em que aquele peixe estava ali no exato momento do lançamento de Jonas. Entre tantos peixes grandes no Mar Mediterrâneo, especificamente aquele foi designado por Deus para engolir Jonas.

O grande peixe volta a aparecer em 2:10: “E disse o Senhor para o peixe, e ele vomitou Jonas na (para a) terra seca”. Em 1:17 é dito que Deus designou um peixe para engolir Jonas. Aqui é dito que ele fala ao peixe para que ele expila Jonas. O peixe

---

<sup>27</sup> Veja ocorrências desse epíteto em 2 Cr 36:23; Ed 1:2; Ne 1:4-5; 2:4; e Dn. Mas também note Gn 24:3, 7. Esse é um título antigo, mais tarde usado no tempo do império persa, após o exílio.

prontamente o faz. Quem mandou o peixe para engolir Jonas? 1:17 – Deus. Quem mandou ou peixe jogar Jonas para fora?

“Ele designou” é traduzido por “preparou” (*manah*), em 1:17. Esse verbo também ocorre em: 4,6, onde diz que Deus “fez nascer uma planta”. “Nascer” é tradução de *manah*. Em 4:7, declara que “Deus enviou um verme”. Ele designou um verme específico para matar a planta que ele havia designado para proteger Jonas do sol. A morte da planta destaca que a soberania de Deus está não somente em atos de misericórdia, como também sobre o fim da vida, em atos de juízo. Aquele que dá vida tem direito de dar fim à vida que ele deu. Assim como a morte da planta causou dor em Jonas, condenar milhares de ninivitas, sem qualquer resquício de misericórdia divina sobre eles, não deveria causar dor maior?

E, em 4:8, Deus manda um vento, ou designa um vento para vir sobre Jonas. Em cada um desses versículos é estampada a capacidade de Deus de controlar a natureza como lhe agrada. Ao designar, os objetos designados obedecem. O mesmo não pode ser diferente com Jonas.

O grande peixe, a planta e o vento foram designados por Deus para serem os meios de preservação da vida de Jonas, e fazê-lo refletir sobre a sua missão em Nínive. Os quais, figurativamente, foram empregados para falar do próprio Jonas. Ele era o meio designado por seu Deus para preservar o povo de Nínive. Nisso, ele não tinha como escapar.

## **5 – A SOBERANIA DE DEUS NA SALVAÇÃO (2,9)**

*“Mas eu<sup>28</sup>, com voz de cântico de gratidão, sacrificarei a ti. Eu cumprirei aquilo que votei. A salvação é do Senhor”.*

O texto que pode ser considerado chave no livro está em Jonas 2:9. A pergunta que Jonas responde aqui é: A quem pertence a salvação? E se ela pertence a Deus, ele não

---

<sup>28</sup> Em contraste com os que honram o vapor da vaidade, a idolatria vigente tanto em Nínive como entre os marinheiros.

pode conceder a quem ele quer? No versículo, ele fala de cantar um salmo de gratidão. Não se sabe se ele recitará um salmo ou se ele vai criar um. Pode ser também que Jonas 2 seja esse salmo de gratidão que ele entoou no templo, juntamente com o sacrifício que ele havia prometido. A promessa de cumprimento de voto feito relembra as palavras dos marinheiros em Jonas 1:16.

A declaração final, “Ao Senhor pertence a salvação”, “resume melhor a apreciação de Jonas por tudo o que Deus tem feito por ele” (ALEXANDER, 1988, p. 117-118). Ela salienta que não cabe a Jonas decidir quem deve ser salvo. Isso é da competência de Deus. Jonas queria fugir porque Deus é bom, e, como resultado disso, poderia conceder graça aos ninivitas. Mas ele mesmo foi objeto da graça de Deus. A salvação que trata o versículo mira a salvação do próprio Jonas do ventre do grande peixe, em seu sentido imediato. Porém, no sentido mais largo, ele fala da salvação daqueles a quem ele devia ir em obediência a ordem divina. Porque Deus é Salvador será o motivo de ele ficar irado no capítulo 4.

## 6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Jonas é pequeno, quando comparado com outros livros proféticos, como Isaías e Jeremias. O livro também, diferentemente dos outros profetas, é caracteristicamente narrativo, com a exceção do capítulo 2. Porém, é um livro que substancialmente narra a história de um profeta sob a ação soberana de seu Deus, cujo fim é leva-lo a cumprir o que Deus quer dele. É um livro pequeno, mas carregado de ações soberanas de Deus. Todas elas encaminham numa direção: Jonas tem que ir aonde Deus o quer, assim como o grande peixe, o forte vento, o verme, a planta e o vento oriental.

A implicação disso é destacar a grande lição que é impossível fugir de Deus e de seu propósito estabelecido para seu profeta. Mas essa implicação deve ser estendida um pouco mais. Jonas viveu sob o reinado de Jeroboão II, profetizou a sua expansão territorial e, por derivação, a econômica. Ao mostrar a soberania divina sobre Jonas, o Deus de

Israel estava indicando para seu povo, as dez tribos do norte, que sua prosperidade, bem como seus bezerros de ouro, era ilusão temporária que não faria Israel escapar do juízo divino. Israel teria que se encontrar com seu Deus. Deus fora bondoso com seu povo, dando-lhe prosperidade, como dito por Jonas. Porém, o juízo chegaria, como ilustrado com a morte da planta.

Há outra implicação para Jonas e Israel. Mesmo que a mensagem seja carregada de indignação divina contra seu destinatário, ela ainda traz a compaixão divina em seu cerne. A salvação de milhares de ninivitas, quando Deus poupou milhares de ninivitas, não transformando Nínive, como o fez com Sodoma e Gomorra, é clara demonstração disso. As mensagens de Juízo que viriam sobre Israel e seus ídolos eram mais demonstrações da bondade divina que de seu desfavor.

Mas há outra grande lição para Israel. Assim como Jonas não pode fugir do chamado divino, e Deus, coercitivamente, o levou a cumprir seu propósito, Israel jamais deixaria de cumprir sua missão, mesmo escondendo-se atrás de seus bezerros de ouro. O exílio viria sobre Israel, mas isso não seria o seu fim. A misericórdia divina sobre Israel vista na expansão territorial era apenas um sinal da misericórdia futura de Deus sobre seu povo.

Finalmente, se a salvação pertence a Deus, e ele tem seus arautos para a divulgarem. Então, não há como fugir de Deus e de sua vocação. Quando ele chama, ele tem o intuito de ver sua missão cumprida. Isso quer dizer que, se Deus deixasse Jonas fugir, o próprio Deus teria falhado com os ninivitas. E se ele não tivesse autoridade sobre Jonas para que ele fosse a Nínive, como ele poderia garantir que teria poder para salvar o ninivitas, ou mesmo destruir a cidade, caso eles não se arrependessem?

Deus é soberano. Não há como escapar disso. O chamado é coercitivo porque ele impõe sobre o vocacionado o dever de atendê-lo. Porém, isso não deve ser visto como manifestação da tirania divina, mas de sua bondade. O próprio Jonas reconhece que Deus é bom. Em Jonas 4,2, ele diz que Deus é “gracioso, compassivo, longânimo, muito gentil, e aquele que se arrepende do mal”. Além do mais, o atendimento feito à oração de Jonas, em Jonas 2, é demonstração da bondade divina.

Por isso, deve-se notar que todos os eventos miraculosos no livro de Jonas são expressões de sua bondade com Jonas, os marinheiros e os ninivitas. A existência desse livro deve levar o leitor a grandes expectativas e esperanças sobre e a partir do Deus de Israel<sup>29</sup>. E o chamado divino e a sua insistência com seu vocacionado demonstra a grandeza da bondade de Deus.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Desmond. **Jonah – an introduction and commentary** IN: *The Tyndale Old Testament Commentaries*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1988.

BARKER, David W., ALEXANDER, T. Desmond & STURZ, Richard J. **Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias** – Introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.

BATCHELOR, Mary. **A Bíblia em Foco**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1995.

BEWER, Julius A. **A Critical and Exegetical Commentary on Jonah** IN: *The International Critical Commentary*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.

BRUCKNER, James. **The NIV Application Commentary: Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004.

CONSTABLE, Thomas L. **Jonah**. <http://www.soniclight.com/>: 2017 edição.

DOWLEY, Tim, ed. **Atlas Vida Nova – da Bíblia e da História do Cristianismo**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1997.

ELLISSEN, Stanley A. **Conheça Melhor o Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 1991.

ELLISON, H. L. JONAH in: **The Expositor's Bible Commentary**, vol. 7. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1985.

GWALTNEY JR., William C. ASSYRIANS, IN: **Peoples of the Old Testament World**. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1996, p. 77-106. Editors: Alfred J. Oerth, Gerald L. Mattingly, Edwin M. Yamauchi.

---

<sup>29</sup> Em Êxodo 34,5-7 o Nome divino é visto como um Nome que incorpora todas essas qualidades que Jonas menciona no capítulo 4.

HOUSE, Paul R. **1, 2 Kings** IN: **The New American Commentary**. Broadman & Holman Publishers, 1995. Volume 8.

KEIL & DELITZSCH. **Old Testament Commentaries** – Ezekiel XXV to Malachi. Grand Rapids, Michigan: Associated Publishers and Authors inc. Vol. 6.

MERRILL, Eugene H. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

SASSON, Jack M. **Jonah**. New Haven & London: Yale University Press, 1990.

SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

WALTKE, Bruce K. ba'al IN: **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.



## O CRISTO DO ANTICRISTO: UMA RESPOSTA AO ANTICRISTO DE NIETZSCHE

### The Christ of the Antichrist: an Answer to Nietzsche's Antichrist

Willibaldo Ruppenthal Neto\*



\* O autor é graduado em Teologia pela FABAPAR, graduado, mestre e doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor da FABAPAR. Membro discente do NEMED/UFPR. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com

#### RESUMO:

Muitas foram as críticas ao Cristianismo ao longo da história, mas poucas tiveram a força e a repercussão que teve a obra do famoso filósofo alemão Friedrich Nietzsche, na qual se destaca seu famoso livro O Anticristo. Cabe, porém, pensarmos se sua crítica é válida, seja considerando-se seu contexto como também seus verdadeiros objetivos. Nietzsche deve ser pensado dentro de seu tempo e a partir daquilo que o influenciou – mesmo sendo um pensador distinto, permanece filho de seu tempo. Este artigo visa apresentar a crítica de Nietzsche dentro de seu contexto e indicar uma resposta a esta a partir do cristianismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Friedrich Nietzsche; Anticristo; Niilismo.

#### ABSTRACT:

Many were the critics regarding the Christianity throughout history, but just a few had the strength and the repercussion like the work of the famous German philosopher Friedrich Nietzsche, specially his book The Antichrist. Nevertheless, we may think if his critic was legitimate, considering his context and his true objectives. Nietzsche must be thought inside his own context and by his own influences – even him, who is a distinct thinker, is a child of his time. This paper aims to show Nietzsche's critic inside its own context and indicate an answer from the Christianity.

**KEY-WORDS:** Friedrich Nietzsche. Antichrist. Nihilism.

## **1 – INTRODUÇÃO**

Uma coisa é inquestionável: Nietzsche é um autor poderoso. Independente de aceitar-se ou concordar-se com seu pensamento deve-se admitir tal realidade. Se seu poder provém da realidade de suas afirmações ou se provém da ferocidade e vivacidade destas<sup>1</sup>, não se altera tal realidade – de que Nietzsche é certamente um autor poderoso.

Muitos foram os que leram Nietzsche, e sua presença não pode mais ser ignorada. Muitos foram os usos de suas obras, tais como o famoso caso nazista, que as utilizou para embasar filosoficamente a doutrina ariana e a política nazista<sup>2</sup>. Outros, caminhando em sentido completamente diferente, utilizaram-nas para defender o anarquismo<sup>3</sup> e a desintegração da sociedade. De fato, separar disto tudo o que realmente pretendia o autor é um trabalho de malabarista.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) era filho de pastor protestante e formou-se em filologia e teologia – era, portanto, grande conhecedor do cristianismo, sendo, portanto, suas críticas formadas não a partir do nada, mas de uma observação minuciosa daquilo que estava próximo a ele, da religião que o cercava e o envolvia e da qual decidiu se separar. Há muitos cristãos que preferem ignorar a crítica de Nietzsche ao cristianismo,

---

<sup>1</sup> Segundo o próprio Nietzsche a sua autobiografia, *Ecce homo*, é uma tentativa de explicação de sua própria força. Cf. NIETZSCHE, 2011.

<sup>2</sup> Independente se Nietzsche teria ou não participação no nazismo o “nietzscheanismo” fabricado pelos intelectuais e ideólogos do ‘Movimento’ (LACQUE-LABARTHE, 2002, p. 75) é evidente. Assim como os atuais neonazistas recorrem a Nietzsche como base intelectual. Geir Campos, porém, valendo-se da citação de um verbete da *Enciclopédia judaica castelhana*, “visa, de início, afastar qualquer hipótese, eventualmente difundida, de que Nietzsche com sua filosofia dê pena para as mangas da cruz suástica...” (CAMPOS, In: NIETZSCHE, 2012b, p. 11), uma vez que tal enciclopédia afirma o seguinte: “Os nazistas a princípio adotaram conceitos nietzschianos, mas tiveram de abandonar as obras de Nietzsche ao se darem conta de que as obras dele estavam muito longe de oferecer fundamentação ideológica ao nazifascismo”.

<sup>3</sup> Grande exemplos de anarquistas influenciados por Nietzsche são Albert Camus e Max Stirner. Há correntes teóricas que defendem que de fato “Nietzsche, apesar das suas muitas incoerências, era [...] fundamentalmente um anarquista aristocrático” (SANTOS, 1962, p. 141). Ele, porém, se colocava contrário ao anarquismo: “O cristão e o anarquista, ambos são *décadents*, ambos incapazes de proceder de outro modo, senão de uma maneira dissolvente, venenosa, debilitante, esgotando o sangue; ambos têm, por instinto um *ódio de morte* contra tudo o que existe, tudo o que é grande, tudo que tem duração, tudo quanto promete futuro à vida...” (NIETZSCHE, 1988, p. 122).

afirmando que se trata da simples opinião de um louco<sup>4</sup>. Porém, a grande expressão que o pensamento nietzschiano conquistou desde seu início até os dias de hoje exige dos cristãos no mínimo certa atenção, especialmente a obra *Der Antichrist* (1895).

## 2 – VIDA E OBRA

Nietzsche, filho, neto e bisneto de pastores protestantes, desde muito cedo pretendia seguir os passos de seus familiares, e pela sua seriedade desde a infância era chamado pelos colegas de “pastorzinho” (CAMPOS, In: NIETZSCHE, 2012b, p. 13). Acabou, porém, desistindo de ser pastor e focou-se na filologia, formando-se e logo se tornando professor na Universidade de Basileia, tendo apenas 24 anos.

Sua crítica ao cristianismo não é algo cego nem distante, mas é uma crítica de alguém que nasceu e cresceu “dentro da igreja”, sabendo as qualidades e defeitos dos pastores de forma direta, sendo filho, neto e bisneto destes. Não estava, portanto, alienado da realidade da qual trata, mas era-lhe algo próximo. A “casta sacerdotal” a qual faz severas críticas não é uma realidade distante dele, mas é a qual sua família pertenceu por gerações.

A obra de Nietzsche possui uma formatação muito peculiar, não tendo sido publicada por completo durante sua vida, mas sendo organizada e publicada por sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche, criadora do famoso Nietzsche-Archiv, onde suas obras foram organizadas postumamente<sup>5</sup>. Pode-se separar a obra de Nietzsche em três fases: 1) Fase do endeusamento de outros homens, como Schopenhauer – dos livros *O*

---

<sup>4</sup> O fato de ter morrido em um manicômio é bastante lembrado nas críticas ao pensamento de Nietzsche como se este seu estado mental antes de sua morte comprometesse completamente todo o seu trabalho intelectual.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche faleceu em 1900, mas o “Arquivo” foi fundado em 1894, uma vez que a irmã de Nietzsche comandou suas publicações desde 1891, quando estava fraco e debilitado. Há teorias sobre Elisabeth ter deturpado a obra de Nietzsche e mesmo sua biografia, como defendeu Erich Podach, mas há também quem defenda que tal afirmação é errônea, tal como Gilvan Fogel.

*nascimento da tragédia e Considerações Intempestivas*; 2) Fase da “sabedoria ideal” - *Humano, demasiado humano*; 3) Fase onde estabelece um pensamento próprio – *Assim falava Zaratustra, Além do bem e do mal, Genealogia da moral*, e daí por diante (CAMPOS, In: NIETZSCHE, 2012b, p. 14). É a esta terceira fase que *O Anticristo* pertence.

O ensaio que é *O Anticristo* foi escrito entre 3 e 30 de setembro de 1888, tendo uma forte conexão dentro da obra completa de Nietzsche – especialmente com as obras de sua terceira fase e em destaque para com alguns dos seus livros de anos anteriores, tais como: *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), *Além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887)<sup>6</sup>. Tais obras são, portanto, de especial importância na análise desta obra de Nietzsche, por expressarem outras dimensões daquele momento de Nietzsche. Lê-las é como ler os versos anteriores de um poema, mas tratando-se de Nietzsche, não se deve imaginar um poema plenamente coeso, mas um conjunto relativamente esparso de máximas e aforismas. Seja como for, porém, tais livros são de grande auxílio na interpretação, especialmente pela sua conexão lógica dentro da obra nietzschiana.

### **3 – CRISTIANISMO E DÉCADENCE**

Na percepção de Nietzsche, o cristianismo é à semelhança do hinduísmo<sup>7</sup> e – principalmente – do budismo, “religiões de *décadence*” (NIETZSCHE, 1988, p. 39), religiões de destruição até a nulidade, ou seja, são “religiões nihilistas” (NIETZSCHE,

---

<sup>6</sup> O próprio autor faz menção do *Genealogia da moral* no *Anticristo*: “Na minha «Genealogie der Moral» expus, pela primeira vez, psicologicamente, a antinomia entre uma moral *nobre* e uma moral de *ressentimentet...*” (NIETZSCHE, 1988, p. 49), além de citar o seu Zaratustra: Cf. NIETZSCHE, 1988, p. 108 e NIETZSCHE, 2012b, p. 99.

<sup>7</sup> Diferente do que afirma Nietzsche, o cristianismo se diferencia completamente das religiões orientais justamente por não se apresentar associado a uma nulidade divina, mas ter como centro um Deus pessoal: “na Índia, grandes sábios tiveram a percepção de que a Realidade suprema era única e infinita, mas não sabiam que seu nome era 'Eu'. Ao contrário, a maioria deles pensava que o 'eu' ou 'ego' (a palavra latina para 'eu') – ou seja, nosso senso de que somos indivíduos únicos, irreduzíveis e distintos – era a ilusão suprema e o grande obstáculo para o esclarecimento supremo” (KREEFT, 2009, p. 20); A ideia metafísica do cristianismo provém do judaísmo, que não se baseia na lógica e abstração, mas na revelação divina. Esta metafísica se difere completamente da do hinduísmo: “Na verdade duas religiões não poderiam diferir de forma mais radical em sua metafísica do que o judaísmo e o hinduísmo” (KREEFT, 2009, p. 21).

1988, p. 39). Como, então diferenciá-las? A grande diferença entre estas religiões está no discurso: o budismo “deixa atrás de si – e isso distingue-o profundamente do cristianismo – esse logro de si próprio, que são as concepções morais” (NIETZSCHE, 1988, p. 39), ou seja, não usa de um discurso falseante, mas afirma categoricamente suas pretensões, sem dissimular ou “moralizar” nada do que afirma. Assim, o budismo não possui “nenhum imperativo categórico” (NIETZSCHE, 1988: 40), não possui o temível “tu deves” (NIETZSCHE, 1988, p. 116)<sup>8</sup>: esta afirmativa tão preciosa ao cristianismo, que é protegida com o valor da *revelação* – “a afirmação de que a razão destas leis não é de origem humana” (NIETZSCHE, 1988, p. 116) –, e da *tradição* – “a afirmação de que a lei existiu desde tempo imemorial” (NIETZSCHE, 1988, p. 117) –, estas escamas brilhantes com o peso e a força da história que protegem este temível dragão<sup>9</sup>.

Mas com que arma Nietzsche atingirá este dragão que é a moral cristã? É com uma arma de filólogo que realiza seu mais forte ataque: o livro *Genealogia da moral* (1887). Neste livro Nietzsche explicita que a moral possui uma origem histórica processual de tal forma que não houve apenas uma moral, nem um processo único de moral, mas diferentes morais, mesmo contrárias: o peso histórico da tradição cai pela própria história<sup>10</sup> – com a arma que lhe feria, feriu também o monstro. Demonstra então que a origem da moral pela filologia é muito distante da noção de moral cristã:

Qual é, segundo a etimologia, o sentido da palavra “bom” nas diversas línguas? (...) esta palavra em todas as línguas deriva de uma mesma transformação conceitual; descobri que, em toda a parte “nobre”, “aristocrático”, no sentido

<sup>8</sup> A afirmação categórica “tu deves” rejeita a realidade humana que é necessariamente desigual, uma vez que “a desigualdade dos direitos é a primeira condição para a existência dos direitos” (NIETZSCHE, 1988, p. 119). Também rejeita a própria humanidade e sua liberdade (mesmo que relativa), uma vez que Nietzsche encontra em Schopenhauer a ideia da liberdade de querer, na qual o homem deve ser questionar: “E podes também querer o que queres?” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 27).

<sup>9</sup> “Qual é o grande dragão a que o espírito já não quer chamar Deus, nem senhor? 'Tu deves', assim se chama o grande dragão; mas o espírito do leão diz: 'Eu quero.' O 'tu deves' está postado no seu caminho, como animal escamoso de áureo fulgor; e em cada uma das suas escamas brilha em douradas letras: 'Tu deves!' Valores milenários brilham nestas escamas, e o mais poderoso de todos os dragões fala assim: 'Em mim brilha o valor de toda as coisas. Todos os valores foram já criados, e eu sou todos os valores criados. Para o futuro não deve existir o 'eu quero!' Assim falou o dragão” (NIETZSCHE, 2012b, p. 35).

<sup>10</sup> “Mas falta-lhes infelizmente o *espírito histórico* (...) Pensam, segundo a velha tradição nos filósofos do passado, de uma maneira *essencialmente* anti-histórica” (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

de ordem social, é o conceito fundamental, a partir do qual se desenvolve necessariamente “bom” no sentido de “que possui uma alma de natureza elevada”, de que “possui uma alma privilegiada”. Esse desenvolvimento se efetua sempre paralelamente a outro que acaba por evoluir de “comum”, “plebeu”, “baixo” para o conceito de “mau”. (NIETZSCHE, 2009, p. 31).

Não apenas mostra que houve mais de um tipo de moral como também desenvolve “sua hipótese genealógica fundamental: da criação da memória que suprimiu o esquecimento, surgiu a responsabilidade e a culpa” (COSTA, 2009, p. 77)<sup>11</sup>. Assim, de certa forma *O Anticristo* é a continuação da *Genealogia da moral*:

Em *O Anticristo*, Nietzsche visa o fenômeno religioso, dando continuidade em primeiro lugar, à análise dos valores morais. Em outras palavras, a debilidade fisiológica e natural da religião passa a ser decisiva em virtude da impossibilidade de uma valorização efetiva da vida e da potência. O Cristianismo para Nietzsche é essa imensa doença moral que enfraquece a vida em seu âmago mais profunda. (COSTA, 2009, p. 77).

O cristianismo é entendido por Nietzsche como uma doença justamente pelo cristianismo ser uma religião onde se anula a antiga “moral *nobre*” por uma “moral de *ressentiment*”, sendo que foi “pelo *não* pronunciado contra a primeira” (NIETZSCHE, 1988, p. 49) que surgiu a moral judaico-cristã. Esta moral diz *não*<sup>12</sup> “a tudo o que representa o movimento ascendente da vida sobre a terra, o crescimento, o poder, a beleza, a autoafirmação” (NIETZSCHE, 1988, p. 49), ou seja, nega a própria evolução do homem a que é seu destino, o Super-homem (*Übermensch*)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Tal concepção de Nietzsche parece se aproximar da ideia de origem do “pecado original” de Freud: “Paulo, um judeu romano, oriundo de Tarso, captou aquele sentimento de culpabilidade e reconduziu-o, com acerto, à sua fonte proto-histórica, a que chamou «pecado original», crime cometido contra Deus e que só a morte podia resgatar. Com o pecado original, a morte entrara no mundo. Na realidade, esse crime punível com a morte tinha sido o assassinato do pai primitivo, mais tarde divinizado...” (FREUD, 1990, p. 130).

<sup>12</sup> “[...] admito também que existam puritanos fanáticos da consciência, os quais prefeririam um certo nada a um incerto qualquer coisa. Mas isso seria niilismo, e indício de uma alma desesperada e mortalmente ferida, por muito que seja o adorno de semelhante virtude” (NIETZSCHE, 2012a, p. 20).

<sup>13</sup> De certa forma Nietzsche compreende que o homem é um “animal incompleto” de forma que deve desenvolver-se dentro da natureza que possui enquanto potência: “O homem é corda estendida entre o animal e o Super-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar” (NIETZSCHE, 2012b, p. 24); mas também defende a própria destruição e recriação do homem. A visão do homem possuindo uma natureza ambivalente e potencial foi buscada por Nietzsche no Renascimento: Pico della Mirandola, em seu Tratado da grandeza do homem escreveu: “Não te demos, Adão, uma forma ou um lugar determinado no mundo, e sim olhos para vê-lo e mãos para aperfeiçoá-lo, a fim de que só de ti dependa rebaixar-te ao nível inferior das alimárias ou elevar-te ao nível superior dos seres divinos” (MIRANDOLA apud CAMPOS, In: NIETZSCHE, 2012b, p. 16).

Esta evolução<sup>14</sup>, porém, não é “natural”, “espontânea”, como pareceria com a ideia de progresso que se desenvolveu a partir do Renascimento<sup>15</sup>, mas é uma necessidade para a qual o homem deve preparar-se e mesmo sacrificar-se. Nietzsche não acreditava como os idealistas em uma história em sentido teleológico, numa “filosofia da história”<sup>16</sup>, mas foi o profeta do Super-homem (sob a imagem de Zaratustra), deste que é um destino do homem, que é a grande esperança terrestre o qual se opõe às grandes esperanças supra terrestres:

Eu anuncio-vos o Super-homem!  
O Super-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o Super-homem, o sentido da terra.  
Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fiéis a terra e a não acreditar naquelas que vos falam de esperanças supra terrestres. (NIETZSCHE, 2012b, p. 22).

Levando-se em consideração que a humanidade não necessariamente elevar-se-á ao Super-homem, cabe então uma disputa entre a terra e o corpo contra tudo que os nega – especialmente o cristianismo. O cristianismo, portanto, é entendido como uma religião

---

<sup>14</sup> A evolução do homem é o objetivo da humanidade de tal forma que esta é a medida da validade de uma asserção e não a sua “veracidade”: “A falsidade de um juízo não pode servir-nos de objeção contra o mesmo: talvez nossas palavras soem estranhamente. A questão é saber quanto ajuda tal juízo para favorecer e conservar a vida, a espécie e tudo quanto é necessário à sua evolução. Estamos fundamentalmente inclinados a sustentar que os juízos mais falsos (...) são para nós os mais indispensáveis...” (NIETZSCHE, 2012a, p. 15).

<sup>15</sup> “O «progresso» não passa de uma ideia moderna, ou seja, de uma ideia falsa. Vale o europeu moderno bem menos do que o europeu do Renascimento. Desenvolver-se *não* significa forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se.” (NIETZSCHE, 1988, p. 16).

<sup>16</sup> Nietzsche sempre rejeitou as “filosofias da história”, juntamente à filosofia idealista alemã, uma vez que ambas destroem a própria dinamicidade da vida: “o sentido histórico, quando reina irrefreado e traz todas as suas consequências, erradica o futuro, porque destrói as ilusões e retira às coisas sua atmosfera, somente na qual elas podem viver” (NIETZSCHE, 1999, p. 280). Sobre a filosofia da história, tivemos como os três grandes exemplos, Hegel, Comte e Marx: “A maioria dos filósofos da história não apenas indicam o final da evolução histórica, mas também revelam o caminho no qual a humanidade é obrigada a seguir a fim de alcançar a meta. Eles enumeram e descrevem sucessivos estados ou estágios, estações intermediárias no caminho dos primórdios até o fim. Os sistemas de Hegel, Comte, e Marx pertencem a esta classe” (VON MISES, 2007, p. 163).

de “*décadence*” até o ponto de alcançar o niilismo<sup>17</sup>: é uma religião que nega a própria realidade e a vida.

#### 4 – CRISTIANISMO E NIILISMO

A piedade não apenas “contradiz a lei da evolução<sup>18</sup>, que é a seleção” (NIETZSCHE, 1988, p. 19), como também “conduz ao nada” (NIETZSCHE, 1988, p. 20)<sup>19</sup>. Mas como exatamente Nietzsche entende o cristianismo niilista? Percebe-o ao lado

---

<sup>17</sup> O termo niilismo é complicado na filosofia de Nietzsche. Urbano Zilles afirma que “Nietzsche via sua época como o fim da metafísica, da morte de Deus e do ateísmo. Tudo isso ele designa com o termo niilismo. O niilismo é inerente ao cristianismo” (ZILLES, 2010, p. 174). Como entender, então, que o niilismo do cristianismo seja a causa de suas críticas e ao mesmo tempo seja algo aguardado? O problema do cristianismo está especialmente em esconder sua verdadeira realidade – o niilismo – e não admiti-lo: “em uma interpretação bem determinada, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo” (NIETZSCHE, 1999, p. 429); por fim virá o niilismo, e “o niilismo está à porta” (NIETZSCHE, 1999, p. 429). Assim o niilismo é um termo utilizado tanto para representar a tendência decadente do cristianismo, como sua “positiva” consequência, que é a completa nulidade ao mesmo tempo que a consciência desta, permitindo que o homem mude de rumo: “O *niilismo* como *estado psicológico* terá de ocorrer, *primeiramente*, quando tivermos procurado em todo acontecer por um 'sentido' que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde o ânimo. Niilismo é então o tomar-consciência do longo *desperdício* de força, o tormento do 'em vão', a insegurança, a falta de ocasião para se recrear de algum modo, de ainda repousar sobre algo – a vergonha de si mesmo, como quem se tivesse *enganado* por demasiado tempo...” (NIETZSCHE, 1999, p. 430). Após esta primeira situação, ocorre a segunda etapa: “O niilismo como estado psicológico ocorre, em segundo lugar, quando se tiver colocado uma totalidade, uma sistematização, ou mesmo uma organização, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer: de modo que na representação global de uma suprema forma de dominação e governo a alma sedenta de admiração e veneração se regala...” (NIETZSCHE, 1999, p. 430-431); e por fim, a terceira e última etapa: “Dadas essas duas compreensões, de que com o vir-a-ser nada deve ser alvejado e de que sob todo vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor: resta como escapatória condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como verdadeiro mundo. Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidades psicológicas esse mundo foi montado e como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma de niilismo, que encerra em si a descrença em um mundo metafísico, que se proíbe a crença em um mundo verdadeiro. Desse ponto de vista admite-se a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...” (NIETZSCHE, 1999, p. 431).

<sup>18</sup> Segundo Nietzsche, o cristão vai tanto no sentido contrário da evolução que ultrapassa o macaco em animalidade (estupidez): “Mas não subestimemos o cristão: como é falso até à inocência, ultrapassa em muito o macaco – uma certa teoria das origens parece, quando aplicada aos cristãos, uma simples amabilidade...” (NIETZSCHE, 1988, p. 77); “Percorrestes o caminho que medeia do verme ao homem, e ainda em vós resta muito do verme. Noutro tempo fostes macaco, e hoje o homem é ainda mais macaco do que todos os macacos” (NIETZSCHE, 2012b, p. 22).

<sup>19</sup> Deve-se entender que a crítica do cristianismo é especial justamente na medida em que é “conferido à crítica da religião lugar central no sentido da explicitação do fenômeno do niilismo” (COSTA, 2009, p. 77), uma vez que a filosofia de Nietzsche tem como propósito a exposição deste processo que é o niilismo, este ato de “sacrificar Deus pelo 'nada’” (NIETZSCHE, 2012a, p. 69).

Assim entendemos porque “o «puro espírito» é uma pura estupidez” (NIETZSCHE, 1988, p. 31-32). A negação do corpo e da matéria e nada menos que uma demonstração da “tendência hostil a vida” (NIETZSCHE, 1988, p. 20) que vigora no cristianismo, pois deixando-a de lado, com o corpo, valoriza-se as coisas “imaginárias”: causas imaginárias, efeitos imaginários, seres imaginários, ciência natural imaginária, psicologia imaginária e mesmo uma teologia imaginária (NIETZSCHE, 1988, p. 32).

Para onde se foca, então, a partir da lógica cristã? Para “a «volta de Cristo», o «juízo final», toda a espécie de esperanças e promessas temporais” (NIETZSCHE, 1988, p. 63), o além-mundo, para o além-morte, ou melhor, para a própria morte<sup>20</sup>. Trata-se de uma religião do ódio à vida: “Declarar guerra em nome de Deus à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, essa fórmula para todas as calúnias do «aquém», para todas as mentiras do «além»! O nada divinizado em Deus, a vontade do nada santificada” (NIETZSCHE, 1988, p. 38).

Mas onde Nietzsche entende que está o fundamento de tais afirmações? Justamente no que ele havia percebido na *Genealogia da moral*, quando a moral judaico-cristã “começa a sublevação dos escravos na moral” (NIETZSCHE, 2009, p. 37), através da inversão dos antigos valores:

[...] só os miseráveis são bons, os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons, e ainda aqueles que sofrem, os necessitados, os enfermos, os doentes, os feios são também os únicos seres piedosos, os únicos abençoados por Deus, só para eles existe a bem-aventurança – quanto aos outros, os nobres, concupiscentes, os insaciáveis, os ímpios, são por toda a eternidade os réprobos, os malditos, os condenados... (NIETZSCHE, 2009, p. 37).

E de onde Nietzsche tirou tal ideia? De onde tirou tal condenação aos “nobres” e exaltação aos “pobres”? A resposta é simples: ele tirou justamente dos Evangelhos, do

---

<sup>20</sup> Sócrates no Fédon de Platão declara que a morte é o objetivo do filósofo; a percepção de Nietzsche do cristianismo é especialmente estabelecida pela ideia de Platão da realidade: “[...] os verdadeiros filósofos trabalham durante toda sua vida na preparação de sua morte e para estar mortos; por ser assim, seria ridículo que, depois de ter perseguido este único fim, sem descanso, recuassem e tremessem diante da morte” (PLATÃO, 2000, p. 124).

texto central destes, que são as bem-aventuranças do próprio Cristo<sup>21</sup>:

Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus.  
Bem-aventurados vós, os que agora tendes fome, porque sereis fartos.  
Bem-aventurados vós, os que agora chorais, porque haveis de rir.  
(...)  
Mas ai de vós, os ricos! Porque tendes a vossa consolação.  
Ai de vós, os que agora estais fartos! Porque vireis a ter fome.  
Ai de vós, os que agora rides! Porque haveis de lamentar e chorar.  
Ai de vós, quando todos vos louvarem! Porque assim procederam seus pais  
com os falsos profetas.  
(Lucas 6.20b-21; 24-26)<sup>22</sup>

## 5 – O CRISTIANISMO PARA NIETZSCHE

Tendo em vista a origem evangélica, o processo histórico e a consequente “declaração de ódio à vida” que Nietzsche atribui ao cristianismo, cabe entender de que forma passou-se de uma coisa à outra. O Sermão da montanha não é uma declaração de ódio, mas de justiça: trabalha com uma dualidade realista sobre a injustiça social<sup>23</sup>. Não é uma reprovação de ter-se qualidades, mas um aviso: a *justiça* – e não a *vingança*, como

<sup>21</sup> “Esse Jesus de Nazaré, evangelho do amor encarnado, esse 'redentor' que traz a bem-aventurança e a vitória aos pobres, aos enfermos, aos pecadores – ele não era a sedução sob sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e o desvio que haveriam de conduzir justamente a esses valores e a essas inovações *judias* do ideal?” (NIETZSCHE, 2009, p. 38).

<sup>22</sup> “Mas agora se levanta a questão fundamental: está certa esta direção que o Senhor nos mostra nas bem-aventuranças e nas opostas maldições? É realmente mau ser rico, estar saciado, rir, ser louvado? Friedrich Nietzsche fez incidir a sua severa crítica ao cristianismo precisamente neste ponto. Não é a doutrina cristã que deve ser criticada: é a moral do cristianismo que deve ser desmascarada como o 'pecado capital contra a vida'. (...) [Mas] a verdadeira 'moral' do cristianismo é o amor. E ele se situa claramente em oposição ao egoísmo – ele é saída de si mesmo e é precisamente deste modo que o homem acede a si mesmo. Ao brilho tentador da imagem do homem de Nietzsche, este caminho aparece no primeiro momento como miserável, como não recomendável. No entanto, ele é realmente o caminho que conduz à elevação da vida; somente no caminho do amor, cujas sendas são descritas no Sermão da Montanha, se abre a riqueza da vida, a grandeza da vocação humana” (RATZINGER, 2007, p. 97-99). Nietzsche não entende este caráter do cristianismo? Em seu *Zarathustra*, afirma: “Seria preciso entoarem melhores cânticos para eu crer no seu Salvador; seria preciso que os seus discípulos tivessem mais aparência de redimidos” (NIETZSCHE, 2012b, p. 98). Tal vida, tal alegria estaria presente no paganismo. De fato, “a alegria do melhor paganismo, como na jocosidade de Catulo ou Teócrito, é, de fato, uma alegria eterna que nunca deve ser esquecida por uma humanidade grata” (CHESTERTON, 2008, p. 260), mas “a alegria que foi a pequena publicidade do pagão, é o gigantesco segredo do cristão” (CHESTERTON, 2008, p. 263). A Carta de Paulo aos Filipenses bem mostra a valorização do cristão pela alegria, porém esta é mais profunda e menos exibida que a alegria pagã.

<sup>23</sup> Veja neste sentido: MALINA, 2004.

diz Nietzsche – virá! O Sermão da Montanha “não é lei, mas sim Evangelho<sup>24</sup>” (JEREMIAS, 1988, p. 57).

O processo histórico de “sublevação dos escravos na moral” (NIETZSCHE, 2009, p. 37) se dá apoiado em algumas questões importantes, tais como a negação do corpo, uma vez que “os juízos de valor das aristocracias de cavaleiros se baseiam numa vitalidade física poderosa, numa saúde em plena forma” (NIETZSCHE, 2009, p. 36). No lugar desta moral física impõe-se uma moral platônica<sup>25</sup>, uma moral de além-túmulo, uma moral de morte e nada, sob a qual se joga com os nomes de “«vida», ou «verdade», ou «luz», [que] são as suas palavras para o universo interior<sup>26</sup>; - tudo o mais, toda a realidade, a natureza inteira, a própria linguagem, não têm para ele senão o valor de um sinal, de uma parábola” (NIETZSCHE, 1988, p. 65). Assim, as características principais e a própria finalidade humana mudam: “pretende-se como fim supremo a serenidade, o silêncio, a ausência de desejos<sup>27</sup>, e *atinge-se* essa finalidade” (NIETZSCHE, 1988, p. 41). O que sobra então senão um “pacifismo búdico” (NIETZSCHE, 1988, p. 81)?

A origem deste pensamento estaria na filosofia dualista platônica das “*duas realidades*”: no *Fédon* de Platão, Sócrates afirma que “nossa alma é muito parecida com

<sup>24</sup> O Evangelho é a boa notícia de que a justiça divina virá, pela graça de Deus, uma vez que a graça age de modo diferente da natureza: “A graça (...) Favorece mais o pobre do que o rico, compadece-se mais do inocente que do poderoso; ama as almas mais simples e sinceras e não as artificiosas; exorta sempre os bons a serem melhores e a assemelharem-se pelas virtudes ao Filho de Deus” (TOMÁS DE KEMPIS, 1995, p. 47).

<sup>25</sup> Nietzsche “vê o cristianismo como 'platonismo para o povo'. Assim a religião é a autodilapidação institucionalizada do homem” (ZILLES, 2010, p. 166).

<sup>26</sup> Nietzsche critica a linguagem “simbólica” e distante utilizada pelo cristianismo, mas não consegue de fato escapar das alturas: utilizando uma linguagem “de alpinista”, na qual se fala de “alturas” ou “atmosfera forte” (NIETZSCHE, 2011, p. 12), ou mesmo fala de um “Super-homem” (*Übermensch*), um homem “mais elevado”, na qual a permanece como conceito nublado pela linguagem.

<sup>27</sup> A objetivação do homem é a vontade de potência, não a nulidade, e nem mesmo a conservação – mas a expansão, a potência, “a vontade do poder, a vontade vital, inesgotável e criadora” (NIETZSCHE, 2012b, p. 120): “Muito deveriam refletir os filósofos antes de admitir o instinto da própria conservação como instinto cardial dos seres orgânicos. Ao vivente apetece acima de tudo expandir sua própria força: a própria vida é *vontade de potência*. A autoconservação não é mais que uma consequência indireta e muito frequente daquela” (NIETZSCHE, 2012a, p. 24); esta é a tendência humana de tal forma que deveria ser mesmo a base da psicologia (NIETZSCHE, 2012a, p. 34). A vontade de potência na perspectiva de Nietzsche – assim como na de Schopenhauer –, “uma designação da autoafirmação dinâmica da vida” (TILLICH, 2004, p. 44).

o divino, imortal, inteligível, simples, indissolúvel sempre igual e semelhante a si mesma” (PLATÃO, 2000, p. 146). Seguindo, Sócrates aponta o contraponto, a parte visível do homem, que é o corpo que “se parece perfeitamente com o que é humano, mortal, sensível, composto, solúvel, sempre mutável e nunca semelhante a si mesmo” (PLATÃO, 2000, p. 146). Assim, cabe ao homem buscar alcançar a “verdadeira realidade”, a invisível. Esta realidade invisível seria a da natureza de nossa alma, assim como da razão e por isso “Platão (...) quis demonstrar, com um esforço hercúleo a maior força que até agora empregou um filósofo, que a razão e o instinto têm o mesmo fim, o bem, 'Deus'. Todos os teólogos e filósofos depois de Platão seguiram o mesmo caminho” (NIETZSCHE, 2012a, p. 105). Mas se Nietzsche apresenta-se como um novo tipo de filósofo, como “o primeiro filósofo trágico” (MORÃO, In: NIETZSCHE, 2011, p. 10), qual é a diferença de seu pensamento para esta lógica platônica?

## **6 – O CRISTO DO *ANTICRISTO***

Nietzsche entende-se como diferente de todos os filósofos até agora: não é apenas o “primeiro filósofo trágico” (MORÃO, In: NIETZSCHE, 2011, p. 10), mas também se encontra neste tempo que “é consciente” (NIETZSCHE, 1988, p. 72) pelo desenvolvimento da história e da filologia<sup>28</sup>, esta época que “tem orgulho<sup>29</sup> no seu senso histórico” (NIETZSCHE, 1988, p. 71); detém portanto “as condições necessárias para compreender algo que dezenove séculos não souberam entender” (NIETZSCHE, 1988, p. 70): o verdadeiro cristianismo, o Cristo perdido no tempo<sup>30</sup>.

Jesus Cristo, segundo Nietzsche, foi “completamente desfigurado” (NIETZSCHE, 1988, p. 47), assim como sua mensagem, uma vez que “com o oposto do

<sup>28</sup> “[...] proponho o seguinte: ela [história da moral] merece a atenção dos filólogos e dos historiadores, não menos daquela dos universitários especializados por profissão em filosofia” (NIETZSCHE, 2009, p. 58).

<sup>29</sup> “Neste ponto são João da Cruz e Nietzsche, por mais afastados que pareçam um do outro, estão muito próximos. Com efeito, ambos chegaram ao conhecimento do nada da criatura. Enquanto são João da Cruz, num ato de humildade, encheu seu 'nada' com o 'tudo' de Deus, Nietzsche, incapaz, em seu orgulho, de suportar este nada, defendeu-se por uma inflação do eu que o conduziu à alienação mental” (WINCKEL, 1985, p. 59).

<sup>30</sup> Desde o início o protestantismo possui esta tendência de afirmar como Lutero, “ter descoberto, ou redescoberto, algo chamado Evangelho” (COLLINSON, 2006, p. 67).

Evangelho construíram a Igreja” (NIETZSCHE, 1988, p. 70). Mas qual a verdadeira história do cristianismo que Nietzsche conta? “Volto atrás, para referir a verdadeira história do cristianismo. A própria palavra «cristianismo» é já um equívoco – no fundo só existiu um cristão, e esse morreu na cruz. O «Evangelho» morreu na cruz” (NIETZSCHE, 1988, p. 74). A igreja nada mais fez que “vulgarizar o cristianismo” (NIETZSCHE, 1988, p. 71) e desfigurar a mensagem de Cristo ao “elevant Jesus exageradamente” (NIETZSCHE, 1988, p. 79). Quem foi então Jesus Cristo para Nietzsche? Quem é o Cristo do Anticristo?

Jesus Cristo para Nietzsche deve ser entendido como um homem que não pregava a si mesmo, nem realidades supra terrestres, mas “realidades interiores” (NIETZSCHE, 1988, p. 68): “O «reino dos céus» é um estado da alma, e não o que quer que seja que suceda «para além da Terra», ou «depois da morte»” (NIETZSCHE, 1988, p. 68-69), ou seja, “o «reino de Deus» não é algo que se espere, não tem ontem nem amanhã, não vem dentro de «mil anos» - é uma experiência num coração; está em toda a parte, não está em parte alguma...” (NIETZSCHE, 1988, p. 69), afinal, “«o reino de Deus está em vós»...” (NIETZSCHE, 1988, p. 59).

O Evangelho (“boa nova”) tornou-se assim “uma «*má nova*», um «*Dysangelium*»” (NIETZSCHE, 1988, p. 75), pois seu propósito, a *prática*, foi perdida mediante a imposição de algo que a substituiu, a *fé*:

[...] a prática cristã, uma vida tal como a viveu aquele que morreu na cruz, apenas isso é cristão... Nos nossos dias uma vida semelhante é ainda possível<sup>31</sup> e para alguns mesmo necessária: o cristianismo autêntico, o cristianismo primitivo, será possível em todas as épocas... Não uma fé, mas uma ação, um não fazer certas coisas e, sobretudo, um modo diferente de ser [...]

(NIETZSCHE, 1988, p. 75).

Ao invés desta vida diferenciada, desta prática da *cruz*, encontra-se apenas pessoas vivendo contra o que pregam, contra àquele a quem dizem servir. “A maioria das criaturas

---

<sup>31</sup> “É tempo que o homem cultive o germe da sua mais elevada esperança. O seu solo é ainda bastante rico, mas será pobre, e nele já não poderá medrar nenhuma árvore alta. Ai! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lançará por sobre o homem a seta do seu ardente desejo e em que as cordas do seu arco já não poderão vibrar. Eu vo-lo digo: é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante. Eu vo-lo digo: tendes ainda um caos dentro de vós outros” (NIETZSCHE, 2012b, p. 26).

das criaturas continua a dar lições de moral e a agir amoralmente; era decerto contra isso que se insurgia Nietzsche – contra a hipocrisia institucionalizada” (CAMPOS, In: NIETZSCHE, 2012b, p. 16). Esta hipocrisia é, na visão de Nietzsche, resultado de uma inversão do que é o “ser cristão”, de uma *vida*, uma *prática*, para uma *fé*, uma *crença*, ou melhor, uma *aparência*:

Reduzir o fato de se ser cristão, a vida cristã, a um fato de crença, a uma simples fenomenalidade de consciência, é o que se pode chamar negar o cristianismo. De fato não houve nunca cristão absolutamente algum. O «cristão», o que de há dois mil anos a esta parte é chamado cristão, não é outra coisa mais do que um desconhecido psicólogo de si próprio. Se o encarmos mais de perto, vemos que apesar da «fé», só reinavam nele os instintos – e que instintos! [...] falou-se sempre de «fé», mas procedeu-se sempre por instinto... (NIETZSCHE, 1988, p. 75-76).

Como institucionalizou-se tanto esta hipocrisia? Qual a causa deste erro? Nietzsche aponta como causa especialmente a mentira da promessa cristã – “o budismo não promete, mas assegura; o cristianismo promete tudo, mas não cumpre nada” (NIETZSCHE, 1988, p. 81). Deturpa-se não apenas o passado<sup>32</sup>, mas o próprio futuro é nublado pelas nuvens do céu imaginário<sup>33</sup>, ao mesmo tempo que toda a mensagem do reino de Deus, do seguir a Cristo, etc, são jogados à mentira do além-túmulo: “Mas aí está a própria causa do erro: o «reino de Deus» considerado como ato final, como promessa! Ora o Evangelho havia sido precisamente a existência, o cumprimento, a realidade desse «reino». A morte de Cristo foi esse «reino de Deus»” (NIETZSCHE, 1988, p. 79). Voltamos então para a pergunta: quem é o Cristo do Anticristo? Jesus Cristo para Nietzsche é um homem que trazia uma mensagem de vida, de prática, uma *mensagem psicológica, interna*, a qual pertencem seus *símbolos*:

A noção do «Filho do Homem»<sup>34</sup> não é uma personalidade concreta, que

<sup>32</sup> “E mais uma vez, o instinto sacerdotal do judeu cometeu o mesmo crime contra a história – suprimiu pura e simplesmente o ontem e o anteontem do cristianismo, criou para seu uso uma história do cristianismo primitivo” (NIETZSCHE, 1988, p. 81).

<sup>33</sup> “O 'outro mundo', porém, esse mundo desumanizado e inumano, que é um nada celeste, está oculto aos homens, e as entranhas do ser não falam ao homem, a não ser como homem” (NIETZSCHE, 2012b, p. 40).

<sup>34</sup> “Não resta dúvida de que o Filho do homem, no princípio, é uma figura mitológica que foi adaptada – tanto quanto possível – a doutrina messiânica hebraica.[...] parece, por isso, muito mais provável que a figura do Filho do homem provenha da mitologia cananeia.” (SCHUBERT, 1979, p. 71). Isto não quer dizer, porém, que o sentido cristão seja mítico, pois utilizando-se da linguagem mítica pode-se descrever algo histórico que ultrapassa o próprio tempo.

pertença à história, algo individual, único, mas sim um dado «eterno», um símbolo psicológico liberto da noção de tempo. O mesmo sucede uma vez mais e num sentido mais elevado com respeito ao Deus deste simbolista típico, ao «reino de Deus», ao «reino dos céus», à «filiação divina». Nada menos cristão do que as cruces eclesiásticas de um Deus pessoal, de um «reino de Deus» que há de vir, de um «reino dos céus» no além, de um «filho de Deus» segunda pessoa da Trindade. (NIETZSCHE, 1988, p. 68).

## 7 – NIETZSCHE EM CONTEXTO

Como bem mostra-nos Nietzsche em sua obra, não devemos permanecer na superfície dos detalhes que nos são dados, mas devemos buscar a verdade infundida no profundo das palavras<sup>35</sup>. Assim, partindo do próprio texto, podemos alcançar a “cultura” pressuposta, a carga imaginária e espiritual que Nietzsche carregava a partir de suas leituras e estudos, que serviram de material para suas ideias.

Alguns alvos de críticas são evidentes, tais como Kant e o idealismo alemão, porém outros alvos são mais difíceis de se perceber no texto, sendo percebidos, porém, através de conexões lógicas. O cristianismo é criticado, mas este também é situacional<sup>36</sup>: Nietzsche critica o cristianismo como um todo, mas enxerga um cristianismo específico e cultural, o *protestantismo alemão do século XIX*. É pela filosofia alemã que compreendemos sua crítica ao protestantismo – assim como o contrário pode ser feito –, já que para Nietzsche “o pastor protestante é o avô da filosofia alemã” (NIETZSCHE, 1988, p. 24). Percebe ambos, também, pelo nome do Tübingen Stift, este Seminário que “basta pronunciar (...) para entender o que é no fundo a filosofia alemã: uma teologia fraudulenta” (NIETZSCHE, 1988, p. 24). Ora, não apenas os filósofos Schelling, Hegel e Hölderlin estudaram em Tübingen, mas também os teólogos Christian Baur e –

---

<sup>35</sup> “Com a boca se mente, é verdade; mas com os gestos, que se fazem na ocasião, descobre-se a verdade” (NIETZSCHE, 2012a, p. 92). Na verdade, como bem demonstraram os estudos psicológicos pós-Nietzsche, tais como os de Freud, Adler, Jung e tantos outros, sabe-se hoje que as próprias palavras podem transmitir verdades escondidas, como se percebe nos chamados “atos falhos”. Algo semelhante pode ocorrer na escrita.

<sup>36</sup> A própria crítica de Nietzsche é situacional, sendo influenciada pelas críticas anteriores, tal como a de Ludwig Feuerbach e influenciando as críticas posteriores, tal como a de Sigmund Freud: “Até certo ponto repete Feuerbach com sua teoria de que Deus é criação do homem. De outro lado, antecipa as teses de Freud segundo as quais o cristianismo se distingue 'do mundo dos sonhos, por este último espelhar a efetividade, enquanto ele (o cristianismo) falsifica, desvaloriza, nega a efetividade'...” (ZLLES, 2010, p. 182).

especialmente – David Strauss.

David Strauss é um dos grandes nomes do que se denomina “busca do Jesus histórico” (alemão: *Historische Jesusforschung*). Suas pesquisas teológicas se deram especialmente demonstrando as contradições da tradição (Evangelhos), e buscando resgatar o Jesus perdido no passado. É sob esta leitura que Nietzsche desenvolveu seu entendimento do cristianismo<sup>37</sup>, e, quando escreve o *Anticristo*, recorda-se do “tempo em que (...) rebuscava com a prudente lentidão do filósofo requintado a obra do incomparável Strauss” (NIETZSCHE, 1988, p. 57). Porém, no tempo do *Anticristo*, já não possui mais a mocidade (“seus vinte anos”) de quando lera Strauss, e agora é “demasiado sério para isso” (NIETZSCHE, 1988, p. 57), declarando contra o antigo mestre:

Que me importam as contradições da «tradição»? Como pode chamar-se «tradição» as lendas de santos? As histórias de santos são a literatura mais equívoca que existe: aplicar-lhes o método científico, se não existem outros documentos, é um processo condenado «a priori» – simples divagação de erudito [...] (NIETZSCHE, 1988, p. 57).

Mas, afinal, qual a importância de sabermos da influência de Strauss em Nietzsche? A importância está justamente nas palavras de Nietzsche, que são o resultado – mesmo que inconsciente – da leitura de Strauss: aplicando-se um método científico a um objeto de caráter não-científico, deturpa-se a verdade, e assim duvida-se da própria sacralidade daquele objeto agora já “desmentido”. Dito de outra forma: o que esperar de puro, de sublime, da moça cujas vergonhas são a todos expostas sem a menor decência? Com o *liberalismo*<sup>38</sup> perdeu-se não somente o que era sagrado, mas a própria

<sup>37</sup> Outra importante influência neste sentido foi Ernest Renan. Mencionado no *Anticristo* (NIETZSCHE, 1988, p. 36, 58, 62), é um autor cuja obra *Vida de Jesus* não deve ser ignorada, uma vez que sua influência foi gigantesca no século XIX, uma vez que “foi o maior êxito literário do século [XIX]” (GUITTON, 1960, p. 102). Sobre a influência de Renan no pensamento de Nietzsche e a relação entre estes, veja: CHAVES; SENA, 2008.

<sup>38</sup> Entende-se aqui “liberalismo” no sentido teológico do termo, como “teologia liberal”, ou “liberalismo teológico”, que foi um movimento entre os séculos XVIII e XX na qual a validade da Bíblia e sua autoridade eram questionadas e relativizadas pela influência de filosofias e estudos de ciências da religião, negando elementos supranaturais das Escrituras, como os milagres.

sacralidade<sup>39</sup>. A crítica de Nietzsche, portanto, não pode ser dissociada em absoluto do liberalismo alemão, pois é aos liberais que “não lhes é dado poderem mentir por «inocência» ou por «ignorância»” (NIETZSCHE, 1988, p. 73), pois já conhecem bem os “erros” (contradições) nas próprias Escrituras, pois “o nosso tempo é consciente” (NIETZSCHE, 1988, p. 72): “Seremos mais duros para um protestante<sup>40</sup> do que para um católico, mais duros para um protestante liberal<sup>41</sup> que para um puritano. Quanto mais próximo se está da ciência, maior é o crime de se ser cristão. Por conseguinte, o maior dos criminosos é o *filósofo*” (NIETZSCHE, 1988, p. 137).

## 8 – O CRISTO DA IGREJA: RESPOSTA AO *ANTICRISTO*

Antes de se medir uma contribuição e um peso exato à crítica de Nietzsche ao cristianismo no *Anticristo*, devemos comparar a sua noção de Jesus Cristo ao Cristo da Igreja. Jesus Cristo segundo a crença cristã é plenamente Deus e plenamente homem, sendo assim a segunda pessoa da Trindade ao mesmo tempo que é uma pessoa específica e histórica. É “perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”, conforme o Credo de Calcedônia, sendo “preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência” (GRUDEM, 2009, p. 996).

A desvalorização do corpo – da qual tanto fala Nietzsche – não é uma tendência cristã, mas platônica (e gnóstica). A doutrina da encarnação não apenas é inadmissível a estas filosofias que negam o valor da matéria, como também faz com que o cristianismo

<sup>39</sup> O psicólogo italiano Umberto Galimberti bem destaca que: “Potencializada pela religião que preparara o terreno para inscrever a técnica num projeto da salvação, a técnica levou a religião ao seu crepúsculo, e com ela a história que nasceu da visão religiosa do mundo” (GALIMBERTI, 2003, p. 38). Não é à toa, portanto, que Umberto Galimberti afirmou que “a técnica nasceu exatamente da corrosão do trono de Deus” (GALIMBERTI, 2003, p. 37-38).

<sup>40</sup> “a espécie mais enxovalhada do cristianismo que possa existir, a mais incurável, a mais irrefutável, o protestantismo... Se não se acaba com o cristianismo, serão os alemães que terão a culpa...” (NIETZSCHE, 1988, p. 131).

<sup>41</sup> Como Artur Morão bem nota, Nietzsche foca sua crítica especialmente em três objetos: “a *moral cristã* (...), a *cultura alemã* (...), a *modernidade*” (MORÃO, In: NIETZSCHE, 2011, p. 9). O *protestantismo liberal* apresenta-se incorporando e somando estas três características: é um cristianismo modernizado e influenciado pela filosofia alemã.

possua “a concepção mais extraordinariamente positiva de toda a história humana acerca da condição carnal do ser humano” (LÉONARD, 1994, p. 19), uma vez que “o próprio Deus tem um corpo, e por toda a eternidade” (LÉONARD, 1994, p. 19). Assim, o cristianismo se apresenta em nítido contraste com a visão platônica sobre o corpo:

A nosso ver, uma reavaliação radical e completa do corpo nas dimensões ontológica, metafísica e teológica só se apresenta na doutrina cristã. Essa reavaliação está sob certos aspectos, em nítido contraste com a concepção platônica: longe de ser um “peso” e um “tronco” para a alma, ou apenas “carne a ser salva”, o corpo é verdadeiramente “consagrado” e até “santificado”, porquanto o próprio Deus nasce no corpo como Cristo. (REALE, 2002, p. 16).

Sobre o reino de Deus, Nietzsche defende que se trata de uma realidade interna<sup>42</sup>, psicológica, na qual a mensagem é “não uma fé, mas uma ação” (NIETZSCHE, 1988, p. 75). De fato, o cristianismo não nega a ação, pelo contrário: ultrapassa a Regra de Ouro<sup>43</sup> dos judeus e realizasse na afirmativa<sup>44</sup>, na ação, mas também se completa pela fé<sup>45</sup>, presente já no discurso de Jesus, que ultrapassa o discurso do fariseu Hillel<sup>46</sup>, que determinou a Regra de Ouro:

[...] a Regra de Ouro é expressa em forma afirmativa por Jesus e em forma negativa por Hillel. Notável diferença. Hillel diz: “Guarda-te de prejudicar a

<sup>42</sup> Há diversas interpretações sobre o Reino de Deus, tais como a visão defendida por Nietzsche enquanto realidade interior de que “o seu lugar é a interioridade do homem. Aí ele cresce, e é a partir daí que ele atua” (RATZINGER, 2007, p. 60), mas também há interpretações deste enquanto o próprio Jesus Cristo, como uma “autobasiléia” (RATZINGER, 2007, p. 59), ou ainda enquanto “anúncio do iminente fim do mundo” como interpretação escatológica, além da interpretação secular (RATZINGER, 2007, p. 62-63). Todas estas interpretações demonstram uma visão sobre o Reino de Deus, mas nenhuma é suficiente por si mesma: “a realidade que Jesus designa como ‘Reino de Deus, soberania de Deus’ é extraordinariamente complexa, e só na aceitação do todo é que podemos aceder à sua mensagem e nos deixarmos por ela conduzir” (RATZINGER, 2007, p. 67).

<sup>43</sup> A Regra de Ouro pode ser resumida na ideia de “não faça o mal que não deseja que lhe seja feito”.

<sup>44</sup> A ética cristã ultrapassa a regra de ouro impondo ao cristão não apenas deixar de fazer o mal que não deseja, mas também fazer o bem que se deseja: “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a Lei e os Profetas” (Mateus 7.12); ou mesmo o bem que se sabe que deve ser feito: “Portanto, aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz nisso está pecando” (Tiago 4.17).

<sup>45</sup> *Completa-se na fé, e não se dá somente pela fé*, pois, afinal, “a fé sem obras é morta” (Tiago 2.26b). Mas note-se bem a analogia que se faz neste verso completo de Tiago: “Porque, assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta” (Tiago 2.26) – o cristão bem sabe da importância do corpo, da ação, mas nem por isso deixa de saber da importância do espírito, sem o qual o corpo é nada mais que um cadáver! De fato, nada adianta uma alma sem corpo, mas o contrário também.

<sup>46</sup> “Do grade fariseu Hillel, cerca de uma geração antes do nascimento de Cristo, provém a chamada regra áurea [ou Regra de Ouro], como evolução progressiva de Lv 19.18,34, em *Sabbat* 31a: ‘O que não desejais para ti, não façais ao teu próximo’” (SCHUBERT, 1979, p. 40).

teu próximo”; e Jesus: “O amor que desejarias receber, mostra-o para com teu próximo”. Oferecer amor é bem mais do que deixar de prejudicar. (JEREMIAS, 1988, p. 8-9).

Apesar disto temos um problema: que fonte temos além dos Evangelhos para separarmos nestes o que é verdadeiro do que é falso? Nenhuma que seja mais confiável que estes mesmos. Assim, mutilar-se o discurso de Jesus dos Evangelhos, preservando a vida que é afirmada, mas negando o que Jesus fala sobre si mesmo, é ir contra o Evangelho *como um todo*.

Normalmente a crítica à visão cristã tradicional de Cristo se dá em dois caminhos, como Jean Guitton bem percebeu: o primeiro caminho “vai do homem-Jesus ao Deus” (GUITTON, 1960, p. 107), numa lógica própria da *crítica histórica* – nega-se qualquer milagre, dentre os quais a ressurreição é o mais absurdo. Segundo esta perspectiva o judeu Jesus foi *elevado e deificado* pelos seus seguidores, que o tornaram no Jesus Cristo dentro de seu imaginário. O segundo caminho “vai do Deus ao homem” (GUITTON, 1960, p. 107), ou seja, entende Jesus como um “*mito* do Deus-Homem” que foi imputado posteriormente a um personagem não necessariamente histórico, Jesus. Ficamos assim “entre a tese dos *críticos* segundo a qual Jesus é um homem que a imaginação *deificou* e a dos *mitólogos*, segundo a qual Jesus é um Deus que a fabulação fez homem e *historificou*” (GUITTON, 1960, p. 36).

Nietzsche apresenta uma postura de mescla das duas tendências de adequação de Jesus Cristo, em certo momento defendendo que foi um homem deificado, cuja deturpação foi o fato de seus seguidores “elevar Jesus exageradamente” (NIETZSCHE, 1988, p. 79), mas em outro momento afirma que se trata de um “símbolo psicológico liberto da noção de tempo” (NIETZSCHE, 1988, p. 68).

Percebendo que Nietzsche não se posiciona nem no sentido dos críticos, defendendo um Jesus histórico, nem no sentido dos mitólogos, defendendo um Jesus mítico<sup>47</sup>, faz-se necessário mostrar a deficiência de ambas as teorias. Ambas as vias nos

<sup>47</sup> A interpretação de Jesus enquanto elemento simbólico é equivocada segundo a percepção cristã. Apesar de haverem símbolos na tradição cristã, o Filho do Homem não é mais um caso, mas é um acontecimento histórico: “o ministério de Jesus não deve ser visto como algo mítico, que pode ao mesmo tempo significar tudo e nada; é um acontecimento histórico datável com rigor, com toda a seriedade da história humana verdadeira, com a sua unicidade, cujo modo de contemporaneidade com todos os tempos se distingue totalmente da intemporalidade do mito” (RATZINGER, 2007, p. 29). Trata-se, portanto, não de algo atemporal, mas supratemporal, ao mesmo tempo que é temporal: é de todos os tempos, e não de nenhum.

apresentam um problema: como um homem poderia ter “sido considerado como o igual de Deus e que isto tenha sido crido pelos judeus, apesar de todas as duas disposições tão contrárias” (GUITTON, 1960, p. 103)? Pois, “nos dois casos (...) falta o tempo para compreender como, em meio judeu, uma comunidade ligada à recordação dum profeta morto tê-lo-ia coroado com este conceito, tão pouco judeu, dum 'Deus morto’” (GUITTON, 1960, p. 100).

O mistério da encarnação e morte de Deus não se apresenta como resultado de um processo religioso tanto quanto um rompimento, por ser justamente uma “oposição muito consciente às concepções religiosas judaicas e helenísticas do tempo” (ADAM, 1986, p. 5). Ou seja, o mistério do Deus-Homem não está relacionado com influências helenísticas (que C. G. Jung supervaloriza, em: JUNG, 1979, p. 6) ou judaicas tanto quanto é um rompimento com as mesmas: “é impossível explicar o aparecimento dessa fé por influências judaicas ou pagãs. Nela não há nada de derivado, de secundário; tudo é verdadeiramente primitivo, é a fé, o credo original” (ADAM, 1986, p. 5), sendo “escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (I Co 1.23b). Como bem destaca Joseph Ratzinger, o estudioso judeu Jacob Neusner bem entendeu que Jesus Cristo não muda completamente a lei judaica, mas acrescenta algo que é o principal no cristianismo, e inaceitável para o judaísmo: *ele mesmo* (RATZINGER, 2007, p. 103)<sup>48</sup>. Negar a mensagem de Jesus sobre si mesmo e sobre a fé é tão equivocado quanto afirmar que o cristianismo se apresenta como um processo de deificação de um homem simplesmente pela imaginação de seus discípulos, ou de historização de um mito.

## **9 – CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nietzsche não é um filósofo sistemático, cujo conhecimento é facilmente compreendido; sua obra “apresenta caráter fragmentário, aforístico, totalmente assistemático” (ZILLES, 2010, p. 164). Trata-se de um autor esquivo, cuja compreensão

---

<sup>48</sup> Sobre isto veja especialmente o capítulo “O que Jesus nos disse de si mesmo”, em ADAM, 1986, p. 67-108, além do capítulo “As auto-afirmações de Jesus”, em RATZINGER, 2007, p. 271-299.

era pretensamente dificultada: “faço todo o possível para que dificilmente me compreendam” (NIETZSCHE, 2012a, p. 43):

[As minhas obras] não são realmente fáceis. Meu Zaratustra, por exemplo, não pode compreendê-lo senão o leitor que tenha ficado, num determinado momento, profundamente impressionado ou, em outro, profundamente entusiasmado com cada uma de suas palavras; só então gozará do privilégio de compartilhar de maneira respeitosa do elemento alcioniano que deu origem a essa obra, e se sentirá tocado por sua claridade, sua amplitude, sua certeza transparente. (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

Com tal afirmação (última citação), Nietzsche possibilita-se escapar de críticas, colocando como pré-requisito para compreender-se sua obra o ter-se “impressionado” ou “se entusiasmado” com esta mesma. Também “é difícil verificar até que ponto sua fúria anti-religiosa não oculta um cristão potencial ou reprimido” (ZILLES, 2010, p. 180), ou mesmo um cristão frustrado com a situação religiosa de seu tempo, uma vez que em carta ao seu amigo Peter Gast, afirma que apesar do que afirmava do cristianismo, não poderia esquecer que lhe é devedor das melhores experiências de sua vida espiritual, de tal forma que espera que “jamais venha a ser ingrato para com ele” (NIETZSCHE apud ZILLES, 2010, p. 180).

Seja como for, independentemente de suas expectativas, a crítica de suas obras se desenvolveu de determinada maneira, seguindo algumas linhas específicas das quais destacamos três<sup>49</sup>, seguindo o modelo de Paulo Sérgio de Jesus Costa (2009): 1) Karl Löwith; 2) Martin Heidegger; 3) Viacheslav Ivanov.

Segundo a interpretação<sup>50</sup> de Karl Löwith, “Nietzsche representa a plenitude do ateísmo” (COSTA, 2009, p. 74), assim, “sua importância para a filosofia da religião seria apenas negativa” (COSTA, 2009, p. 74). Nietzsche seria o representante de um ateísmo firme perante a filosofia moralista, entendendo-se a sua frase “Deus está morto” (*Gott ist tot*) enquanto o fim último de um processo ateuista que vai muito para além de uma simples

<sup>49</sup> Há outras linhas de interpretação, tais como a de Jill Stauffer e Bettina Bergo, que realizam uma aproximação entre Nietzsche e Emmanuel Levinas. Sobre isto, veja: DOUKHAN, 2011.

<sup>50</sup> Urbano Zilles parece seguir esta mesma linha de interpretação, entendendo Nietzsche como representante do “ateísmo niilista”. Segundo ele a frase “Deus está morto” é “o centro de toda a crítica religiosa de Nietzsche” (ZILLES, 2010, p. 168), já que “a morte de Deus significará a liberdade do homem” (ZILLES, 2010, p. 171), o advento do niilismo e a chegada da aurora do Super-homem.

dessacralização iluminista, sendo uma autoafirmação do homem enquanto centro máximo da natureza. Se for assim, o resultado é a queda no nada, no niilismo, como se evidencia pelo ateísmo de Jean-Paul Sartre, onde em *L'Être et le Néant* afirma ser o homem “uma paixão inútil” (SARTRE apud ZILLES, 2010, p. 185), e no qual leva a ideia de que o homem se define na sua existência ao extremo (existencialismo ateu), afirmando que isto implica na situação inicial do homem como nada: “o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada” (SARTRE, 2012, p. 19).

Martin Heidegger definiu a ideia da morte de Deus de Nietzsche de forma diferente de Karl Löwith: não seria uma simples afirmação máxima de um ateísmo vulgar, mas “refere-se antes ao fim da distinção platônica entre o sensível e o supra-sensível” (COSTA, 2009, p. 75)<sup>51</sup>, que seria a própria “essência do niilismo”. Assim entende-se a fala do louco em *A gaia ciência* (§ 125) de um modo específico: “Matamo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos seus assassinos! (...) Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? (...) Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos!” (NIETZSCHE apud ZILLES, 2010, p. 169). Como o matamos? Por que o matamos? Em sacrifício ao nada: “Sacrificar a Deus pelo 'nada', este paradoxo mistério, de uma extrema crueldade, está reservado à geração que vem e todos nós já a percebemos” (NIETZSCHE, 2012a, p. 69).

A terceira via de pensamento é a de Viacheslav Ivanov, cuja interpretação é a correlação entre ética, estética e religião no pensamento e obra de Nietzsche<sup>52</sup>, de tal forma que o “Além-homem” (ou “Super-Homem”), o *Übermensch*, é compreendido de uma nova forma diferenciada:

A essência do Além-Homem (*Übermensch*) já não é individual, mas por necessidade é universal e já religiosa. O Além-Homem é Atlas, o qual sustenta o céu, mantém no seu ombro o peso do mundo. Até agora, ele não apareceu mas todos nós já há muito tempo suportamos esse peso do mundo em espírito,

<sup>51</sup> “Noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias; mas Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra” (NIETZSCHE, 2012b, p. 22).

<sup>52</sup> “Talvez nunca houve meio mais poderoso que a devoção religiosa para embelezar o homem; graças a ela pode adquirir tanta arte, tal superfície e tal variação de cores e bondade, a ponto de seu aspecto tornar-se suportável” (NIETZSCHE, 2012a, p. 72).

e se esgotou toda a singularidade. O indivíduo está vivendo o seu século não antecipando os acontecimentos, não conseguindo escapar de si mesmo. Nosso eu transformou-se em pura formação ou não ser. (IVANOV apud COSTA, 2009, p. 75).

Mas, e quanto à tendência ao “nada”? Este niilismo de todas as religiões? Nietzsche pensa que existe tal tendência dentro do cristianismo justamente por ser a forma de cristianismo que conhece: a instituição cristã está repleta de hipócritas em seu tempo, ao mesmo tempo que quando estuda o cristianismo acaba criando uma imagem própria dos russos, de Tolstói, vendo o “reino de Deus” de forma interiorizada como este autor russo<sup>53</sup>, e mesmo vendo nos Evangelhos “um mundo que se diria saído de uma novela russa” (NIETZSCHE, 1988, p. 61).

Nas suas obras há a exposição clara da influência de pensadores, como é o caso de Arthur Schopenhauer<sup>54</sup>, mas uma simples analogia às vezes pode acabar revelando uma conexão mais profunda, que talvez nem mesmo o autor perceba<sup>55</sup>. Nietzsche, por exemplo, admite a influência de Tolstói e Dostoiévski, quando os menciona no *Anticristo*<sup>56</sup>, porém, quando afirma que o mundo que os Evangelhos lhe introduzem é “um mundo que se diria saído de uma novela russa” (NIETZSCHE, 1988, p. 61), muito provavelmente não percebe até que ponto sua ideia sobre os Evangelhos está influenciada

---

<sup>53</sup> Segue a mesma estrada de Tolstói, mas em sentido contrário, e por fim acabam na mesma situação, como bem destaca G. K. Chesterton: “Nietzsche escala montanhas assustadoras, mas no fim acaba chegando ao Tibete. Senta-se ao lado de Tolstói na terra do nada e do Nirvana. Eles estão desolados – um porque não pode agarrar nada, e o outro porque nada pode largar. A vontade tolstoiana é congelada pelo instinto budista de que todas as ações especiais são más. Mas a vontade do seguidor de Nietzsche é igualmente congelada por sua visão de que todas as ações especiais são boas; pois, se todas as ações especiais são boas, nenhuma delas é especial. Ambos se encontram numa encruzilhada: um deles odeia todas as estradas e o outro gosta de todas elas. O resultado é... bem, há coisas que não são difíceis de imaginar. Eles ficam parados na encruzilhada” (CHESTERTON, 2008, p. 72). O cristianismo criticado por Nietzsche é o cristianismo budista de Tolstói, onde nenhuma ação é boa, mas a afirmação do oposto, de que a ação é boa em si e por si, acaba tendo o mesmo resultado: Nietzsche de fato estava certo na sua “revolta contra o vazio” (CHESTERTON, 2008, p. 74), mas erra na solução e cai no mesmo abismo. É justamente por isso que sua visão de religião é tão parecida com a de Tolstói, ao mesmo tempo que sejam tão distantes.

<sup>54</sup> Nietzsche nunca escondeu a influência de Schopenhauer, chegando a escrever o livro “Schopenhauer como Educador” em 1874. A influência de Schopenhauer certamente se deu também no sentido de criar esta perspectiva oriental da religião que Nietzsche transmite em seus escritos, e no qual Schopenhauer havia bebido, esta perspectiva de uma tendência ao pessimismo, a ver o mal como a essência da vida e buscar a “libertação perfeita, o aniquilamento, o NIRVANA” (BERTAGNOLI, In: SCHOPENHAUER, 2012, p. 22).

<sup>55</sup> Ou talvez que simplesmente não tenha sido admitida, uma vez que não queria ser facilmente entendido, afinal, “não se ama bastante o próprio conhecimento quando se comunica aos outros” (NIETZSCHE, 2012a, p. 92).

<sup>56</sup> Menciona Tolstói no capítulo VII, e Dostoiévski no capítulo XXXI (NIETZSCHE, 1988, p. 21 e 62).

pela sua leitura destes autores, ou pela ideia de Tolstoi sobre o cristianismo, o qual define-se no aprofundamento da frase evangélica de que: “O reino de Deus está em vós...”, repetida enfaticamente (separadamente) por Nietzsche no capítulo XXIX do *Anticristo* (NIETZSCHE, 1988, p. 59), e que tornou-se posteriormente título do ensaio de Tolstoi sobre o cristianismo, de 1894<sup>57</sup>. Talvez, portanto, os Evangelhos sejam “um mundo...saído de uma novela russa” aos olhos de Nietzsche, não tanto pelo Evangelho ter “tornado mais tosco” (NIETZSCHE, 1988, p. 61) o homem neste representado, mas pelas próprias novelas russas terem tornado os olhos de Nietzsche mais toscos em relação ao cristianismo.

A crítica de Nietzsche ao que seria o grande mal do cristianismo enquanto “deturpação” da verdade, essa visão do “reino de Deus considerado como ato final, como promessa” (NIETZSCHE, 1988, p. 79) tenta substituir tal característica cristã por dois elementos: o Super-homem<sup>58</sup> e o Eterno Retorno<sup>59</sup>. Porém, Nietzsche não percebe que a tendência finalística, escatológica, cristã, que “impregnava” as filosofias da história, também estava presente em sua visão de história: sua tentativa de substituição e retorno da visão *escatológica* para a visão “*cíclica* da história”<sup>60</sup> não teve sucesso, uma vez que

<sup>57</sup> TOLSTOY, 2006.

<sup>58</sup> A própria ideia do Super-homem possui outro fundo cristão, além da visão finalística cristã, que é a criação humana. O ser humano enquanto ser criador possui origem no próprio cristianismo: “Se o homem, com efeito, é *imago Dei*, então, do mesmo modo que Deus criou o mundo, assim o homem, primeiro por ordem de Deus e depois sem Deus, cria o seu mundo, isto é, o *saeculum*, a sua história” (GALIMBERTI, 2003, p. 27).

<sup>59</sup> É no judeu-cristianismo que se rompe a concepção cíclica da realidade, que era defendida especialmente por Heráclito e os estoicos (ELIADE, 1994, p. 61), mas que era presente em toda a cultura greco-romana. Como bem demonstra Mircea Eliade, é o judaísmo que apresenta esta inovação, na qual “*o tempo tem um começo e terá um fim*” (ELIADE, 1995, p. 97), mas é o cristianismo que “vai ainda mais longe na valorização do *Tempo histórico*. Visto que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a História torna-se suscetível de ser santificada” (ELIADE, 1995, p. 97).

<sup>60</sup> “Assim, a repetição faz participar o próprio movimento da eternidade do mundo das ideias, e dele exorciza toda novidade. Jamais nenhum movimento intervirá para modificar esta ordem eterna. A isso opõe-se radicalmente a fé cristã no valor único, irrevogável, do acontecimento da Encarnação” (DANIELOU, 1964, p. 7). Ou seja, a concepção de história que temos enquanto processo linear tem origem no cristianismo: “Conferindo ao tempo um *sentido*, o cristianismo a tira da insignificância do seu fluir e o institui como *história*. Não é possível ver o tempo como 'história' na concepção cíclica do tempo, que encontra a sua escansão nos ritmos da natureza; isso só é possível na perspectiva que os cristãos denominaram *escatológica*, onde no fim (*eschaton*) se realiza o que no início fora anunciado” (GALIMBERTI, 2003, p. 25). Assim, afirmar uma visão “cíclica da história” encontra o problema na própria ideia de história, que contraria uma visão cíclica.

a própria mente de Nietzsche trabalhava em sentido linear: entender o homem como tendo um destino, onde ainda há tempo para que “o homem cultive o germe da sua mais elevada esperança” (NIETZSCHE, 2012b, p. 26), nega completamente o caráter grego de pensamento cíclico<sup>61</sup>, onde, como o próprio Nietzsche afirmou, “a esperança era considerada entre os Gregos como o mal entre os males, o mais astucioso de entre todos: deixavam-no no fundo da Caixa de Pandora.” (NIETZSCHE, 1988, p. 45-46).

Nietzsche, o grande “filósofo-psicólogo”<sup>62</sup>, não percebeu as tendências em si mesmo, nem viu suas próprias limitações<sup>63</sup> – afinal, como um filho, neto e bisneto de pastores não compreenderia os Evangelhos? Como um “discípulo do filósofo Dioniso” (NIETZSCHE, 2011, p. 11) deixar-se-ia levar por uma lógica cristã da história? Como poderia o “primeiro filósofo trágico” não perceber a dramaticidade de uma obra-prima? Não sabia ele que os Evangelhos possuem tamanha vitalidade, tanta vida – aquilo a qual Nietzsche tanto chamava os homens –, que permitem serem lidos em diversas perspectivas, mas cuja característica principal é justamente seu realismo, sua humanidade, como a de Cristo, que escandaliza os verdadeiros niilistas: “Escandalizam-se de encontrar nele o tom singelamente humano e realista do Evangelho, e parece-lhes mais divina a alienação dos livros orientais, que não falam senão de Deus e chegam a negar o mundo...” (LECLERCQ, 1997, p. 42). O verdadeiro cristianismo não é tocado pela crítica de Nietzsche, uma vez que sua crítica é realmente válida e real para a

---

61 Nietzsche tenta se defender na distinção da esperança “além-túmulo” (cristã) e na esperança “da vida” (sua), porém, ambas as esperanças não passam o espírito grego: “[o cristianismo] introduz uma mudança qualitativa e definitiva no tempo, de sorte que jamais poderá voltar atrás. Há, no sentido lato da palavra, um passado e um porvir. Esta fé no caráter irreversível da salvação adquirida funda a esperança cristã, que é a espera da entrada no gozo de um bem já conquistado, e a opõe à melancolia grega, que é um consentimento à eterna repetição das coisas” (DANIÉLOU, 1964, p. 8). Há, porém, a possibilidade de Nietzsche perceber o teor cristão no profundo de seu pensamento, e assim se interpretaria a afirmação que faz Zarathustra: “Desventura! Também me picou a tarântula, minha antiga inimiga! Divinamente firme e bela picou-me no dedo!” (NIETZSCHE, 2012b, p. 108).

<sup>62</sup> “[Nietzsche] vê-se essencialmente como *psicólogo*, com um faro infalível e umas antenas psicológicas para a múltipla imundície oculta no fundo de muita natureza” (MORÃO, In: NIETZSCHE, 2011, p. 9).

<sup>63</sup> Como bem afirma Eugen Fink: “A apurada psicologia do desmascaramento que Nietzsche acabou por manejar com perfeito virtuosismo passa a ser aplicada a ele próprio. Nietzsche surge então como homem que sofre profundamente, como ser destruído a quem a vida prejudicou. Só a partir de uma incapacidade de se desembaraçar do cristianismo é possível explicar o ódio selvagem e infernal contra tudo o que é cristão...” (FINK apud ZILLES, 2010, p. 181).

hipocrisia, “o conformismo e mediocridade” (ZILLES, 2010, p. 163) que se encontram disseminados e cada vez mais aprofundados dentro da igreja. Nietzsche de fato “golpeia a instituição eclesial” (ZILLES, 2010, p. 166), mas sua crítica não alcança necessariamente ao cristão, nem ao cristianismo como um todo.

Se a crítica de Nietzsche era realmente em nome de um ateísmo ou se era um mecanismo de despertar a humanidade para o penhasco a qual se encaminhava, é praticamente impossível de se saber, de modo que caberá à opinião de cada intérprete de Nietzsche optar por uma ou outra situação. De qualquer forma, independente do propósito exato de Nietzsche, a sua crítica tem sua validade, mas esta é parcial e limitada – como a própria visão de Nietzsche –, mas nem por isso inútil ou inválida.

A partir de sua visão parcial e limitada, Nietzsche aprofunda sua crítica até questões de grande importância dentro da igreja de tal forma que não deve ser temida nem desprezada, mas assumida enquanto um desafio pela cristandade. O *Anticristo* é, portanto, uma grande oportunidade de reflexão sobre o título “cristão” que se encontra cada vez mais banalizado, sendo que suas críticas permanecem pertinentes, assim como novas críticas se fazem necessárias, porém, uma coisa permanece: o Evangelho é a resposta.

## **REFERÊNCIAS:**

ADAM, Karl. **Jesus Cristo**. Trad. Henrique Elfes. São Paulo: Quadrante, 1986.

BERTAGNOLI, Afonso. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Saraiva, 2012. p. 17-22.

CAMPOS, Geir. O poeta Nietzsche. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**: livro para toda a gente e para ninguém. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b. (Saraiva de Bolso). p. 11-16.

CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. **Nem gênio, nem herói**: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. Rev. Fil., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. (História Essencial).

- COOMARASWAMY, Ananda K. **O que é civilização**. São Paulo: Siciliano, 1992.
- COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. **Notas sobre Nietzsche e a religião**: o tipo Jesus como Príncipe Míchkin. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 73-80, 2009.
- DANIÉLOU, Jean. **Sobre o mistério da história**: a esfera e a cruz. Trad. Maria Laura Philbert. São Paulo: Herder, 1964.
- DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (Clássicos UNESP).
- DOUKHAN, Abi. **Review of Nietzsche and Levinas**. *Foucault Studies*, No. 11, p. 206-209, fev. 2011.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- FREUD, Sigmund. **Moisés e a religião monoteísta**. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado**: o cristianismo e a dessacralização do sagrado. São Paulo: Paulus, 2003.
- GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- GUITTON, Jean. **Jesus**. Trad. Oscar Mendes. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1960.
- HAYEK, Friedrich August von. **O caminho da servidão**. 6 ed. São Paulo: Instituto von Mises Brasil, 2010.
- JEREMIAS, Joachim. **O sermão da montanha**. 6 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do dogma da Trindade**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- KREEFT, Peter. **Jesus, o maior filósofo que já existiu**. Trad. Lena Aranha. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2009.
- LECLERCQ, Jacques. **O mistério do Deus-Homem**. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1997.
- LÉONARD, André. **Cristo e o nosso corpo**. Trad. Henrique Elfes. São Paulo: Quadrante, 1994.

MALINA, Bruce J. **O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. São Paulo: Paulus, 2004.

MARÍAS, Julián. **Introdução à Filosofia**. Trad. Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960.

MORÃO, Artur. Advertência do tradutor. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como se vem a ser o que se é**. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de Bolso). p. 9-10.

NANCY, Jean-Luc & LACOUÉ-BARTHE, Philippe. **O mito nazista**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Trad. Antonio Carlos Braga. 3 ed. São Paulo: Editora Escala, 2009.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. (Vozes de Bolso).

\_\_\_\_\_. **Assim falava Zaratustra: livro para toda a gente e para ninguém**. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b. (Saraiva de Bolso).

\_\_\_\_\_. **Ecce homo: como se vem a ser o que se é**. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de Bolso).

\_\_\_\_\_. **O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo**. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. 7 ed. Lisboa: Guimarães Editora, 1988.

\_\_\_\_\_. **Obras Incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. **Diálogos** (Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon). Coordenação editorial: Janice Florido. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração**. Trad. José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Editorial Planeta do Brasil, 2007.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia e história da cultura**. Vol. II. São Paulo: Logos, 1962.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Vozes de Bolso).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Saraiva, 2012.

SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos do período neotestamentário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

TILLICH, Paul. **Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

TOLSTOY, Leo. **The Kingdom of God is within you**. Translated by Constance Garnett. Mineola, New York: Dover Publications, 2006.

TOMÁS DE KEMPIS. **Imitação de Cristo: textos escolhidos**. Trad. Emérico da Gama. 2 ed. São Paulo: Quadrante, 1995.

VON MISES, Ludwig. **Theory and History: an interpretation of social and economic evolution**. Auburn (Alabama): Ludwig von Mises Institute, 2007.

WINCKEL, Erna van de. **Do inconsciente a Deus: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung**. Trad. Benôni Lemos. Revisão Andréa M. De C. Aguiar. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 8 ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Filosofia).



## RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: IMBRICAÇÕES E PERSPECTIVAS NORMATIVAS DA TEOLOGIA BÍBLICA

### Religion and Public Space: Stack and Normative Perspectives of Biblical Theology

José Erivan Lima de Carvalho\*

A  
R  
T  
I  
G  
O  
S



\* Graduado em Teologia, graduado em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Mestre em Ciências Sociais pela a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), professor da Faculdade Batista do Cariri (FBC), bolsista de produtividade da CAPES - erivan\_carvalho@hotmail.com.

#### RESUMO:

A partir das construções sociais na modernidade, notabiliza-se formas de reconfigurações dos atores sociais e instituições na relação público/privado, realçando um borramento de fronteiras entre os elementos da religião e espaço público. Este artigo busca então, evidenciar, a partir de uma revisão de literatura, como identidades religiosas procuram afetar os contextos seculares, focalizando vantagens nas imbricações políticas-religiosas. Buscando ainda apresentar como perspectivas teológicas bíblicas e históricas normatizam estas inter-relações da religião e contexto público nas concepções e práticas de lideranças evangélicas.

**PALAVRAS- CHAVE:** Religião; Público; Lideranças.

#### ABSTRACT:

From social constructions in modernity, forms of reconfiguration of social actors and institutions in the public / private relationship are highlighted, highlighting a blurring of boundaries between the elements of religion and public space. This article seeks to show, from a literature review, how religious identities seek to affect secular contexts, focusing on advantages in political-religious overlaps. Still seeking to present as biblical and historical theological perspectives normalize these interrelationships of religion and public context in the conceptions and practices of evangelical leaderships.

**KEYWORDS:** Religion; Public; Leadership.

## **1 - INTRODUÇÃO**

Diante do secularismo que se constrói pela racionalidade, conquista de autonomia e progresso da vida cotidiana; a busca pelo sagrado corresponde a um instrumento de resposta à fugacidade da sua natureza, uma vez que a vida secular não supre os anseios do homem. “Quando porém a conquista profana falha e põe em risco a segurança, a felicidade e o conforto material, cada indivíduo atingido pela tragédia pessoal do inusitado pode se sentir compelido a socorrer-se momentaneamente de Deus e da religião e da magia em busca de respostas tradicionais.” (PRANDI, 1997, p. 65).

Por outro lado, se secularismo não compensou as ânsias da humanidade, ele buscou enfraquecer a religiosidade. Hevieu-Léger (2008) evidencia quatro perspectivas deste secularismo que se encontra associado ao enfraquecimento da religião. Primeiro, a racionalidade através da educação e formação. Segundo, o homem pode fazer, ele conquista sua autonomia. Terceiro, o avanço do progresso, a humanidade no desejo de avançar. Por fim, a modernidade enfraqueceu a religião porque seu cotidiano é preenchido com a cultura moderna, imersa em um ambiente fértil de racionalidade.

Embora a secularização contemporânea tenha procurado combalir os fatos sociais religiosos, Burity (2001, 2008) assevera que eles se afirmam, ante as mudanças tecnológicas e o individualismo. Torna-se evidente ainda, novas configurações religiosas e que o dualismo religião e política; privado e público; profano e sagrado se fragmenta. Notabiliza-se, então, que os assuntos religiosos não estão fincados somente na esfera privada, ou longe da modernidade, e que as imbricações entre religião e vida pública são latentes.

A partir das construções sociais na modernidade, este artigo busca evidenciar, a partir de uma revisão de literatura, como os atores sociais apropriam-se dos elementos da religião e contexto público, focalizando benefícios às instituições e líderes religiosos. Buscando ainda notabilizar, numa perspectiva da teologia bíblica, orientações para as concepções e práticas de lideranças evangélicas, focalizando vantagens financeiras, nas imbricações entre religião e espaço público.

## 1. IMBRICAÇÕES ENTRE PÚBLICO E PRIVADO

O vínculo entre religião/política nunca se rompeu e que se reconfigurou de diferentes formas na história. Essa relação público e privado atravessou períodos históricos imbricados de maneiras diferenciadas, presente nos cenários que surgissem na história. Assim, relações entre religião e política se fabricou, tentando atender anseios sociais. Segundo Burity (2001), torna-se, por exemplo, tão evidente na contemporaneidade, diante das competições religiosas, buscando as instituições sobrevivências no mercado religioso competitivo, assim notabilizando uma interferência de identidades religiosas plurais na política.

Então essa ressignificação dentre privado/público apresenta um novo cenário, por exemplo, uma desinstitucionalização, que neste caso, a religiosidade não é direcionada por mandos institucionais, mas notabilizando uma pluralização religiosa que quebra a institucionalização, nesta pós-modernidade e pós-secularismo. Abre-se então, o espaço para as formas de conversação entre os atores religiosos nas políticas públicas e militância social. Exemplos podem ser colocados, como debates nas questões de gênero, sexualidade, representações de parlamentares, acesso as mídias na exteriorização de programas televisivos (BURITY, 2001, 2008).

Torna-se evidente que o quadro da contemporaneidade corresponde a religião como parte inseparável dos contextos seculares. A fabricação de símbolos religiosos nas relações sociais, tanto finca rótulos a estes grupos, como são orientadores das ações destes indivíduos. Age-se então neste mundo, segundo os símbolos que me orientam dentro de uma concepção cosmológica, que me oferece sentido para as atuações (GEERTZ, 1978).

Então, a religião como um conjunto de símbolos construídos, em que a partir deles, existe uma afetação destes contextos não religiosos de domínio público, como também o inverso. Tanto a religião afeta os contextos fora de seus muros, como também a vida cotidiana insere-se nas relações religiosas. Os atores sociais seculares apropriam-se dos símbolos, e a partir deles afetam as relações políticas (BURITY, 2008).

Filho (2009) expõe que, a partir das motivações, orientadas por símbolos fabricados nas relações religiosas, uma nova ordenação da realidade é construída, levando em conta que a necessidade para a manifestação dessa crença se estabelece numa noção de mundo. Assim, as crenças se afirmam não separadas do mundo,

mas dentro dele. Neste caso, é significativo refletir sobre a identidade do fiel evangélico, a fim de compreender como os aspectos seculares, e mais específico ainda com a política, relacionam-se.

A identidade<sup>1</sup> evangélica se afirma numa ruptura, um corte com o passado, na busca de um novo estilo de vida, legitimando um sentido para o fiel, numa mudança nas relações familiares, de trabalho, religiosa, entre outros, buscando atingir todas as esferas da vida. Há uma nova reconfiguração identitária, que se verifica de diferentes formas.

Neste caso, por exemplo, para o evangélico, ter participação política, significa uma sintonização entre crença e contexto secular (FILHO, 2009). Não há uma necessidade de ruptura religiosa para apropriação de meio secular político, pelo menos para alguns grupos, todavia estes elementos entre religião e política se borram.

Observa-se então uma construção de uma realidade em que os elementos da religião e política se encontram imbricados. Os sistemas religiosos fabricam símbolos, e a partir deles os atores sociais orientam suas atuações nos contextos seculares. Neste caso então, há uma lógica da cultura evangélica em que há num borramento de fronteiras entre religião e espaço público. Elementos religiosos motivam condutas sociais, a partir dos símbolos religiosos, fazendo um sentido para estes indivíduos, e ao mesmo tempo interagindo entre eles, dentro de um contexto que possuem suas lógicas próprias de ordenação. Porém, podemos procurar compreender o sentido desta teia de significado fabricados pelos atores religiosos e passíveis de interpretação. Buscamos evidenciar quais significados podem ser compreendidos nestas inter-relações entre estes campos sociais.

A constituição<sup>2</sup> de 1988, com a abertura para a redemocratização, após um período de ditadura militar, abriu portas para grupos identitários sociais minoritários que

---

<sup>1</sup> Bauman (2009) define identidade como decisões do indivíduo, caminhos que percorre, as ações do indivíduo, a determinação de se manter firme em suas crenças. Estas identidades, algumas são de nossas escolhas, outras, rotuladas pelos indivíduos que nos cercam. A identidade é inventada e não descoberta. A identidade é pertencimento. O processo de identidade e gestada, a partir da coerção social e internalizações para consolidar numa realidade social. A identidade do indivíduo é multifacetada, ele internaliza elementos identitários múltiplos.

<sup>2</sup> A constituição de 1824 limitava a participação política de indivíduos não católicos. Participar politicamente passava pelo crivo de professar a religião católica. Porém as constituições de 1889 e 1891 exteriorizaram a laicização do Estado, separando judicialmente as ligações do espaço público com a Igreja Católica. Em detrimento desta separação da religião e Estado, o catolicismo perdeu seu caráter de religião oficial estatal, abrindo espaços para liberdade religiosa, bem como a pluralização de religiões (TREVISAN, 2013).

buscavam inserção no espaço público. Essa procura ofereceu condições para identidades religiosas intervirem na vida pública, consequência do crescimento demográfico religioso evangélico. Assim, buscaram através da constituinte, imprimir suas identidades (TREVISAN, 2013).

Filho (2009) expõe que há uma dualidade entre o mundo e reino de Deus. Neste caso, o crente deve manter-se afastado de elementos mundanos. Porém o que acontece é a construção de novos arranjos, uma vez que nesta relação entre evangélico e mundo se estabelecem, numa inter-relação harmoniosa. E atuação deste crente nos espaços seculares mundanos deve se efetivar num conjunto de sentidos que legitimem a sua participação na ordem secular. Que antes essas duas esferas, religião e política, eram opostas, reorientam-se neste mundo secular. Assim podemos apontar algumas motivações para as práticas políticas.

Reich & Santos (2013) apontam para a diversidade de representações da relação entre religiosidade e política entre evangélicos, resumindo em três principais elementos as concepções de representações da sua relação com a política: (1) rejeição, em sentido institucional; (2) participação e engajamento individual dos fiéis; e (3) engajamento enquanto projeto institucional da igreja. Eles discutem o papel central que as organizações evangélicas e sua teologia desempenham no cenário político latinoamericano, no sentido de moldar a representação de seus interesses, apresentando uma possível futura duplicação, na esfera da política, das igrejas enquanto modelos de máquinas políticas, especialmente naquelas em que a *teologia da prosperidade* é forte.

Os autores acima citados assim resumem a visão que desenvolveram a partir de pesquisas da relação entre evangélicos e a esfera política na América Latina:

Para alguns evangélicos, a exemplo dos da Congregação Cristã do Brasil, a teologia e a organização são congruentes com o afastamento da esfera da política eleitoral. Para os batistas, a organização e a teologia podem incentivar o engajamento cívico e político, mas como produto do discernimento individual, com candidaturas operando separadamente da administração da igreja. Para a Igreja Universal do Reino de Deus, a busca de cargos eletivos é uma missão corporativa, consistente com a estrutura organizacional centralizada, atividades empreendedoras abrangentes e teologias que encorajam a acomodação com as modernas instituições e práticas seculares. (REICH, SANTOS, 2013, p.12, tradução livre do autor)<sup>3</sup>

Essa visão instrumental da participação política dos evangélicos pode desencadear processos de formação disciplinada de adeptos para as práticas políticas, preparando os seus eleitores evangélicos para influenciar decisivamente as eleições para os cargos em eletivos diversos níveis do sistema político, correspondendo à concepção da atuação política como uma missão corporativa coerente com as estruturas e com a teologia que incentiva práticas seculares (REICH & SANTOS, 2013).

Então, a participação evangélica no contexto político, pode ser encarado por identidades religiosas como algo que distorceria de suas formas de crenças, que diante de determinadas tentativas intervencionistas políticas, seria algo que não afinaria com sua própria teologia. Por outro lado, as intervenções no contexto político se alinham com suas teologias na influência nestes ambientes públicos, considerando as participações políticas como elementos que contribuem no projeto social nacional. Por fim as intervenções políticas correspondem maneiras pelas quais privilégios possam ser obtidos pelas as instituições religiosas, buscando uma forma de sobrevivência denominacional, diante de um mercado religioso.

As relações entre o campo religioso e a esfera da política podem também ser analisadas com referência à concorrência entre as religiões. Intervenções na política podem ser vistas como facilitadoras da sobrevivência das organizações em um mercado religioso crescentemente competitivo (GUERRA, 2003). No Brasil, a constituição de

---

<sup>3</sup> For some evangelicals (the CCB), theology and organization are congruent with the shunning of electoral politics. For others (Baptists), organization and theology may encourage civic and political engagement, but as the product of individual discernment, with candidacies operating separately from church administration. And for still others, (the UCKG and the Assemblies of God), the pursuit of elective office is a corporate mission, consistent with centralized organizational structures, wide-ranging entrepreneurial activities, and theologies that encourage accommodation with modern secular institutions and practices (REICH; SANTOS, 2013, p. 12).

de 1988, foi influenciada por uma fatia evangélicos que fincaram a laicização do Estado brasileiro, o que facilitou a concorrência das denominações religiosas em busca de adeptos (MAIA, 2013). Assim, diante de uma concorrência entre denominações, a política desempenha um elemento favorável de apropriação de benefícios às próprias instituições.

Diante desta pluralização religiosa, a ideia de consumo e mercado podem ser observados. O indivíduo se apresenta ante uma variedade de alternativas religiosas. Também, neste palco plural religioso, o trânsito, que se evidencia no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados, afim de se apropriarem de alternativas religiosas. Para os atores religiosos, as religiões não estariam em competições, mas se evidenciam um somatório de alternativas. (STEIL, 2001). Neste caso então, a participação política de religiosos corresponde maneiras de buscar benefícios que lhe assegurem sobrevivência de suas instituições diante de um mercado competitivo.

Carneiro (1997) exterioriza uma procura de evangélicos nas comissões de comunicação da câmara federal. Que neste caso, os anseios destes religiosos por visibilidades das identidades evangélicas na mídia<sup>4</sup> são formas de solidez institucional e ampliação.

A atuação de grupos evangélicos na esfera da política é vista então como correspondendo a eventuais vantagens, no que se refere à destinação de recursos provenientes do Estado. A incursão dos evangélicos no cenário público pode potencializar a apropriação de benefícios às organizações evangélicas, como, por exemplo, concessões de TV e Rádio, de terrenos públicos para a construção de templos, apoio financeiro para a realização de eventos, dentre outros (GAMA & GUERRA, 2016), partir da aprovação de projetos políticos apresentados no Congresso Nacional.

Observa-se, então uma concorrência entre as organizações religiosas, uma vez que “há uma preocupação das mesmas com as questões de sobrevivência institucional, manutenção e expansão dos espaços ocupados no campo religioso e na sociedade” (GUERRA, 2003). Então as estratégias apropriadas pelos sistemas religiosos são usadas, para continuarem inseridas no campo, alcançando mais fiéis.

---

<sup>4</sup> Gomes (2011) afirma que a participação política e meios digitais tem sido alvo de pesquisas. Ele diz: “num quadro mais amplo, participação, engajamento cívico e tecnologias para comunicações digitais online – tem sido consideravelmente visitado nas últimas décadas” (GOMES, 2011, p. 19).

Os sistemas religiosos criam formas de se manterem dentro de um cenário plural, uma vez que lutam por espaço e usam as táticas do secularismo para fincaram seus domínios. Há então, uma preocupação das organizações religiosas de melhor adequar seus produtos para um público consumidor, a partir de uma lógica mercadológica. Expõe-se produtos, e com o cuidado que estes sejam da melhor eficiência, para atender as necessidades dos fiéis. Diante de uma pluralidade religiosa é necessário oferecer elementos criativos que despertem os féis e os atraiam, como cura e prosperidade, oferecendo elementos que o Estado não consegue suprir.

O que se observa ainda, é que as intervenções políticas não buscam somente uma sobrevivência institucional, diante de um mercado religioso competitivo. Notabiliza-se também que a participação política de evangélicos corresponde a uma troca de vantagens entre políticos e lideranças evangélicas.

Na relação eleitor e candidato, as igrejas se tornam mediadoras dos votos, isso porque estas instituições religiosas conseguem alcançar estratos sociais com baixos recursos econômicos, realizando benefícios sociais, onde o Estado não atinge. Estas igrejas, então, mobilizam atores sociais para votarem em determinado candidato.

Notabilizamos então, significados das interações entre religião e política. Podemos nos apropriar destas interações entre privado e público, observando o manejo das instituições religiosas que funcionam como máquinas políticas que buscam interesses particulares, norteados por suas teologias como a Teologia da Prosperidade.

Considerando ainda a pluralização religiosa, resultado do secularismo, as instituições buscam formas de sobrevivência num cenário religioso, a partir de suas intervenções na política, captando possíveis vantagens que assegurem a sobrevivência institucional. Lideranças religiosas então, buscam permutar benefícios no contexto político-religioso, com a finalidade de obterem vantagens, mantendo a estabilidade denominacional e privilégios próprios.

Diante destas relações construídas, buscamos compreender, a partir de uma perspectiva da teologia bíblica e histórica, orientações que normatizam essas relações sociais. Evidenciar respostas que influenciam uma afetação entre os contextos religiosos e seculares. Apresentar norteadores que regulam concepções e práticas de lideranças religiosas, focalizando o manejo com o dinheiro e outros benefícios.

Evidenciamos elementos que ordenam estas relações, a partir do contexto bíblico, tanto no Antigo Testamento, como posteriormente o Novo Testamento. Apresenta-se aspectos de escritos do final do primeiro século, como o *Didaquê*, normatizando práticas e discursos do da relação de líderes com seus contextos seculares. No decorrer do processo histórico, aponto para a idade Medieval, revelando como alguns personagens, que exerceram lideranças evidenciaram essa relação, por exemplo, Agostinho, Wycliffe e Huss. Na Idade Moderna, elenco as confrontações de Lutero e a Igreja Católica e no período contemporâneo práticas e discurso dos puritanos. Por fim, princípios bíblicos que regem práticas e discursos de líderes.

## **2. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS BÍBLICAS DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO**

### **2.1. Aspectos históricos**

Considerando o Antigo Testamento, tomando como recorte o livro de I Samuel 8.1-3, os líderes Joel e Abias exerciam o cargo de juiz em Berseba. Procuravam vantagens, a partir de suas funções religiosas, através de práticas como o suborno. Usavam seu poder de forma ilícita. “(...) orientavam-se pela ganância, deixaram-se subornar e infringiram o direito. Ganância, em hebraico (...), é uma expressão que acentua o ganho ilícito pelo abuso do poder (...)” (DIETRICH, 1998, p. 106). Em contraste com seus filhos, o profeta Samuel evidenciou sua relação no contexto público-religioso, mostrando práticas diferentes de seus filhos que foram confirmadas pela comunidade judaica<sup>5</sup>.

O profeta Isaias evidencia a relação de líderes religiosos, na perspectiva financeira, em Is 56.9-11. O pecado da liderança, no caso, sacerdotes, profetas e reis que estavam longe do caminho de Deus, envolvidos nestas práticas se arruinaram:

(...) fizeram suscitar a “indolência, cobiça e preocupação consigo mesmo, arruinaram a vitalidade do pastor, de modo tal que perdeu a consciência tanto do perigo, quanto do fracasso (OSWALT, 2011, p. 568).

---

<sup>5</sup> A relação do profeta Samuel com o povo, na perspectiva de bens é evidenciada em 1 Sm 12.1-4.

O Profeta Miquéias denuncia uma série de práticas de líderes. O autor enumera práticas: aceitavam suborno nas sentenças, ensinavam por interesse e também adivinhavam por dinheiro e ainda afirmavam que tinha a benção de Deus, conforme Mq. 3.11.

O livro de Neemias, capítulo 5, apresenta uma relação diferente. O governador Neemias intervém sobre a cobrança severa de impostos, entre os próprios judeus. Também este apresenta um compartilhamento, da parte de seus direitos de líder com o povo.

Revela sua dupla motivação: primeiramente, a reverência de filho para com Deus, que refreou de dominar sobre o povo (15b), e que lhe tornou o veredito do céu coisa da máxima importância (19); e, em segundo lugar, a compaixão fraternal, porquanto a servidão deste povo era grande (18) (KIDNER, 1985, p. 107).

Neste caso, houve uma aprovação de Deus e no segundo plano, a evidência de um amor para com seus compatriotas.

No Novo Testamento, o líder Paulo exteriorizou suas práticas ministeriais diante dos presbíteros, quando estava em Éfeso (At. 20.17, 33-35). Paulo buscou ordenar a interações sociais de líderes e não-líderes, orientando normas, ao mesmo tempo evidenciando como construiu suas práticas em suas atividades pastorais:

Podia dizer com veracidade que estava livre da cobiça, pois não buscava paga por suas labutas pastorais (...). Prata, ouro e roupas luxuosas eram as formas aceitas de símbolos de riqueza e posição no mundo antigo. Não tendo riquezas próprias, Paulo se limitara a trabalhar com suas próprias mãos para ganhar o seu sustento (...) (MARSHALL, 2011, p. 313).

Também Paulo evidencia suas práticas diante dos membros da igreja de Tessalônica, bem como de Silvano<sup>6</sup> e Timóteo, em I Tessalonicenses 2.3-7, onde Marshall comenta:

Não adotaram ares obsequiosos para com aqueles que procuravam influenciar, nem lhes dera louvor vão, para persuadi-los a aceitar a mensagem dos pregadores. Estes eram truques bem conhecidos usados por preletores filosóficos itinerantes do tipo mais baixo. Os cristãos tessalonicenses puderam observar por si mesmo que Paulo não agira desta maneira (Idem, 1984, p. 89).

---

<sup>6</sup> Provavelmente Silvano, seja um outro nome dado para seu companheiro de viagem, Silas.

O *Didaquê* foi citado repetidas vezes pelos escritores cristãos do segundo século ao quinto século. González (2015) expõe que estes escritos são instruções para uma comunidade cristã que existiu entre os anos de 70 a 140 d.C., numa região semidesértica da Síria ou Palestina. O *Didaquê* reflete que existiam práticas diferentes daquelas ensinadas pelos os apóstolos. Estes escritos buscavam normatiza as relações sociais, fazendo com que aqueles cristãos da comunidade diferenciassem líderes que buscassem lucro com a pregação do evangelho.

Mas receba todo mundo que entra em nome do Senhor, e que prove e o conheça posteriormente; para que tu tenhas entendimento do certo e do errado. Se aquele que vem é um viajante, o ajude até onde for possível; mas que ele não permaneça contigo mais de dois ou três dias, pela necessidade. Mas se ele quer ficar contigo, e é um artesão, o deixe trabalhar e comer. Mas se ele não tem nenhum ofício, de acordo com sua compressão, trate-o como a um cristão, mas que ele não viva contigo se for ocioso. Pois se ele nada faz, ele é um trapaceiro. Mantenha-se longe deste (PROENÇA, 2004, p. 770).

González (2015) afirma:

Por volta dessa época, entretanto, os apóstolos ou pregadores “itinerantes”, indo de um lugar ao outro começaram a apresentar a dificuldade de serem reconhecido. (...) A resposta do *Didaquê* mostra que existia o perigo de que alguns buscassem o lucro com a pregação do evangelho” (GONZÁLEZ, 2015, p. 151).

Na Idade Média, Agostinho apresenta como o cristão deveria se relacionar com as finanças. González (2015) cita Agostinho:

O ouro e a prata, portanto, pertencem àquele que sabe como usá-los, pois, conforme se costuma dizer, a pessoa é digna de ter alguma coisa quando a usa bem. Por outro lado, quem quer que seja que não a use de forma justa não a possui legitimamente, e se quem não possui legitimamente reivindicar a posse, então essa reivindicação não será a de um proprietário justo, mas a mentira de um usurpador desavergonhado (GONZÁLEZ, 2015, p. 151).

O fato não saberem usar seus ativos de forma correta, não os credenciavam a tê-los. Um líder que não sabia usar bem seus bens, não devia possuí-los, pois seria considerado um fraudador.

Cairns, em sua obra *O cristianismo através dos séculos*, coloca que o líder John Wycliffe exigia uma prática diferentes dos líderes religiosos da sua época, Cairns explicita as práticas de Wycliffe:

Queria reformar a Igreja Romana através da eliminação dos clérigos imorais e pelo despojamento de sua propriedade que, segundo ele era fonte da corrupção. Em uma obra de 1376 intitulada *Of Civil Dominion (Sobre o Senhorio Civil)*, ele exigia uma base moral para a liderança eclesiástica. Deus concedia aos líderes eclesiásticos o uso e a posse dos bens, mas não a propriedade, como um depósito a ser usado para glória dele. A falha por parte dos eclesiásticos em cumprir suas próprias funções era uma razão suficiente para a autoridade civil tomar seus bens e entrega-los somente aos que servem a Deus dignamente. (CAIRNS, 2008, p. 226).

O fato de líderes não servirem a Deus de forma correta, usando bens em benefício próprio, em vez de ser usada para a glória de Deus, era motivo para que o Estado tomasse os bens que estavam sob sua responsabilidade.

Outro líder que combate práticas contrárias a Bíblia é Jonh Huss. Ele dissemina os escritos de Wycliffe, condenado à fogueira. Cairns traz outras informações sobre Huss:

Huss se propôs a reformar a Igreja Romana na Boêmia, de modo semelhante à linha das ideias defendidas por Wycliffe. Suas ideias provocaram a inimizade do papa, ele recebeu a ordem de comparecer no Concílio de Constança com um salvo-conduto do imperador.(...) As suas ideias, como as de Wycliffe, foram condenadas. Como se recusasse a ser retratar, foi queimado na fogueira por ordem do Concílio, mas seu livro, *De Ecclesia* (1413), sobreviveu a ele. (CAIRNS, 2008, p. 226).

No começo da Idade Moderna, Lutero confronta práticas de líderes religiosos, quando fixa 95 proposições, em 1517, chamadas de Teses. Bettenson (1998) cita as teses de Lutero:

27. Os que afirmam que uma alma voa diretamente para fora (do purgatório) quando uma moeda soa na caixa das coletas estão pregando uma invenção de homens.
28. É certo que, quando uma moeda soa, cresce a ganância e a avareza; mas a intercessão (*suffragium*) da Igreja está unicamente na vontade de Deus. Observamos uma relação de fies com líderes, uma vez que o perdão de pecado era comprado (...)
56. Os tesouros de Igreja – de onde o papa tira as indulgências - não são suficientemente esclarecidos nem conhecidos entre o povo de Cristo. (...)
57. As riquezas do papa hoje em dia excedem muito às dos mais ricos Crassos; não pode ele então construir uma basílica de S. Pedro com seu próprio dinheiro, em vez de fazê-lo como o dinheiro dos fiéis? (BETTENSON , 1998, p. 281-290)

O uso da função para enriquecimento era observado por líderes, que se utilizava de meios criativos para se apoderar dinheiro dos fiéis. Lutero confronta este sistema.

Em seu livro, *a Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, WEBER (2001), expõe discursos e práticas aderidos pelos protestantes. O autor afirma que cristãos defendiam que o lucro deveria ser reinvestido, não sendo dissipado com “prazeres mundanos”. O acúmulo de bens não deveria ser regido pelo o espírito ganancioso. Não se esperaria de um protestante uma busca desenfreada pelo acúmulo de riquezas, quebrando os princípios puritanos, deixando que a ambição, mesquinhez, avareza, fossem responsáveis por este lucro. Por outro lado, há algo bem peculiar, é que embora houvesse o lucro, deveria haver uma frugalidade:

De fato, o *summum bonum* desta “ética”, o ganhar mais e mais dinheiro, combina com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver, é acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura eudemonista, para não dizer hedonista (...). O ganho de dinheiro na moderna ordem econômica e, desde que feito legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da eficiência em certo caminho (WEBER, 2001, p.5)

Além de obedecer certos critérios neste acúmulo de capital que deveria ser reinvestido, significava ainda um investimento no plano espiritual. Uma ética que refletia na sua vida após a morte. Benefícios no mundo transcendente implicava buscar por esta ética aqui na terra. O comportamento ético no reinvestimento financeiro, traduzia um bom uso do dinheiro e isso refletia no plano espiritual. Isso fica evidenciado, quando Weber expõe:

A verdadeira objeção moral é quanto ao afrouxamento na segurança da posse. Ao gozo da riqueza com o subsequente ócio, às tentações da carne e, acima de tudo, ao desvio da busca de uma vida de retidão. De fato, a posse é condenável apenas por envolver tais perigos de relaxamento. Pois o eterno repouso dos santos se encontra no outro mundo; o homem sobre a terra deve, para ter certeza deste estado de graça, “trabalhar naquilo que foi destinado, ao longo de toda a sua jornada”. Não o ócio e o prazer, mas só a atividade serve para aumentar a glória de Deus, conforme a clara manifestação de Sua vontade. (WEBER, 2001, p.124)

Embora não houve uma menção específica de Weber a líderes nestas práticas e discursos, estes princípios eram compartilhados na comunidade protestante.

## 2.2. Normatizadores bíblicos das relações entre religião e espaço público

O princípio que explico, a partir de uma teologia bíblica para as lideranças, corresponde ao não enriquecimento pelo uso da função. Paulo, enquanto estava na

Macedônia, escreveu a carta de I Timóteo. Ele achou necessário deixar Timóteo em Éfeso, devido a presença de falsos mestres naquela cidade (I Tm. 1.3). Alguns falsos mestres viriam da própria liderança, conforme Paulo menciona, registrado por Lucas, ainda na sua terceira viagem missionária (Atos 20.17,29-30). Há evidências na carta de que alguns falsos mestres proviam das posições de lideranças na igreja (Atos 20;17,29-30). A carta apresenta diretrizes específicas de Paulo a Timóteo, também muitos conselhos práticos sobre como o líder da igreja devia atuar.

Em I Tm. 3 observa-se instruções de Paulo aos líderes, que o qualificaria para função que almejava. Diante destas qualificações, um líder, no caso o bispo, não devia ser *avarento*<sup>7</sup> (φιλάργυρον) de acordo com I Tm 3.3. O termo significa não amante do dinheiro<sup>8</sup>. Um líder não deveria amar o dinheiro. Brow (2000, p.171) coloca que o amor ao dinheiro isola o homem de Deus e das pessoas: “ (...) o amor ao dinheiro erige um muro divisório entre o homem, e Deus e seus vizinhos. O homem que por ele é dominado é forçado ao isolamento total. Sendo assim, o lutar pelas riquezas é o cerne de alienação total de Deus”.

Paulo defende que aqueles que lideram, tenha as mais altas qualidades. O termo evidencia que o líder não dever ter como meta principal buscar acumular riquezas pela via do ministério, usando meios desonestos e também de forma honesta, usando a posição de líder. Esse posicionamento pode ser apoiado por Hendriksen (2001, p. 160) quando afirma sobre o líder: “deve também estar longe de ter como meta principal a aquisição de tesouros terrenos, mesmo quando os meios empregados sejam honrados”.

Stott (2004) confirma o pensamento de Hendriksen (2001), quando diz:

No entanto, por toda a história houve homens ímpios que procuraram ganhar dinheiro com o ministério. No mundo antigo, havia charlatões que alcançavam um alto nível de vida passando por professores itinerantes (...). Nos dias de hoje, ainda, há alguns mal conceituados evangelistas que enriquecem fazendo apelos financeiros, ao passo que sábios líderes cristãos dão a público os relatórios financeiros de suas atividades (...) (STOTT, 2004, p. 96).

<sup>7</sup> Bíblia Revista Atualizada, 2008.

<sup>8</sup> Conforme o léxico do Novo Testamento Grego/Português de Gingrich e Danker, 1984, p. 39.

Encontramos também o termo (φιλάργυρον) em I Tm. 6.10, que já nessa referência foi traduzida pela Revista Atualizada, *amor do dinheiro*, diferente de I Tm 3.3, 3.3, que foi traduzido, *não avarento*. Os termos I Tm 6.10 e 3.3, ambos expressam o mesmo significado: amar o dinheiro, mas com traduções diferentes, e em síntese significa a busca pela o enriquecimento, pela via do ministério. Líderes que usavam suas funções como forma de acumular lucro, conforme mencionado anteriormente, por Stott e Hendriksen.

Há implicações neste amor ao dinheiro.

Para aqueles que que fixaram seus desejos nas riquezas materiais e fizeram delas seu motivo predominante; (...) provavelmente (Paulo) esteja pensando nos mestres e no seu conceito da religião como sendo um empreendimento lucrativo (...) “Paulo cita o que parece ser um provérbio corrente: *Porque o amor do dinheiro é raiz de todos os males*. Este era um tema da ética popular judaica e pagã (KELLY, 1983, p. 130).

Todos os tipos de males estavam arraigados ao amor ao dinheiro. Podemos citar como consequências para os líderes que usam o ministério como forma de enriquecimento.

Primeiro, “*desviaram da fé*”<sup>9</sup>, fé aqui (πίστεως), significa aquilo que é crido, corpo de doutrinas, crença, teologia. Não “necessariamente apostatando no sentido rigoroso da palavra, mas, sim, vivendo em desacordo com o evangelho” (KELLY, 1983, p. 130), como em I Tm. 1.19. Deixaram de viver de acordo com a mensagem de Cristo.

Outra consequência deste desvio são “*atormentaram com muitas dores*”, ou “ficaram espetados”, uma metáfora (...) que descrevia os espinhos de remorso e desilusão que agora os laceravam” (KELLY, 1983, p. 130). Stott (2004) explica sobre estes espinhos:

Estes espinhos podem incluir a preocupação, o remorso, as angústias de uma consciência desprezada, a descoberta de que o materialismo jamais poderá satisfazer ao espírito humano e, finalmente, o desespero. (STTOT, 2004, p. 156).

A qualidade dos diáconos, que exerciam a função de liderança, segundo I Tm. 3.8, *não cobiçosos de sórdida ganância* (μὴ αἰσχροκερδεις) significa não ambicioso, não

<sup>9</sup> Revista e Atualizada, 2008.

ambicioso, não avarento<sup>10</sup>. O termo no original grego é diferente de I Tm 3.3, embora tenha significados aproximados. De acordo com I Tm 3.8, estar explicitando que a responsabilidade dos diáconos gerenciarem o dinheiro, poderiam os fazer presas fáceis para o desvio, pelo o fato de estarem em contato constante com ativos. Deveriam portanto, serem prudentes, por isso não deveriam desejar aquilo que não era seu. O teólogo Kelly (1983), comentador do livro de I Timóteo, expõe:

Assim, também, não cobiçosos de sórdida ganância é um paralelo de não avarento no mesmo v. 3 (...) Paulo provavelmente esteja pensando mais nas tentações às quais podem ficar expostos em meio às suas responsabilidades no que diz respeito às esmolas, à assistência aos pobres, e às finanças da congregação em geral” (KELLY, 1983, p. 83).

Hendriksen (2001, p. 166) confirma o pensamento, quando diz: “No versículo 8, porém, o que Paulo tem em mente é aquele que faz desfalque ou larápio”. A atitude de um líder diácono pode ser semelhante a de Judas, conforme João 12.6, em que ser guardião do tesouro, pode facilitar o roubo, por isso, Paulo adverte contra a cobiça.

Em Tito 1.7, a característica do bispo, é que fosse *não cobiço de torpe ganância* (μη αίσχροκερδη). O termo significa ambicioso, avarento. O mesmo termo encontrado em I Tm. 3.8. Os líderes pastores deveriam resistir a tentação de procurarem meios, fossem lícitos, ou ilícitos, para enriquecimento. “Paulo estar colocando seu dedo nas tentações às quais os oficiais eclesiásticos eram expostos, pela própria natureza das suas responsabilidade e trabalho, tanto na era apostólica, quanto mais tarde” (KELLY, 1983, p. 2011). O fato de um líder ser gestor, poderia ser tentado a cobiçar o dinheiro que circulava no espaço eclesiástico. Embora não estivesse em contato direto com ativos, mas poderiam ter acesso a esses ativos, facilitado pela função que exerciam.

Em I Pe 5.2, temos a mesma expressão de I Tm. 3.8 e Tito 1.7, *nem por sórdida ganância*, (μηδὲ αίσχροκερδως)<sup>11</sup>, significa ambiciosamente, de modo avaro<sup>12</sup>, ter afeição pelo ganho desonesto. Estes recursos financeiros eram manejados por estes líderes, que poderiam ficar tentados a suprimir estes valores em benefícios próprios.

<sup>10</sup> Conforme o léxico do Novo Testamento Grego/Português de Gingrich e Danker, 1984, p. 13.

<sup>11</sup> Bible Works NT (NA27)

<sup>12</sup> Conforme o léxico do Novo Testamento Grego/Português de Gingrich e Danker, 1984, p. 13.

(...) fundos da comunidade deviam ser manuseados por eles, o que poderia dar lugar à tentação de se apropriarem indevidamente de bens a que não tinham o direito. Se o caso é citado aqui, deviam acontecer coisas assim entre os primeiros cristãos (...). Mas de boa vontade (...); significa “com disposição” [a renúncias, se for preciso], “prontamente”, “despojadamente”) é o contraponto, numa forma quase poética, descreve o verdadeiro caráter e as motivações do presbítero cristão. A tradução de BLH desta última parte do versículo é bem expressiva: “não façam seu trabalho para ganhar dinheiro, mas com o verdadeiro desejo de servir (MUELLER, 1988, p. 255).

Então o líder pastor deveria ser prudente na gestão desse dinheiro, não cobiçando ativos. É possível que líderes não estivessem atento a este cuidado, provavelmente, cobiçando os valores que estavam em circulação. Por isso, Pedro instrui sobre estas questões nesta área financeira.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das construções sociais na modernidade entre religião e espaço público, afetadas pelo secularismo, notabiliza-se a apropriação de atores sociais religiosos, vinculados a determinadas instituições, buscando intervir na política, na representação de interesses, especialmente naquelas denominações cujo a teologia da prosperidade é forte. Neste caso, numa visão da participação política, atores sociais buscam desencadear processos de formação disciplinada de adeptos para práticas políticas, preparando seus eleitores para influenciar nas eleições, repercutindo vantagens as denominações e as lideranças.

Diante de uma pluralização religiosa, as intervenções políticas são formas de assegurar a sobrevivência institucional num mercado religioso competitivo, uma vez que indivíduos expõem elementos religiosos de consumo. Buscando então, a incursão de evangélicos nos espaços políticos como maneiras de captar vantagens para ampliação e segurança das denominações, através de concessões de elementos mediáticos, por exemplo.

Diante das relações construídas por lideranças, o contexto bíblico evidencia buscas de vantagens através da via religiosa, no uso de suas funções. Escritos dos primeiros séculos buscaram normatizar as inter-relações de líderes em seus contextos seculares. Na Idade Média, observou-se confrontações, diante de práticas de guias que

usaram de seus ofícios para enriquecimento pessoal, não apresentando diferenças na Idade Moderna. Mas qual princípio bíblico ordena esse campo? Que elementos normativos deveriam regular as atuações dos atores sociais, que participavam das interações religiosas?

Em I Tm. 3.3, o termo “*não avarento*”, traduzido pela Revista e Atualizada, refere-se alguém que busca formas de apropriação indevida através de suas atividades religiosas. Assim o princípio estabelecido pela literatura bíblica aponta para o não enriquecimento, a partir de funções no âmbito religioso. O amante do dinheiro, como poderia ser traduzido, semelhante em I Tm 6.10, aponta para alguém que usa de suas funções para acumular ativos financeiros. Para essa prática de busca de enriquecimento, Paulo apresenta consequências. Primeiro, o desvio do evangelho, do corpo de doutrinas. Segundo, angústias, remorsos e desespero, buscando algo que nunca preencherá a alma humana.

Em I Tm 3.8, o termos “*não cobiçosos de sórdida ganância*”, Revista Atualizada, aponta para a liderança do diácono, que não deveria suprimir valores, isso pelo facilidade que pudessem ter no contato direto com ativos. Em Tito 1.7, as palavras “*nem cobiçoso de torpe ganância*” corresponde ao líder pastor que pode usar de sua função para desviar dinheiro do ministério, como também I Pe 5.2, com os termos “*nem por sórdida ganância*”.

Diante das relações de lideranças gestadas nas imbricações entre religião e política, focalizando o uso símbolos religiosos e políticos para o benéfico particular, encontramos elementos da teologia bíblica que normatizam estas interações. Considerando que não compete ao líder religioso formas de uso de suas atividades como escopo buscar acumular ativos pela via do ofício, tanto usando meios desonestos, como formas honesta, mantendo formas de ponderação, a fim não fraudar riquezas.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 2005.

BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste/Simpósio, 1998.

BÍBLIA SAGRADA. **Revista e Atualizada no Brasil**. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (Org.) **Fiéis & Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. Págs. 59-86.

BROWN, Colin. **O novo dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1981.

BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: Desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In **Revista de estudos da religião**, São Paulo, v. 12, n. 1, págs. 27-45, Jan/Jun, 2001.

\_\_\_\_\_, Joanildo A. Religião, política e cultura. In **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, n. 2, págs. 83-111, novembro, 2008.

CARNEIRO, Leandro Piquet. A Igreja como Contexto Político: Cultura Cívica e Participação Política entre Evangélicos. **CONGRESSO INTERNACIONAL DA LASA**, 1997, Guadalajara, México. Instituto de Estudos da Religião e Universidade do Estado do Rio de Janeiro. UERJ: Rio de Janeiro, 1997.

CAIRNS, Earle Edwin. **O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CARVALHO, José Erivan Lima de. **“Voz Profética”**: a relação de lideranças evangélicas integradas a Ordem dos Ministros Evangélicos do Cariri (OMEC) com o contexto sócio-político de Juazeiro do Norte. Ano: 2015. 57 págs. Monografia. URCA, Crato-Ce.

CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO. São Paulo: Editora Fiel, 1997.

DIETRICH, Luiz José; SHIGEYUKI, Narkanose; OROFINO, Franciso. **Primeiro Livro de Samuel: pedir um rei foi nosso maior pecado**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

FILHO, Elio Roberto Pinto Santiago. **Entre crentes e homens: um estudo dos evangélicos a partir da participação política**. 2009. 37 págs. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humana, UFJF, Juiz de Fora, MG.

KELLY, Jonh N.D. **I e II Timóteo e Tito: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.

KIDNER, Derek. **Esdras e Neemias**. introdução e Comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1985.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984.

GONZÁLEZ, Justo L. **Economia e fé no início da era cristã**. São Paulo: Hagnos, 2015.

GAMA, Monalisa Robeiro & GUERRA, Lemuel Dourado. A NOVA CLASSE C E OS NOVOS PENTECOSTAIS: Reconfigurações das relações entre o pentecostalismo tradicional e a política. **Anais do 40º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, GT SPG28: Religião, política e direitos humanos, 2016. Disponível em <http://www.anpocs.org/index.php/papers-40-encontro/spg-3/spg28/10110-a-nova-classe-c-e-os-novos-pentecostais-reconfiguracoes-das-relacoes-entre-o-pentecostalismo-tradicional-e-a-politica/file>

GOMES, Wilson. A Política de Imagem. In GOMES, Wilson. **Transformações da Política na era da comunicação de massa**. São Paulo, Paulus, 2004.

GUERRA, Lemuel Dourado. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na igreja católica. In **Revista de estudos da religião** – Rever, n.2, 2003, pp.: 1-23

HENDRIKSEN, William. **1 Timóteo, 2 Timóteo e Tito**. São Paulo: editora cultura cristã, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, RJ: vozes, 2008.

MATEUS, Marília Gabriela de Sousa Mateus. O voto dos evangélicos na América Latina: A influência das Religião na determinação do voto. In: **Quinto Congresso Uruguayo de Ciência Política**. Uruguai, 2014.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. In **Tese, revista eletrônica dos pós-graduandos em sociologia política da UFSC**, vol. 2 (4), agosto-dezembro/2006, p. 91-112.

MARSHALL, I. Howard. **Atos**. introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

MUELLER, Ênio R. **I Pedro**. introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1988.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

REICH, Gary; SANTOS, Pedro dos. The rise (and frequent fall) of evangelical politicians: organization, theology, and church politics. In **Latin American Politics and Society**. Volume 55, Issue 4, Winter 2013, pp.: 1–22

STEIL, Carlos Alberto. “Pluralismo, modernidade religiosa e tradição. Transformações do campo religioso”. In **Ciências Sociais e religião**. Porto Alegre, ano 03, n.3, p. 115-129, out. 2001

STOTT, John R. W. **A mensagem de 1ª. Timóteo e Tito**: a vida da Igreja local: a doutrina e o dever. São Paulo: ABU, 2004.

TREVISAN, Janine Bendorovicz. Evangélicos pentecostais na política partidária brasileira: de 1989 a 2010. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. V, N. 15, jan/2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.



## O PROBLEMA DO MAL EM AGOSTINHO DE HIPONA E SEUS DESDOBRAMENTOS NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

### The Problem of Evil in Augustine of Hippo and his Developments in Contemporary Theology

José Rildo Tavares Feitosa\*

A  
R  
T  
I  
G  
O  
S



\* Aluno do Bacharelado em Teologia no Seminário Batista do Cariri, Bacharel em Direito e Licenciado em Biologia. Pós-graduado em Docência do Ensino Superior, Administração de Empresas e Direitos Humanos Fundamentais. Foi coordenador no curso de Direito e professor de diversas disciplinas nos cursos de Direito, Administração de Empresas, Gestão Comercial, Ciências Contábeis, e na Pós-Graduação de Direito Tributário na UNILEÃO. E-mail: jose.rildo.feitosa@gmail.com

#### RESUMO:

Agostinho de Hipona não é o primeiro a abordar o problema da existência do mal, mas é o primeiro filósofo e teólogo a responder satisfatoriamente à questão nos termos das Escrituras. Sua posição compatibiliza a Soberania de Deus com a Liberdade do homem. A Soberania divina é uma verdade da Santa Palavra, relacionada ao Ser divino. Por sua vez, a Liberdade do homem, e as implicações morais, também é revelada no texto sagrado. Em sua obra O livre-arbítrio, Agostinho aborda o mal nos aspectos metafísico-ontológico, moral e físico, logo no primeiro livro, identificando a natureza e a origem do mal. Este artigo mostra, primordialmente, o pensamento de Agostinho, situando-o histórica e criticamente.

**PALAVRAS-CHAVE:** O Problema do Mal; Agostinho; Soberania de Deus; Liberdade.

#### ABSTRACT:

Augustine of Hippo is not the first to tackle the problem of the existence of evil, but is the first philosopher and theologian to answer satisfactorily the question in accordance with the Scriptures. His position makes the sovereignty of God with man's freedom. The divine sovereignty is a truth of the Holy Word, related to the divine Being. On the other hand, the freedom of man, and the moral implications, are also revealed in the sacred text. In his work *The Free Will*, Augustine deals with evil in the ontological-metaphysical aspects, moral and physical, in the first book, identifying the nature and the origin of evil. This article shows, primarily, the thought of Augustine, reaching the historically and critically.

**KEYWORDS:** The Problem of Evil; Augustine; God's

## **1 - INTRODUÇÃO**

Um grave incômodo para os “crentes” em Deus, de todas as épocas, é a discussão da “existência do mal no mundo” e suas causas. Para John M. Frame, “o problema do mal é, provavelmente, o mais difícil de toda a teologia, e para muitos ateus é o calcanhar de Aquiles da visão de mundo teísta” (FRAME, 2013, p. 136). Aflige filósofos, mas ainda mais os não-filósofos.

A tensão não se restringe também a uma discussão teológica, embora seja uma das demandas mais complicadas para a Teologia. É essencialmente filosófica e importuna os espíritos curiosos de diversas matizes ideológicas.

Amplamente discutida nos círculos eruditos, a simplicidade da provocação, no bom sentido, chega, facilmente, a todas as mentes, sem preconceito. Uma controvérsia fácil de propor e difícil de explicar. É só perguntar: - Por que existe o mal no mundo? Pronto. É o suficiente para nos tirar a paz. E a sensação de embaraço é natural diante de uma resposta tão difícil e quando a crença no Deus bom, justo e todo-poderoso é nosso ponto de partida.

A resposta, ao contrário da pergunta, não é simples de formular. Para os religiosos surge, quase instintivamente, a necessidade de “livrar” Deus da acusação de ser o “causador” do mal. Esta armadilha está sempre pronta para nos capturar. Considerando preconceitos e pressupostos, também no melhor sentido, fica tudo mais difícil.

A discussão nos parece central na trajetória histórica cristã. Está em muitos movimentos dentro do cristianismo e fora dele, de um jeito ou de outro, a embaraçar os argumentos. Perpassa, mais recentemente, pelo arminianismo tradicional, o teísmo aberto e os pensadores da teologia do processo; e, anteriormente, pelo marcionismo, o gnosticismo, o maniqueísmo, o pelagianismo e semi-pelagianismo e o socinianismo. Todos às voltas com ideias “libertárias”, suscitando controvérsias épicas na igreja, a exemplo deste embate de Agostinho com os maniqueus. A questão vai e volta com diversas roupagens.

Neste artigo, a discussão do mal em Agostinho de Hipona é o foco, assim como entendemos ter sido formulada a sua teoria. Concentrar-nos-emos no conteúdo do livro *De libero arbitrio* (O livre-arbítrio). Tentaremos chegar aquém, até à fonte de Agostinho e, além, às críticas de sua posição.

Pressupomos que o leitor tenha, mesmo breve, um conhecimento de Santo Agostinho, pois não nos deteremos em sua biografia, exceto para cumprirmos o propósito, quando necessário. Temos o desejo de expor com clareza e objetividade o pensamento de Santo Agostinho, o “Doutor da Graça”, tarefa difícil, mas empregaremos nela textos de Agostinho e de outros pensadores que consideramos relevantes para embasar a discussão, todos eles devidamente referenciados.

## 2 - O PROBLEMA

O problema do mal levanta, imediatamente, a dúvida sobre a existência de Deus, tornando-o ilógico e irracional ante a existência do mal. Para muitos filósofos é assim.

John Frame, no capítulo 6 da obra *Apologética para a glória de Deus*, demonstrando a função de “defesa” da apologética, estabelece o problema do mal e apresenta o caminho dos filósofos incrédulos (FRAME, 2010, p. 117):

### **EXISTE UM PROBLEMA DO MAL? HÁ UMA RESPOSTA?**

Neste capítulo, consideraremos aquilo que, talvez, seja a objeção mais séria e convincente que o incrédulo poderá levantar contra o teísmo cristão: o problema do mal. Uma formulação típica é a seguinte:

Premissa 1: se Deus fosse Todo-poderoso, teria sido capaz de prevenir o mal.

Premissa 2: se Deus fosse Todo-bondoso, ele teria desejado prevenir o mal.

Conclusão: portanto, se Deus fosse Todo-Poderoso e todo-bondoso não haveria o mal.

Premissa 3: contudo, o mal existe.

Conclusão: portanto, não há um Deus Todo-poderoso e todo-bondoso (sic).

Este dilema entre um Deus bom e todo-poderoso e o problema do mal é chamado por Alvin Plantinga de *ateologia natural*. Segundo ele, “talvez o componente de ateologia natural mais amplamente aceito e impressionante tenha a ver com o chamado *problema do mal*” (PLANTINGA, 2012, p. 19).

Plantinga estabelece sua discussão a partir do texto *Evil and Omnipotence* (Mal e Onipotência) de John Mackie que propõe a tese (apud PLANTINGA, 2012, p. 24):

Penso, contudo, que se pode fazer uma crítica mais significativa por meio do problema tradicional do mal. Aqui se pode mostrar não que as crenças religiosas carecem de sustentação racional, mas antes que são positivamente irracionais, que as diferentes partes da doutrina teológica essencial são *inconsistentes* entre si [...]

Onde está a inconsistência apontada? Segundo Mackie, está no conjunto de três proposições: (1) Deus é onipotente; (2) Deus é totalmente bom; e (3) O mal existe (PLANTINGA, 2012). A este conjunto, Plantinga chama de “conjunto A”. E indaga

contrastando Mackie: “Mas o que é um conjunto inconsistente ou contraditório? ” (PLANTINGA, 2012, p. 25). E expõe o erro lógico primário de Mackie, pois as proposições do conjunto A não são *inconsistentes* ou *contraditória* entre si. Mackie estaria certo se os membros de uma proposição fosse a negação de outras no mesmo conjunto. Assim, a negação ou contradição seria: (1’) Deus não é onipotente (ou é falso que Deus seja onipotente); (2’) Deus não é totalmente bom; e (3’) Não há mal (PLANTINGA, 2012, p. 26). Como nenhuma destas está no conjunto A, não é correto afirmar que suas proposições sejam “inconsistentes entre si”.

Mas o que tem a ver Plantinga e Agostinho? Plantinga classifica a posição agostiniana como uma tentativa de nos dizer “qual é a razão de Deus para permitir o mal” (PLANTINGA, 2012, p. 43). Que, para Agostinho, o fato de Deus permitir o mal seria a forma de criar um universo realmente mais perfeito, de primeira categoria, permitindo a “agentes livres, racionais e morais” (PLANTINGA, 2012, p. 43) se expressarem plenamente.

Ainda sobre Agostinho, Alvin Plantinga afirma que a tentativa de “especificar a razão de Deus para permitir o mal” (PLANTINGA, 2012, p. 44) é uma *teodiceia*, que ele denomina de *teodiceia do livre-arbítrio* (PLANTINGA, 2012, p. 44). Na filosofia de Leibniz, teodiceia é o “conjunto de argumentos que, em face da presença do mal no mundo, procuram defender e justificar a crença na onipotência e suprema bondade no Deus criador, contra aqueles que, em vista de tal dificuldade, duvidam de sua existência e perfeição” (HOUAISS, 2009). Nas críticas à posição de Agostinho, retomaremos o arranjo de Plantinga mostrando as diferenças básicas.

Posto o problema, e retomando um pouco do fundo histórico, quando o gnosticismo primitivo dava sinais de enfraquecimento de sua influência no mundo greco-romano, uma vertente dele, o maniqueísmo, surgia com o destino de influenciar muitas mentes e, para muitos, contrárias aos ensinamentos das Escrituras.

O movimento fora fundado, na Babilônia e Pérsia, no século III da nossa era, por Mani (GONZÁLEZ, 2011, p. 208), um profeta persa. As ideias de Mani eram sincréticas com elementos do cristianismo, judaísmo, zoroastrismo, hinduísmo e budismo. Suas doutrinas baseavam-se na observação astronômica, de cunho racionalista (GONZÁLEZ, 2011, p. 208). Tendo por suporte uma concepção dualista do cosmos, herdada do

gnosticismo, entendiam o mundo como fruto de uma fusão de dois princípios, um espiritual e luminoso e, o outro, físico e tenebroso, igualmente poderosos. A situação humana resultava do conflito desses princípios em cada pessoa. A combinação dera origem a um mundo material essencialmente mau.

Diferentemente do gnosticismo, o maniqueísmo considerava os dois princípios iguais em força e contrapostos. Esses princípios universais e eternos, luz e trevas, misturaram-se, e esta confusão determinou a situação do homem. A criação da matéria, que é má, por um ser bom, promovera a mesclagem indesejada. Por isso, “a salvação consiste em separar esses dois elementos, e em preparar nosso espírito para a volta ao reino da luz e sua fusão final com a luz eterna”. Para Mani, a matéria seria antagônica ao bem, logo o deus criador do ser humano, o Demiurgo, seria limitado e mau, e toda a sua criação também era má (GONZÁLEZ, 2011, p. 208).

O próprio Agostinho tornara-se, em determinado momento de sua vida, um maniqueu. Ao se perguntar de onde viria o mal, e não querendo atribuir a Deus, pois Deus é um ser de bondade suprema, encontrava na explicação dualista dos maniqueístas uma resposta. O bem teria sido criado por Deus, o princípio da luz, e o mal por outra divindade, o princípio das trevas. Depois de um tempo, abandonara a seita ao não encontrar respostas consistentes para suas inquietações, dentre elas a “origem do mal”.

Nas suas *Confissões*, Agostinho declarou: “Bastava-me, Senhor, usar contra aqueles maniqueus, ao mesmo tempo enganados e enganadores, faladores e mudos (...) a objeção de Nebrídio” (AGOSTINHO, 1997, VII,2-3, p. 175). Que objeção era essa? Se o Verbo de Deus, livre, puro e íntegro, seria também corruptível, uma vez que era feito da mesma substância do homem. Ora, afirmar que o Cristo era incorruptível, mostraria que suas teses eram falsas e, portanto, condenáveis. Do contrário, afirmar que era corruptível, seria por si mesma também falsa e abominável, contrária às Escrituras. Só este argumento colocava em cheque a tese dos maniqueístas e desviara deles o destino de Agostinho.

Na verdade, as indagações de Agostinho naquelas reuniões tinham respostas postergadas pelos maniqueus que as consideravam “profundas”. Eles remetiam para as respostas que seriam dadas por um mestre “perfeito” chamado Fausto. Quando o encontro aconteceu, o mestre Fausto se mostrou também um embuste. A desilusão fez Agostinho procurar alternativas. Mas a pergunta continuava sem resposta. Qual é a origem do mal?

Agostinho (AGOSTINHO, 1997, VII, 3-4, p. 176) confessara o seu incômodo:

Mas até esse momento eu sustentava tua intangibilidade e total imutabilidade e acreditava nelas, ó nosso Deus verdadeiro, que fizeste não só nossas almas, mas também nossos corpos, e não só nossas almas e corpos, mas todos os seres e todas as coisas. Não tinha, no entanto, ideia clara e nítida da *causa do mal* (...) Por isso, na minha busca tranquila, eu estava certo quanto à falsidade da doutrina daqueles, de quem me havia afastado por convicção.

Este era o dilema de Agostinho, crer em um Deus imutável e bom, e conviver com a existência do mal no mundo. Rejeitara o maniqueísmo, mas permanecera sem resposta para a dúvida existencial. Na sequência, evidenciaremos o caminho e as descobertas fascinantes deste pensador, teólogo e filósofo, talvez o maior da história da igreja cristã em todas as épocas.

### **3 – O CAMINHO DE AGOSTINHO PARA ENTENDER A ORIGEM DO MAL**

Quais eram as inquietações de Agostinho?

Encontramos nas *Confissões* as muitas indagações dele. Essa passagem é muito interessante para explicar, dentro do método empregado por ele, os problemas essenciais que o conduziram. Dada sua relevância, pedimos licença para fazermos essa longa citação. Foi escrita posteriormente à obra *O Livre-arbítrio*, mas contém as pistas da sua proposição para a origem do mal (AGOSTINHO, 1997, VII, 5-7, pp. 179-180).

E dizia: Eis Deus, e eis as suas criaturas. Deus é bom, poderosíssimo e imensamente superior a elas. Sendo bom, criou coisas boas, e assim as envolve e completa. Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a sua raiz, qual a sua semente? Ou talvez não existe: Por que tememos então e evitamos o que não existe? Se tememos o mal sem motivo algum, é esse temor um mal, enquanto sem motivo nos perturba o coração, e tanto mais grave quanto nada há que temer. Portanto, ou o mal que tememos existe, ou o próprio fato de temê-lo é um mal. Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores. Mas, criador e criaturas, todos são bons. De onde então vem o mal? Porventura da matéria que ele usou? Haveria nela algo de mal, e Deus, ao dar-lhe forma e ordem, teria deixado algo por transformar em bem? E por que teria procedido dessa maneira? O Onipotente teria sido impotente para convertê-la, de modo que nela não permanecesse mal nenhum? Enfim, por que empregou essa matéria, ao invés de usar sua onipotência para reduzi-la ao nada? Poderia ela existir contra a vontade dele? E se era eterna, por que a deixou subsistir nesse estado por um tempo infinito, para só depois decidir fazer uso dela? Ou se a decisão de agir foi repentina, por que sua onipotência não a reduziu ao nada, para que subsistisse apenas ele, verdadeiro sumo e infinito bem? Ou se não era bom que a bondade deixasse de realizar coisas boas por que não aniquilou a matéria má reduzindo-a ao nada, estabelecendo outra que fosse boa e com ela criando todas as coisas? Que onipotência era a sua, se não podia criar algo de bom sem o auxílio de matéria não criada por ele?

Tais eram as reflexões que agitavam meu pobre espírito, já sob o peso da pungente preocupação de morrer sem conseguir descobrir a verdade.

Vemos um Agostinho às voltas com o problema dualista, escravo dessa concepção, embotado de mente, preso a grilhões. Foi preciso viver uma dolorosa catarse, a exemplo das águias, e continuar sua peregrinação pelos caminhos da inquietude existencial.

Foi então que Deus, na sua infinita sabedoria e providência, proporcionou a ele a leitura de alguns livros dos neoplatônicos, traduzidos do grego para o latim, segundo ele, “através de um homem inflado de orgulho imenso” (AGOSTINHO, 1997, VII, 9-13, p. 186), fragmentos filosóficos e doutrinários que tinham muitos pontos de contato com a doutrina cristã. Isto incluía intercâmbio de terminologias, embora alguns com sentidos diversos. Estes “fragmentos de verdade”, que, segundo ele, não podiam ser desprezados pelos pagãos convertidos ao cristianismo, e com os quais estabeleceu paralelos com citações de Salmos, Tiago, Pedro, Filemom e, principalmente, o evangelista João, os ajudaram na sua busca incessante. O neoplatonismo era, além de uma disciplina, uma verdadeira doutrina. Muito do que propõe Agostinho se baseia nesta concepção neoplatônica.

Justo Gonzalez (GONZÁLEZ, 2014, p. 209) esclarece um pouco da doutrina neoplatonista e sua aproximação do cristianismo que ajudou Agostinho em seus dilemas:

Em oposição ao miniqueísmo, o neoplatonismo cria que existia só um princípio, do qual provinha toda a realidade, através de uma série de emanações – como os círculos concêntricos que uma pedra produz em uma piscina. As realidades mais próximas desse Uno são superiores; as mais distantes, inferiores. O mal, então, não provém de outro princípio, mas consiste em afastar-se do Uno Inefável, e dirigir os olhos e pensamentos para a infinita multiplicidade do mundo material. Tudo isso era resposta para uma das velhas interrogações de Agostinho: o problema da origem do mal. Desse ponto de vista, era possível afirmar que um só ser, de bondade infinita, era a fonte de toda a criação, sem com isso negar o mal que há nela. O neoplatonismo também ajudou Agostinho a conceber Deus e a alma em termos menos materialistas que aqueles que aprendera com os maniqueus.

Um pensador neoplatônico que exerceu grande influência sobre Agostinho foi Plotino (203 – 270 d.C.), um dos principais filósofos de língua grega no mundo antigo. Num tratado denominado *Sobre o que são e de onde vêm os males*, “conciso e elíptico, de impressionante vigor especulativo” (BARACAT, 2006, p. 120), Plotino trata da

compreensão da matéria como princípio do mal. Neste tratado, Plotino expõe sua convicção de que o mal moral, o mal para a alma, esteja na relação entre alma e matéria.

Em sua tese doutoral intitulada *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino – Introdução, tradução e notas*, José Carlos Baracat Júnior (BARACAT, 2006, p. 120) apresenta um fragmento do tratado que nos dá uma pista clara de onde surge a proposição de Agostinho para o problema do mal.

Portanto, o princípio do mal para elas é a audácia (*tólma*), e a gênese, e a primeira alteridade e o querer serem de si mesmas. De fato, assim que se mostram regozijantes com seu arbítrio, empregando bastante sua capacidade de moverem-se por si mesmas, correndo na direção contrária e fazendo-se extremamente afastadas, ignoram que elas mesmas provém de lá: como crianças que, afastadas do nascimento de seus pais e criadas distantes deles por muito tempo, ignoram a si mesmas e a seus pais. As almas, então, como não veem àquele [deus] nem a si mesmas, menosprezando a si mesmas pela ignorância de sua estirpe, prezando as outras coisas e admirando a todas mais do que a si mesmas, chocando-se perante elas, maravilhando-se e dependendo delas, elas assim desprendem-se a si mesmas como lhes é possível daqueles para quem dão as costas, menosprezando-os; desse modo, resulta que a causa de sua completa ignorância daquele é seu apreço pelas coisas daqui e o menosprezo por si mesmas (V. 1 [10] 1.3-17; cf. III. 9 [13] 3.8-16).

Nesta alegoria da criança que se afasta de seus pais, como nos círculos concêntricos neoplatônicos, as almas se afastam de Deus, dando-lhe as costas e menosprezando-o, por se maravilharem com as coisas criadas. Estas leituras levam Agostinho (AGOSTINHO, 1997, VII, 10-16, pp. 190-191) a buscarem no seu próprio íntimo a verdade. E, triunfante, ele admite em suas *Confissões*:

Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. (...) E ouvi como se ouve no coração, e já não tive motivo para duvidar. Mais facilmente duvidaria de estar vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende através das coisas criadas.

Assim nos preparamos para a sabedoria de Agostinho, descrita nas próximas linhas, com o desvelo que empregou e com a força de alma na busca da verdade, que para defender a sua fé do maniqueísmo, compôs três tratados: *De moribus ecclesiae catholicae* (O costume das igrejas católicas), *De moribus maniqueorum* (O costume dos maniqueus) e *O livre-arbítrio*. Esta última, somada a *A Natureza do Bem* e as *Confissões*, serão referência deste artigo.

*O Livre-arbítrio* teve sua redação iniciada em 388 d.C., enquanto permanecera em Roma após a morte de sua mãe Mônica, concluiu a obra por volta de 394 ou 395 d.C.,

levando cerca de seis ou sete anos na tarefa. Em 396, envia uma carta ao amigo, bispo de Nola, Paulino, juntamente com uma cópia dos três livros que compõem *O Livre-Arbítrio* recém terminado (AGOSTINHO, 1995, pp. 11-12). Uma obra apologética, portanto.

É uma obra em forma de diálogo estabelecido entre Agostinho e Evódio, amigo e conterrâneo, de formação intelectual completa, ex-militar e dedicado às letras, convertido em Milão, monge em Tagaste na primeira comunidade ali formada e, futuramente, em 396, bispo de Upsala, na África Proconsular.

#### **4 – O PROBLEMA DO MAL, O PECADO E O LIVRE-ARBÍTRIO**

A obra *O Livre Arbítrio* é composta de três livros, como dissemos. O primeiro, especula sobre a origem do pecado, o mal moral; o segundo, e talvez o mais valioso da obra, o coração da obra, sem dúvida, trata de provar a existência de Deus; e o terceiro, complementa e esclarece os anteriores, abordando, especialmente, a doutrina da providência de Deus, que concedeu o livre arbítrio, que é um bem e que deve nos levar ao louvor de Deus.

É um tratado de grande porte e duração, extenso, profundo e decisivo, uma demonstração racional, não psicológica ou baseada apenas na contribuição da fé, senão fundada expressamente na razão (AGOSTINHO, 1995, p. 20). Uma obra atualíssima e de indispensável leitura.

Agostinho começa respondendo a uma primeira indagação: O QUE É O MAL? E passa a responder em três níveis: O mal no sentido metafísico-ontológico; o mal no sentido moral; e o mal no sentido físico.

Para melhor entendermos o que se mostrará a partir daqui, Agostinho identifica essas duas formas de manifestação do mal no cosmos. O chamado mal moral, o pecado, e o mal físico, consequência do pecado. Deus sendo bom não era o autor do mal moral, mas sendo igualmente e plenamente justo, retribuiria o pecado com o que nos parece um mal, que é o castigo decorrente do mal moral.

## **5 – O MAL NO SENTIDO METAFÍSICO-ONTOLÓGICO**

Inicialmente, estamos diante de uma dicotomia ontoaxiológica, ou seja, uma investigação teórica do ser (ontológica) e uma avaliação valorativa opondo o bem e o mal (axiológica). Na verdade, o método de Agostinho é partir da oposição valorativa de mal e bem para se chegar à origem do bem e do mal (ao ser e/ou ao não-ser).

O que é o bem? Como vemos nas Escrituras, Deus é. É um ser eterno e o bem na sua expressão máxima. Logo, o bem supremo, perfeito em si, infinito e eterno, que é o Criador, é este o próprio bem, o bem superior, o bem supremo, o sumo bem. Ontologicamente, o bem é um ser, porque Deus é um ser.

Mas esse ser é o criador de todas as coisas. Tudo no universo foi por ele criado. E tudo que criou é bom, porque, logicamente, racionalmente, o supremo bem não criaria nada que não fosse bom. Se assim não fosse, não seria o sumo bem. Todo bem Dele procede. Então, se Deus é um ser, e Deus é o bem supremo, o bem é um ser. Em escala, Deus é o bem superior, ou melhor, supremo. O sumo bem. Logicamente, aquilo que é criado não pode ser superior ao criador. Pode ser igual ou inferior, embora seja a criatura um bem, pois procede do sumo bem. Mas o cosmos nos mostra que os bens são inferiores ao criador, porque se fosse igual, seria o próprio Deus. A criatura não se confunde com o Criador, pois é distinta Dele. A criação é uma alteridade de Deus.

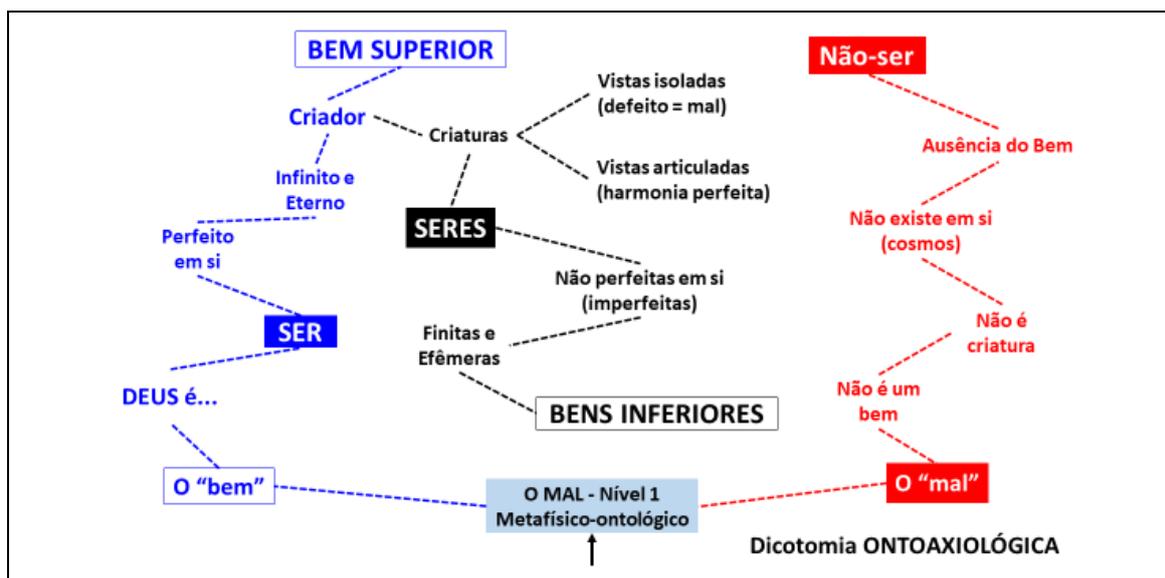
As criaturas também são seres. Não perfeitas em si ou imperfeitas, finitas e efêmeras, que quando vistas isoladamente parecem um defeito, um mal, porém vistas coletivamente, em conjunto e articuladas, estão em harmonia perfeita. Assim como Deus é um ser, as suas criaturas são seres, que foram trazidas a existência por Ele que é eterno. Mas as criaturas procedem de um Criador e, por isso, são bens inferiores.

É importante essa noção da superioridade de Deus, o bem supremo, e da inferioridade das coisas criadas na explicação de Agostinho para o problema do Mal.

Concluindo, o bem é Deus, um bem superior, e as criaturas, bens inferiores.

E o que é o mal? O mal não é um bem, logicamente. Se não é um bem, não pode ter sido criado por Deus. Não é uma criatura. No cosmos, o mal não é um ser, não existe em si mesmo, porque não foi criado por quem criou todas as coisas. Só lhe resta o não-ser. O mal, simplesmente, não é. Para que ele se manifeste, e o universo nos mostra sua

manifestação, tem que haver uma dicotomia, ou seja, contrario e complementar ao bem. O que significa que o mal é a ausência do bem. Quando o bem não se manifesta, o mal se apresenta. O afastar-se de Deus é o mal. Quanto mais distante do bem supremo, maior o mal. Neste diapasão, o bem sempre foi e o mal nunca foi. O mal só entra na existência, pelo afastamento do bem.



**Figura 1.** O mal em sentido metafísico-ontológico.

Uma passagem de *A Natureza do Bem* esclarece que as criaturas são bens relativos e bons. Todos os bens, grandes e pequenos, existem por Deus. Também por Deus existem todo o *modo* (ou toda medida), toda a *espécie* (ou toda forma) e toda a *ordem*, sejam eles grandes ou pequenos. Deus está acima de tudo isso, não relativamente à distância, mas porque o modo, a espécie e a ordem, todos eles, provém do Poder de Deus, que é inefável e singular. As coisas que têm modo, espécie e ordem grandes, são grandes bens. As coisas nas quais o modo, a espécie e a ordem são pequenos, consideram-se pequenos bens. Nesta obra Agostinho (AGOSTINHO, 1992) afirma:

De fato, as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais especiosas e mais ordenadas forem, por outro lado, quanto menos modo, menos espécie e menos ordem têm, menos boas são. Assim, estes três aspectos, o modo, a espécie e a ordem (para não falar dos muitos outros que se demonstra dependerem desses três), esses, repito, o modo, a espécie e a ordem, são como que bens genéricos nas coisas feitas por Deus, quer no espírito quer no corpo.

Conclui Agostinho que “onde estas três coisas são grandes, grandes são as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa” (AGOSTINHO, 1992, p. 41).

Em seguida, Agostinho (AGOSTINHO, 1992, p.43) responde à pergunta: O que é o mal?

Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má.

Podemos, então, compreender em Agostinho que o mal não foi criado por Deus, porque Deus criou todas as coisas do modo, da espécie e da ordem não corrompidas, grandes e pequenas, redundando em grandes bens ou pequenos bens. Ninguém criou o mal, ele sempre esteve, na corrupção da natureza das coisas.

Platão, em *A República*, Livro II, narrando o diálogo de Sócrates com Adimanto, buscando representar Deus como ele é, traz o colóquio da seguinte forma (PLATÃO, 1994, p. 81):

**Sócrates** – Não é certo que Deus é essencialmente bom e como tal devemos figurá-lo?

**Adimanto** – Sem dúvida.

**Sócrates** – Nada do que é bom pode ser nocivo: de acordo?

**Adimanto** – Sim.

**Sócrates** – Poderá ser danoso o que de si não é nocivo?

**Adimanto** – De nenhum modo.

**Sócrates** – Poderá fazer mal o que não é nocivo?

**Adimanto** – Também não.

**Sócrates** – Nem o que não faz ser causa do mal?

**Adimanto** – Impossível.

**Sócrates** – O que é bom é benéfico?

**Adimanto** – Sim.

**Sócrates** – E, por consequência, causa do bem que se faz?

**Adimanto** – Sim.

**Sócrates** – O que é bom não é a causa de tudo, ou, por outra, é causa do bem e não do mal. De acordo?

**Adimanto** – Necessariamente.

**Sócrates** – Assim, sendo Deus essencialmente bom, não é a causa de tudo, como geralmente se diz. É apenas causa de uma pequena parcela das coisas que acontecem aos homens, não de todas as demais; porquanto é certo que nossos males são muito mais numerosos que nossos bens. Estes, só a Deus devemos atribuí-los; quanto àqueles, cumpre achar-lhes outra causa, que não Deus.

Condenando os poetas, Platão repudia a afirmação de Ésquilo de que “quando Deus quer extirpar uma família, faz nascer uma razão de castigá-la” (PLATÃO, 1994, p.

82). E então, Sócrates estabelece a primeira lei sobre os deuses: “Assim, pois, a primeira lei sobre os deuses, bem como a primeira estabelecida, ordenará que se reconheça, nos discursos públicos e nas composições poéticas, que Deus não é o autor de todas as coisas, senão só do bem” (PLATÃO, 1994, p. 81-82). Vê-se, claramente, uma influência platônica nesta primeira argumentação de Agostinho sobre Deus não ser o criador do mal.

## 6 - O MAL MORAL

Algumas premissas serão tomadas agora para efeito explicativo:

1. Deus não criou o mal e o mal não está em Deus que é o bem supremo;
2. O mal não é um ser, e sim um não-ser, porque não é o Supremo bem e nem um bem inferior criado.
3. Mesmo assim, o mal é visto no cosmos, no mundo criado.

Todas os seres inferiores foram criados bons por Deus. Considerando no cosmos o movimento, o princípio da inércia, ou seja, o Princípio do Movimento e do Repouso nos Seres, as criaturas tenderiam a permanecer boas se nenhuma força atuasse sobre elas para mudar o curso da existência. Se não houvesse uma causa eficiente, prevaleceria nas coisas criadas a “boa vontade”, a prática natural do bem. Neste caso, as criaturas tenderiam, naturalmente, para o “bem superior”, em outras palavras, naturalmente as criaturas boas tenderiam para Deus, o bem supremo. Todas as coisas foram criadas para a glória de Deus (*dóxa*) e tenderiam assim eternamente sem uma causa eficiente para mudar esse curso. Então, a ordem natural das coisas seria as criaturas tendendo para o Criador, nessa ordem hierárquica: o bem inferior, criado, tenderia para o bem superior.

Porém, ocorre uma “causa eficiente” – ou “deficiente” – que subverte a ordem hierárquica natural das coisas. A criatura ao invés de preferir o bem superior, prefere o bem inferior. Prefere a criatura ao invés do Criador. Isto ocorreu por causa da “vontade má” do homem. Por que vontade má? Porque deixar a direção do Bem Supremo para se voltar para as criaturas, na direção oposta do Supremo Bem, implica na direção do mal. A esta vontade má, dá-se o nome de pecado. Por isso pecado é “transgressão”. Transgredir é “ir além de”, “atravessar”, “passar do outro lado”, “passar além”, “infringir”, “ofender”, etc., em outras palavras, não permaneceu em Deus, desconheceu o seu Deus, tirou as

vistas de Deus.

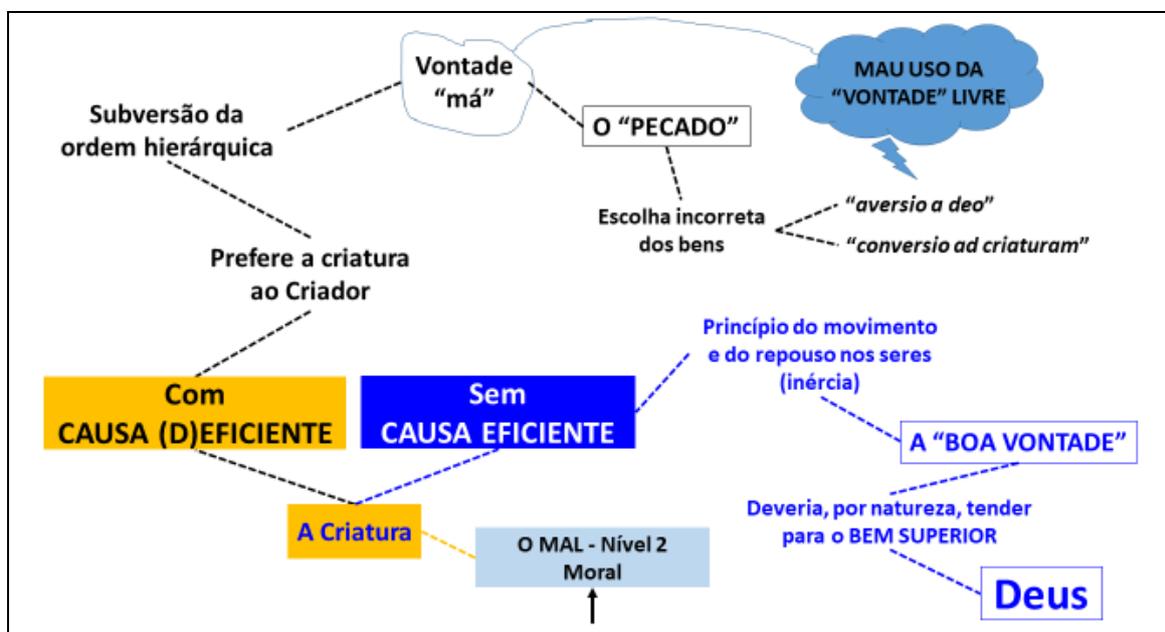


Figura 2. O mal moral e sua causa

O Mal moral é a escolha incorreta dos bens. “*Aversio a deo*” (aversão a Deus) e “*conversio ad creaturam*” (conversão à criatura), nas palavras de Agostinho.

Por que isso ocorreu? Por conta do “mau uso da vontade livre”. Foi a vontade existente no homem, que é um bem, porque foi criada por Deus, que levou o homem na direção do bem inferior. E o ser livre, qualificando a vontade, também seria um bem, porque uma vontade condicionada na criação talvez não levasse à glória plena de Deus como uma expressão “completamente” voluntária na direção do Criador. O mal moral não foi criado por Deus, nem praticado por Deus, nem causado por Deus, mas foi a vontade livre do homem a causa do mal moral praticado pelo homem.

## 7 - O MAL FÍSICO

Há um mal que observamos na natureza em suas diversas manifestações. Este mal está no cosmos, nas criaturas. As doenças, as deficiências, a fome, os sofrimentos, a morte, as destruições, as catástrofes naturais, as guerras, os genocídios, o envelhecimento são manifestações do mal na natureza.

Todas estas manifestações são consequências da “morte” anunciada por Deus, são aspectos dessa morte. Qual é a essência destes males? No Éden, esses males estavam ausentes. Somente depois do pecado, da queda do homem, todos esses males se manifestaram, como resultado da sentença proferida por Deus em “consequência” da desobediência ou da transgressão. Logo, o mal físico que experimentamos todos os dias é “consequência”, primeiramente, do pecado original, pois Adão como cabeça da raça, como nosso representante, pecou e morreu, e a morte, por transmissão, passou a todos os homens à semelhança da transgressão de Adão, pelo pecado de Adão e pelo pecado deles mesmos.

O mal físico é uma sanção, uma penalidade do mal moral. Esta é a causa do mal moral. Deus não é a causa do mal moral. Não resta dúvida que Deus é o Bem Supremo. E por isso não criou o mal moral. Porém, este mesmo Deus é justo, completamente justo. E não deixaria a transgressão sem a recompensa. Como expressão da pessoa de Deus, sua bondade e justiça, inerentes, decorrem duas consequências lógicas: Deus não praticou o mal moral e Deus não deixou o mal moral praticado pelos homens sem consequência. Mal físico não é o mal em si, mas uma consequência do mal moral.

Esse mal físico não pode ser interpretado como um problema inerente do cosmos. Esse é o erro dos dualistas. O erro dos maniqueus. O cosmos foi criado bom. E completada a obra da criação, visto em sua totalidade, ficou “muito bom”. Não é a corrupção do corpo que pesa sobre a alma, para endossar a afirmação de que “a alma é boa e o corpo é mau”. A manifestação do mal físico está sujeita a uma causa finita. Todas as manifestações do mal físico na natureza cessam, porque sua causa cessa. Também por esse motivo a corrupção do corpo não poderia pesar sobre a alma. Porque se fosse assim, a morte libertaria o homem do mal, e todos estariam salvos, mas não é assim. Esse mal físico é transitório, é penalidade, é consequencial. Essa liberdade de alma, nestes termos, é platônica. E não é esta que Agostinho discorre. Senão vejamos:

**Sócrates** – E só diriam a verdade, Símiás, como exceção do que se refere a estarem cientes desse ponto, pois, de fato, não sabem de que modo o verdadeiro filósofo deseja a morte, nem como pode vir a alcançá-la. Porém deixemos essa gente de lado e perguntemos a nós mesmos se acreditamos que a morte seja alguma coisa?

**Símiás** – Sem dúvida, respondeu Símiás.

**Sócrates** – Que não será senão a separação entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?

**Símias** – Não; é isso, precisamente, respondeu.

Neste diálogo denominado *Fedão* (PLATÃO, p. 7), o apartar o corpo da alma é libertador. A morte é somente o isolamento do corpo que é mau, da alma que é boa, para que esta viva a plenitude de suas potencialidades. Não é assim que pensa Agostinho, porque ele pensa segundo as Escrituras, mas diverge do platonismo neste ponto.

Deus ao exercer a sua justiça não pratica o mal moral, mas penaliza com a “morte”, em suas manifestações e estágios, que é o mal físico. Deus não é o causador do mal moral, também não é o causador do mal físico e não criou o mal quando criou todas as coisas, porque as criou boas.

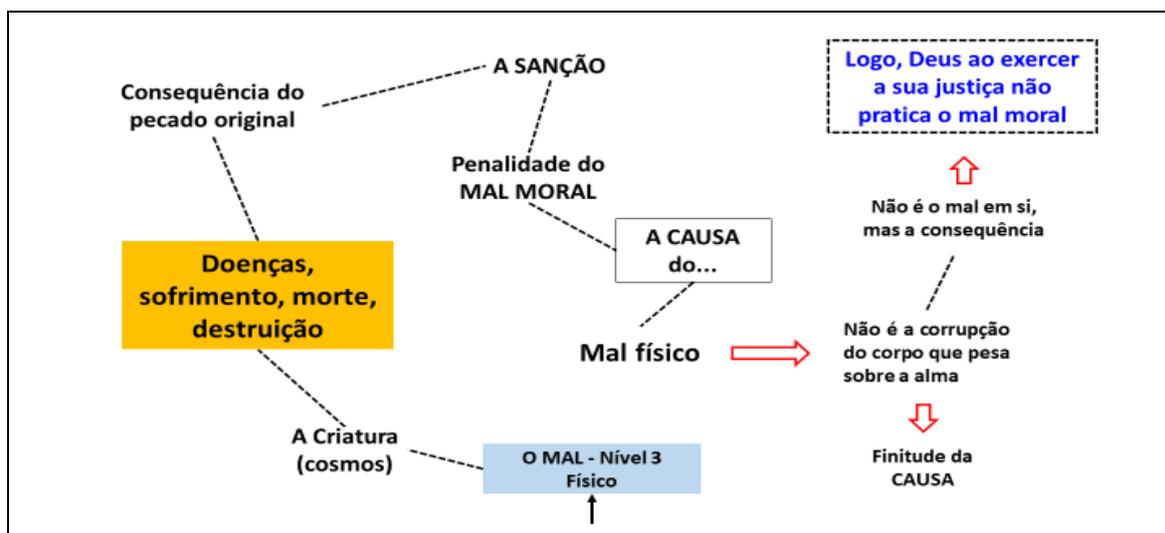


Figura 3. O mal físico e sua causa

Em Tiago capítulo 1, versículo 13, Agostinho encontra fundamento de seu argumento de que “Deus não pode ser tentado pelo mal e ele mesmo a ninguém tenta” (JFA, 1999, NT, p. 245). Quando Deus age causando o mau físico, age com justiça. Mas Deus nunca age mal, moralmente.

## 8 - A BOA VONTADE EM AGOSTINHO

Agostinho, em contraponto da má vontade, define a boa vontade em quatro virtudes cardeais. Isto é uma condição para uma vida feliz, que implica em viver justa e honestamente. Amar a Deus e rejeitar os bens inferiores. Afirma: “É feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado” (AGOSTINHO, 1995, p. 60).

Esta boa vontade ancorada nas seguintes virtudes cardeais:

1. Prudência: conhecimento das coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas.
2. Temperança: a disposição de reprimir e reter o apetite das coisas vergonhosas do desejo.
3. Força: disposição da alma para desprezar os dissabores e a perda do que não está sob seu poder.
4. Justiça: dar a cada um o que é propriamente seu.

Agostinho espelha-se em Platão que identificara quatro virtudes no homem: a *coragem*, e chama de corajoso o homem “cujo ânimo, incapaz de ser abafado pelo prazer ou dor, teme ou despreza os perigos conforme lho aconselha a razão”; a *prudência*, e diz prudente o homem que “por causa desta pequena parte que governa e lhe dá ordens e que só possui a ciência do que é útil a cada uma das partes e a todas em conjunto”; a *temperança*, e afirma que o homem é “temperado pela amizade e harmonia que reinam entre a parte que manda e as que lhe obedecem, quando estas últimas estão acordadas em que à razão compete ordenar e por isso não se rebelam”; a *justiça*, pela qual o homem “será justo e cumprirá seu dever quando cada parte de sua alma fizer sua tarefa” e cita um exemplo prático de justiça: quando o sapateiro ou o carpinteiro, ou qualquer outro artífice, “desempenhasse bem seu ofício sem intrometer-se em outra coisa, traçávamos sem saber a imagem da justiça, e isso contribuiu para que a descobríssemos” (PLATÃO, 1994, p. 166-168). Estes princípios são correspondentes e iguais em número tanto na alma do indivíduo, quanto no Estado.

A boa vontade é valorizar os bens eternos dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, aos quais não pode perder, caso os ame de verdade.

O pecado, o fazer o mal (*malfacere*), contrário à boa vontade, é ir em busca dos bens temporais, como se eles fossem grandes e admiráveis, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada tem de seguro. Todas as más ações estão incluídas nesta categoria.

A boa vontade é um dom de Deus, uma bênção, um bem como toda a criação. “Agostinho entendeu que até mesmo a fé é um dom de Deus, obra da sua graça imerecida” (FERREIRA, 2014, p. 86). Até mesmo a existência do mal no mundo mais perfeito em face das criaturas livres e racionais.

## **9 - A CRÍTICA À LIBERDADE “COMPATIBILISTA” DE AGOSTINHO**

Antes de posicionarmos algumas críticas à posição agostiniana, precisamos identificá-la nos estudos teológicos para facilitar a compreensão das posições contrárias.

Agostinho defende que a origem do mal moral é o mau uso da vontade livre. O ponto central desta questão remete a dois conceitos-chave: o de responsabilidade (FRAME, 2013, p. 106-118) e o de liberdade (FRAME, 2013, pp. 118-125).

Avaliando as diferentes teses explicativas para o Problema do Mal, John Frame defende que a resposta mais adequada viria da Bíblia, ainda que não devamos ignorar argumentos extra bíblicos, e faz duras crítica àqueles argumentos que, segundo ele, a Bíblia não diz.

Frame considerou também posições não bíblicas: “a defesa da não realidade do mal, que trataremos adiante por atingir em cheio a tese de Agostinho, a defesa da fraqueza divina, a defesa do melhor mundo possível, a defesa do livre-arbítrio, a defesa da construção do caráter, a defesa do ambiente estável, a defesa da causa indireta, a defesa da *ex Lex* e a defesa *ad hominem*”.

## **10 - A RESPONSABILIDADE**

Responsabilidade por sua vez remete a dois significados que podem ser extraídos dos ensinamentos bíblicos: o primeiro, relativo à prestação de contas a uma autoridade; o

segundo, o de arcar com as consequências de um ato. Utilizamos estes dois conceitos também no cotidiano. Quando atuamos, notadamente em funções subalternas, há sempre o dever de prestar contas, de responder, a uma autoridade superior; por seu turno, especialmente na esfera jurídica da reparação civil, quando causamos algum dano somos chamados a arcar com os custos de nossas ações danosas.

John M. Frame (FRAME, 2013, p. 106) faz a seguinte relação do homem com Deus: “Na Escritura, os seres humanos são claramente responsáveis no primeiro sentido, visto que devem prestar contas a Deus como o supremo avaliador da conduta humana. Portanto, nesse sentido, a responsabilidade humana é uma consequência da autoridade de Deus”.

Muitas vezes a referência de santidade é o próprio Deus, pois fomos criados à sua imagem. Devemos ser santos, porque Deus é santo. Para os escritores sagrados, segundo o mesmo autor, há duas coisas muito claras para eles que é “Deus controla tudo” e “Deus é autoridade suprema”. Não há qualquer posição nas Escrituras contrária a isto.

Por outro lado, também é verdadeiro que eles afirmam a completa responsabilidade humana a despeito da Soberania de Deus. Tanto a Soberania de Deus quanto a responsabilidade humana são afirmadas nas Escrituras sem que os escritores se sintam constrangidos com qualquer contradição. Para eles, não existe contradição, a exemplo da seguinte passagem de Provérbios, capítulo 16, versículos 4 e 5: “O SENHOR fez todas as cousas para determinados fins e até o perverso par ao dia da calamidade. Abominável é ao SENHOR todo arrogante de coração; é evidente que não ficará impune” (JFA, 1999, AT, p. 579).

Este é o primeiro aspecto da prestação de contas do homem em relação a Deus, mesmo sendo este Soberano, que controla tudo. Neste sentido, aponta Frame (FRAME, 2013, pp. 110-111), “sempre somos responsáveis e totalmente responsáveis”, nem mais, nem menos.

Quanto ao segundo aspecto, de arcarmos com as consequências de nossos atos, o preço que devemos pagar é gradativo à gravidade de nossos atos, ponderado pelo grau de envolvimento pessoal, pela capacidade, pela competência, pelos meios disponíveis, ou seja, deve-se apurar o grau da nossa culpa. “A responsabilidade nesse segundo sentido determina o grau de culpa que a pessoa tem como resultado de um ato mau, e determina

a natureza da pena (FRAME, 2013, p. 111). O nosso Direito espelha isso, assim como nas Escrituras.

Em suma, somos totalmente responsáveis diante de Deus, porque Deus é totalmente SENHOR de tudo, Soberano, Autoridade Suprema. Quanto ao custo que devemos arcar pelas nossas transgressões, seremos responsabilidades na medida da nossa culpa. A propósito, todos, indistintamente, prestarão contas diante de Deus, é o que nos ensina as Escrituras, mas alguns terão suas penas menores que outros, ou receberão galardão maiores do que outros, e muitos terão suas dívidas totalmente pagas pelo sangue do Cordeiro, e a pena que viria sobre eles recairá sobre o Cristo de Deus. Então podemos entender por que ninguém é desculpável diante de Deus, e também compreendemos o que Paulo nos diz em Romanos, capítulo 8, versículo 1, “...já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus” (JFA, 1999, NT, p. 167).

## **11 - A LIBERDADE**

O segundo importante conceito, que se relaciona diretamente com a tese de Agostinho, é o de “liberdade”. Mas qual espécie de liberdade é relevante para a concepção agostiniana? É a liberdade moral, ou seja, a capacidade de escolher o bem sem qualquer obstáculo. Com independência de condicionantes. Fazendo o que se quer.

Nas Escrituras, conforme vimos acima, Deus controla tudo. A isto chamamos de determinismo. E o determinismo é uma espécie de “causa eficiente” que prescreve nossas ações.

John Frame define a liberdade assim (FRAME, 2013, p.118):

*Liberdade* refere-se a várias espécies de habilidades (“liberdade para ou de”) e à falta de certas habilidades (“liberdade de”), que denominei “empecilhos”. Falamos acima sobre capacidades ou habilidades e possibilidades físicas, políticas, legais, econômicas e metafísicas (...) podemos também descrever essas capacidades como diferentes tipos de liberdade.

Ele (FRAME, 2013, p.118) cita as três que considera importantes para a discussão da responsabilidade humana: 1) liberdade moral: a liberdade para fazer o bem; 2) liberdade compatibilista: liberdade de fazer o que você quiser; e 3) libertarismo ou incompatibilismo: “poder de escolha contrária” ou “liberdade de indiferença” (WRIGHT, 1996, apud FRAME).

Ora, na concepção de “vontade livre” de Agostinho está a crença que Deus é Soberano, controla tudo, a tudo determina, mas o homem pode fazer escolhas livres, agindo de acordo com o seu caráter e desejos, por um lado livremente e, por outro lado, condicionado por uma causa eficiente alheia à sua vontade.

## 12 - A LIBERDADE COMPATIBILISTA

A posição é chamada de “Liberdade Compatibilista” porque “compatibiliza” a liberdade humana com o determinismo divino. Para esta concepção, a responsabilidade moral é condicionada pela liberdade. De certo modo, não absolutamente. É a vontade livre que reclama nossa responsabilidade. Em outras palavras, a responsabilidade moral decorre da vontade livre.

Os decretos de Deus são uma realidade causal distante, mas a “humanidade” (todo homem) pode escolher as suas ações como causa imediata em seu favor ou desfavor. De algum modo, as duas verdades estariam presentes nas Escrituras. Podemos dizer que esta é uma posição intermediária entre a libertarismo e o determinismo.

Frame (FRAME, 2010, p.122) denomina de “defesa da não realidade do mal” a tese de Agostinho. Coloca o argumento no mesmo patamar de religiões orientais, como o budismo, e seitas ocidentais, como a ciência cristã que afirmam ser o mal uma *ilusão*. A bem da verdade, Agostinho não entende o mal como ilusão, mas como um “não-ser”, como vimos acima. Diz que este posicionamento não é bíblico. Assim, Frame (FRAME, 2010, pp. 122-123) e categórico ao afirmar:

Nem a versão de Agostinho é mais bíblica. O que quer que digamos sobre a distribuição relativa do bem (isto é, do ser) ao longo do universo, a Escritura é clara em dizer que a distribuição está nas mãos de Deus. Deus é responsável por ausências e privações (se alguém desejar chamar assim) tal como é em relação aos seres bons do universo. Deus opera todas as coisas segundo o conselho de sua própria vontade (Ef 1.11), como Agostinho, mais tarde em sua vida, viria a reconhecer. Isso inclui pecados e males (Gn 50.20; Lc 22.22; At 2.23; 4.28; Rm 9.1-29). É verdadeiro que todas as coisas são boas, mas que o coração humano é mau, e, por causa disso, nós descrevemos muitos eventos no mundo como sendo maus, pois eles expressam a resposta de deus para o pecado (Gm 3.17-19. Não há consenso em criar uma categoria metafísica distinta (“não bem”, “privação”) para o mal. O problema é simplesmente que Deus é soberano sobre todos os eventos, não importando como alguém analise o mal de maneira metafísica, ele será parte do plano de Deus.

A crítica do argumento de Agostinho não é menosprezo pelo filósofo cristão. Comentando Jay E. Adams ele diz: “Afinal, se Agostinho não pôde resolvê-lo, quem é

Adams para pensar que pode?”, ao criticar Adams por querer achar uma resposta satisfatória para todo e qualquer problema.

Advogando a primazia das Escrituras quanto às respostas ao problema do mal, Frame (FRAME, 2010, p. 188) é categórico:

Bem, consideremos tais pensamentos, por um momento. Primeiro, deixe-me dispor do argumento de Agostinho. Conquanto eu aplauda Agostinho por suas formulações rigorosamente bíblicas em algumas áreas, não posso acompanhá-lo em outras. Por exemplo, ele acreditava que o batismo lavaria os pecados. Agostinho não é a resposta final – a Escritura é!

É, sem dúvida, uma crítica consistente uma vez que as Escrituras afirmam que tudo que há veio à existência por Deus, sendo Ele causa de todas as coisas. Por isso, esta posição de Frame se aproxima do determinismo, e escapa da armadilha de tratar o mal como um “não-ser”, ou como outros dizem, uma “ilusão”, que esbarra na impossibilidade lógica de um ‘não-ser’ causar algo.

### **13 - O LIBERTARISMO**

A posição oposta ao determinismo é o libertarismo (FRAME, 2013, p. 120). Trata-se do entendimento de que o livre arbítrio humano tem a capacidade de se sobrepor ao decreto de Deus.

O homem pode agir contrário à vontade de Deus no sentido de ir contra as suas determinações. Em outras palavras, a vontade é capaz de agir sem uma causa necessária, simplesmente pela sua vontade imediata, até mesmo contra o próprio caráter e desejos, como se independente do próprio homem. Às vezes esta posição é chamada de *incompatibilismo* (FRAME, 2013, p. 120), pois é incompatível com o determinismo.

Há muitas objeções a esta posição, mas ela está presente em toda a história da igreja cristã. Não trataremos agora das críticas desta posição, mas apenas queremos mostrar para conhecimento dos leitores e despertar as suas curiosidades.

Foi justamente uma posição libertária que atacava a doutrina católica do pecado original, a de Pelágio, que levou Agostinho a se debruçar com afinco na controvérsia pelagianas, apelando para a graça de Deus.

Agostinho, como diz Franklin Ferreira (FERREIRA, 2014, p.85), “se lembrou de como foi difícil sua conversão, em como orava: ‘Até quando, Senhor, até quando? Amanhã, sempre amanhã? Por que não acaba com minha imundície neste exato momento?’. Sua resposta foi abrangente”. Ele não era livre, mas escravo.

Irônico que os pelagianos tenham utilizado como argumento em favor do seu libertarismo a obra *O livre-arbítrio* de Agostinho. Em suas *Retractationes* (retratações), ele revisa algumas de suas posições que foram assumidas em seu pensamento e obras (AGOSTINHO, 1995, p. 17).

Em sua defesa, Agostinho explicou tratar-se de se alongar na liberdade para explicar que Deus não é responsável pelo mal, nem pelo pecado, mas que esta não suplanta a graça de Deus. Nas *Retratações*, afirma que fez menção, pelo menos umas quatro vezes, sobre a graça de Deus em *O livre-arbítrio*. A doutrina central na controvérsia pelagiana foi a da graça de Deus.

Podemos dizer que a posição de Alvin Plantinga (PLANTINGA, 2012, p. 44) é libertarista na medida em que ele faz a defesa do livre-arbítrio. Assim afirma para se distinguir do pensamento de Agostinho: “Um teodicista tenta nos dizer por que Deus permite o mal. Muito diferente de uma teodiceia do livre arbítrio é aquilo a que chamarei de *defesa do livre arbítrio*. Nesse caso, o que se visa não é dizer qual é a razão de Deus, mas no máximo qual *poderia talvez* ser a sua razão”.

Plantinga não é compatibilista como Agostinho, mas um libertarista. Ele apresenta as diferenças entre ambos (PLANTINGA, 2012, p. 44):

Poderíamos exprimir a diferença como se segue. O teodicista do livre-arbítrio e o defensor do livre arbítrio tentam ambos mostrar que: (1) [Deus é onisciente, onipotente e plenamente bom] é consistente com (2) [Deus cria um mundo com mal e tem uma boa razão para fazê-lo], e é claro que, se o for, então o conjunto A [(1) Deus é onipotente; (2) Deus é totalmente bom; e (3) O mal existe] é consistente.

O teodicista do livre-arbítrio tenta fazê-lo encontrando uma dada proposição *r* [exemplo: Deus é o bem supremo, logo não pode criar o mal] que em conjunção com (1) implique (2); afirma, além disso, que essa proposição [*r*] é verdadeira, e não apenas consistente com (1). Tenta nos dizer *qual é realmente* a razão de Deus para permitir o mal.

O defensor do livre arbítrio, por outro lado, apesar de também tentar encontrar uma proposição *r* que seja consistente com (1) e que em conjunção com ela implique (2), *não* afirma saber ou até acreditar que *r* é verdadeira. E nesse caso, é claro, tem todo o direito de fazê-lo. O seu objetivo é mostrar que (1) é consistente com (2), de modo

que tudo o que tem a fazer é encontrar um *r* que seja consistente com (1) e seja tal que (1) e *r* implique (2); se *r* é verdadeira ou não é outra questão.

Basta para a *defesa do livre-arbítrio* de Plantinga demonstrar a consistência do conjunto A [(1) Deus é onipotente; (2) Deus é totalmente bom; e (3) O mal existe]. Na defesa do livre arbítrio, não há necessidade de compatibilizar com o determinismo divino, com a Soberania de Deus, ou encontrar uma razão de Deus para permitir o mal, mas simplesmente demonstrar que não há contradição no conjunto A.

Considerando o mal específico, Plantinga (PLANTINGA, 2012, p. 44) não acredita que qualquer destas posições, a dele ou a de Agostinho, dão “qualquer pista” para a razão de Deus. Neste aspecto em particular, não é uma posição otimista, como se vê. Nem no aspecto da defesa da fé, uma *função apologética*, nem no que denomina *função pastoral*, que seria empregar estes argumentos para o consolo do que sofre, a conclusão é de que “nenhuma delas responde” satisfatoriamente aos que sofrem com mal no mundo (PLANTINGA, 2012, p. 45):

Quando é confrontado com o mal em sua própria vida ou quando subitamente se dá conta com mais clareza da extensão e magnitude do mal, um crente em Deus pode passar por uma crise de fé. Pode sentir-se tentado a seguir o conselho dos “amigos” de Jó; pode sentir-se tentado a “amaldiçoar Deus e morrer”. Nem uma defesa do livre arbítrio nem uma teodiceia do livre-arbítrio foram concebidas para ser de grande ajuda ou servir de consolo a quem passa por tal tempestade na alma (ainda que num caso específico, é claro, uma ou outra possam revelar-se úteis).

Heber Campos Júnior (CAMPOS JÚNIOR, 2012, pp. 141-149), em sua obra *Triunfo da Fé*, um estudo em Habacuque, na qual lida com o problema do mal, identifica dificuldade de duas ordens: o problema intelectual e o problema emocional. O primeiro, diz respeito à presumida contradição lógica de crer em Deus em face do sofrimento. O segundo, é o de como confiar em um Deus que permite tanto sofrimento. Estes argumentos são empregados pelos “incrédulos”, segundo aquele autor.

Quanto à posição de Plantinga, de William Lane Craig e de Michael Peterson, Heber Campos Júnior (CAMPOS JÚNIOR, 2012, p. 157) apresenta suas discordâncias nos seguintes termos:

Primeiramente, embora os adeptos dessa defesa queiram isentar Deus de qualquer culpa do mal, eles acabam omitindo o elemento de causalidade do mal em Deus que ele não esconde em sua Palavra. A doutrina do *concursum*, brevemente exposta em um

dos capítulos desse livro, não fecha os olhos para o fato de Deus determinar nossas livres escolhas. Antes ela sustenta que o mal acaba sendo a ocasião de Deus manifestar a glória de seus atributos: amor, misericórdia, graça, santidade, justiça e poder (cf. Rm 9.22-24).

John Frame afirma, na nota 26 do capítulo 8, de *A doutrina de Deus*, que “muitos filósofos cristãos acreditam que o livre-arbítrio é essencial para solucionar adequadamente o problema do mal. A argumentação de Alvin Plantinga tem sido especialmente influente quanto a isso” (FRAME, 2013, p. 578).

Frame (FRAME, 2010, p. 126) afirma, na obra *Apologética para a Glória de Deus*, que: “A Escritura jamais usa a defesa do ‘livre-arbítrio’ em qualquer passagem em que o problema do mal é trazido à discussão. Você não encontrará isso no livro de Jó, no Salmo 37 ou no Salmo 73. De fato, todas essas passagens pressupõem uma forte visão da soberania divina”.

Outra abordagem comentada por Heber Campos Júnior (CAMPOS JÚNIOR, 2012, p. 156) é a chamada *teodiceia da feitura da alma* de John Hick, pela qual o homem foi criado para se desenvolver em um processo contínuo e que o mal, apesar de ter retardado esse desenvolvimento com a queda, acaba contribuindo para as virtudes humanas. É como se o pecado fosse um mal necessário ao desenvolvimento do homem. Heber (CAMPOS JÚNIOR, 2012, p. 156) aponta diversos problemas com esse ensino: o pecado de Adão não é visto nas Escrituras assim; o sofrimento de muitos é ignorado uma vez que há sofrimentos terríveis no mundo levando à indagação da necessidade disso para o desenvolvimento humano; que o aperfeiçoamento vem pela obediência e não pelo sofrimento; desconsidera que a criatura é boa, e não imatura e carente, senão perfeita na sua criação, transmutando-se com a queda.

## 14 - O DETERMINISMO

Por seu turno, Vincent Cheung, presidente do *Reformation Ministries International* (Ministério Reformado Internacional), sustenta em um artigo intitulado “O Autor do Pecado” a seguinte posição determinista (CHEUNG, p.1):

Apologética é fácil, mas ela é frequentemente dificultada por tradições anti-bíblicas e suposições irracionais.

Quando cristãos reformados são questionados sobre se Deus é o “autor do pecado”, eles são muito rápidos em dizer, “Não, Deus não é o autor do pecado”, e então eles se torcem, se viram e se contorcem no chão, tentando dar ao homem algum poder de “auto-determinação” (e.g. Hodge, Dabney, Shedd, etc.), algum tipo de liberdade que torne o homem culpado (mesmo quando não há nenhuma relação estabelecida entre liberdade e culpabilidade), e, todavia, ainda deixar Deus com soberania *total*.

Por outro lado, quando alguns alegam que minha visão da soberania divina faz de Deus o autor do pecado, minha primeira reação tende a ser, “E daí?”. Cristãos que discordam de mim cantarolam estupidamente, “Mas ele faz de Deus o autor do pecado, ele faz de Deus o autor do pecado...”. Contudo, uma descrição não se eleva a um argumento ou objeção, e eu nunca me deparei com uma explicação nem sequer meio-decente do *que há de errado* em Deus ser o autor do pecado em nenhuma obra teológica ou filosófica, escrita por qualquer um, de qualquer perspectiva. *Seja Deus o autor do pecado ou não*, não há nenhum problema bíblico ou racional em Ele ser o autor do pecado.

As posições deterministas mais radicais tentam excluir a responsabilidade do homem. Consideram os decretos eternos e imutáveis de Deus a causa eficiente primária de todas as coisas, independente da liberdade humana, com base no fato de Deus ser quem Ele é. Isso não contradiz as Escrituras e não faz de Deus um pecador, mesmo que Deus fosse o autor do pecado. Para estas, resta à posição compatibilista de Agostinho somente três saídas, todas insuficientes: o paradoxo, o mistério e a antinomia.

Agostinho ficou conhecido como defensor da liberdade do homem e da soberania divina, conforme as Escrituras, pois é certo que ela afirma as duas coisas, embora tenhamos enorme dificuldade de explicar a soberania de Deus *versus* a (ou *concursum* com a) responsabilidade do homem. Mesmo difícil de compreender, é assim que o texto sagrado nos revela.

## **15 - AGOSTINHO E O MANIQUEÍSMO**

Podemos perguntar: qual é a tônica da refutação maniqueísta de Agostinho? E a resposta é que o primeiro e mais fundamental nível de consideração da natureza do Bem é o ontológico e não o ético. O bem criado possui dupla constituição, a sua existência real e a sua natureza. É a natureza que determina o bem existente como espécie.

O que os maniqueus pretendiam era afirmar que haviam dois domínios, ou duas naturezas, a do bem, que chamavam Deus e outra do mal, em oposição ontológica. Isso seria um “delírio” para Agostinho, porque o que os maniqueus chamavam de Supremo Mal, incluindo aí os corpos, eram dotados de muitos bens como a vida, o poder, a saúde,

a memória, a inteligência, a temperança, a força, a riqueza, a sensibilidade, a luz, a harmonia, a medida, o número, a paz, o modo, a espécie e a ordem. E naquilo que chamavam Supremo Bem colocavam muitos males como a morte, a doença, o esquecimento, a loucura, a desordem, a impotência, a indigência, a estultícia, a cegueira, a dor, a injustiça, a guerra, o desregramento, a disformidade e a perversidade. Isso não fazia sentido. Especialmente, na pessoa de Cristo que, sendo Deus, o Supremo Bem, sujeitou-se a dores, sofrimento e morte.

Para Agostinho só havia uma dimensão do ser, além do Criador que é o Bem Supremo, as coisas criadas que são bens inferiores. Só havia um domínio, uma natureza para o bem. O mal seria o afastamento do bem, ou a escolha de um bem menor, inferior.

Antes de livrar Deus da acusação de praticar o mal, Agostinho estava defendendo a própria natureza de Deus. Os maniqueístas diziam que a natureza de Deus estava misturada com todas as coisas, não pela potência divina, mas desgraçada, oprimida, manchada, sem obrigação de governar e reger todas as coisas, havendo de ser separada, liberta e purificada pelo curso do Sol, da Lua, pelas faculdades da Luz e pelos seus Eleitos.

O exemplo de Adão empregado por Agostinho é elucidativo. Os maniqueístas defendiam que “Adão, o primeiro homem, foi criado por alguns dos príncipes da raça das Trevas para que a luz ficasse retida e não escapasse deles” (AGOSTINHO, 1992, p. 91). O conteúdo dessa concepção adâmica é atribuída a Manis, que escrevera uma Epístola denominada *Fundamento*. Agostinho explica que Adão fora criado bom, como afirmou Paulo em 1Tm 4.4, e que não por acaso a proibição normativa atribuída a ele foi não comer “da árvore do discernimento do bem e do mal”, semelhantemente boa. Não significa que Deus havia plantado uma árvore má no Éden, mas que Ele próprio era melhor do que a árvore que havia proibido tocar. O intuito de Deus era mostrar que a alma não deveria estar submetida a si própria, mas ao seu Criador, subjugando-se a Deus e guardando, pela obediência, a ordem da sua salvação. O outro caminho seria corromper-se pela desobediência, caso escolhesse o bem menor. Por isso chamou de “árvore do discernimento” (ou conhecimento) para que o homem pudesse distinguir o “bem da obediência” do “mal da desobediência” (AGOSTINHO, 1992, p. 71).

Então, Agostinho conclui que “o pecado não é, como disse, o apetite de uma natureza má, mas o afastamento em relação a uma melhor. Por isso é o próprio ato que é mau e não a natureza que utiliza mal aquele que peca”. (AGOSTINHO, 1992, p. 73). É justamente o ato que é mau, conduzido pela liberdade de escolha. O livre-arbítrio, será a causa do mal.

Resta-nos, após considerar os aspectos metafísico-ontológico e moral, apreciar o mal físico, que é um retorno à ordem chamada pelo próprio Deus, como expressão de sua justiça. Diz-nos Agostinho (AGOSTINHO, 1992, p. 73):

Assim, se todas as naturezas conservarem o modo, a espécie e a ordem próprias, o mal não existirá. Mas se alguém quiser usar mal estes bens não triunfará sobre a vontade de Deus, quem também sabe ordenar os injustos com justiça.

Desta maneira, se pela iniquidade da sua vontade eles usarem mal aqueles bens, Deus, pela justiça do seu poder, usa bem os males que eles fizeram, ordenando retamente com penas quem perversamente tem no pecado a sua ordem.

As Escrituras respaldam em muitos aspectos a posição agostiniana revelando um Deus completamente Bom, Todo-poderoso, Misericordioso, Justo, Perfeito em Si, Onipresente e Onisciente. Por sua vez, mostra o homem responsável por sua própria queda, escravo do pecado, fazendo escolhas que desagradam a Deus e incapaz de libertar-se a si mesmo. Ao longo e ao cabo da existência dependerá o homem completamente do seu Criador para restaurar a sua natureza, antes corrompida, em uma nova natureza, puramente por obra e graça desse mesmo Deus.

## **16 – CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Apesar de, ao longo do artigo, mostrarmos diversas matizes do chamado “problema do mal”, na conclusão destacamos aquilo que se pode deduzir, direta ou indiretamente, de Agostinho, embora não exaustivamente. Chegamos às seguintes conclusões lógicas:

1. Deus é eterno e bom;
2. O cosmos passou a existir e é um bem inferior (criaturas efêmeras e boas);
3. Tudo o que Deus criou é um bem (“e viu que tudo era bom”);
4. O bem é um ser e é por si e de si mesmo (Deus eterno criador);

5. O mal não é um ser, não existe em si, mas é deficiência e privação do bem (argumento de Plotino);
6. O mal não foi criado;
7. Tudo o que Deus criou é um bem;
8. A existência do bem pressupõe a existência do mal, sua negação;
9. Se Deus é bom, as criaturas foram boas, logo o bem era conhecido desde o início;
10. O mal moral somente poderia ser conhecido se houvesse liberdade na vontade do homem;
11. Deus é totalmente livre;
12. As criaturas morais de Deus eram livres também para conhecerem o mal que não conheciam;
13. Deus, infinitamente bom e justo, “não pode” praticar o mal;
14. Deus sempre conheceu o mal, não por que praticara o mal, mas por conta da ausência de bem por ele conhecida;
15. As criaturas de Deus, anjos e homens, só puderam conhecer (praticar) o mal porque eram livres para escolherem não praticar o bem (causa eficiente);
16. Praticar o bem para as criaturas livres era natural e significava buscar o Bem Supremo;
17. Praticar o mal para as criaturas era buscar os bens inferiores (criaturas)
18. A vontade livre é um bem em si de grande valor e não um mal.

A respeito do problema do mal, encontramos, tanto na obra *O Livre-arbítrio* quanto em *A Natureza do Bem*, uma argumentação lógica e bíblica, bem fundamentada filosófica e teologicamente, promovida por quem conheceu os argumentos dos seus adversários de polêmica, razão de sua resistência às mais duras provas a que foi submetida nos últimos quinze séculos.

Sugerimos o melhor caminho que é a leitura direta nos textos agostinianos. Nenhum artigo, comentário ou livro de autoria diversa substituirá, em qualidade e profundidade, a do próprio Agostinho. Ele foi um pensador de linguagem acessível, argumento denso e obras de referência para as principais doutrinas cristãs.

## REFERÊNCIAS

A Bíblia Sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2 ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. NT.

AGOSTINHO. **A Natureza do Bem**. Introdução, tradução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Vol 1. Mediaevalia Textos e Estudos. Fund. Eng. Antônio de Almeida: Porto, 1992.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997. Coleção Patrística.

\_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção Patrística.

BARACAT Júnior, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino** – Introdução, tradução e notas. Campinas, SP: [s.n.], 2006.

BEEKE, Joel R. & FERGUSON, Sinclair B.. **Harmonia das Confissões de Fé Reformadas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CAIRNS, Earle Edwin. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. tradução Israel Belo de Azevedo, Valdemar Kroker. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CAMPOS JÚNIOR, Heber Carlos. **Triunfo da fé: lidando com o problema do mal – um estudo em Habacuque**. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1012.

CHEUNG, Vincent. **O Autor do Pecado**. Monergismo, [http://www.monergismo.com/textos/problema\\_do\\_mal/cheung\\_autor\\_pecado.htm](http://www.monergismo.com/textos/problema_do_mal/cheung_autor_pecado.htm), p. 1-6, 25 jun. 2019.

FERREIRA, Franklin. **Servos de Deus: espiritualidade e teologia na história da igreja**. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2014.

FRAME, John. **A doutrina de Deus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

\_\_\_\_\_. **Apologética para a glória de Deus – Uma introdução**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo – A era dos mártires até a era dos sonhos frustrados**. Vol 1. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.

HOUAISS, A. (2009). **Dicionário Eletrônico: Versão Monousuário 3.0**. Brasil: Editora Objetiva LTDA.

PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

PLATÃO. **A República**. Bauru, SP: EDIPRO, 1994. Série Clássicos.

\_\_\_\_\_. **Fedão.** Tradução: Carlos Alberto Nunes. p. 7. Homepage: <http://br.egroups.com/group/acropolis/> em 24 de junho de 2019.



## UM OLHAR TEOLÓGICO SOBRE A POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS

### A Theological Look at the Poetics of Augusto dos Anjos

Rafael Omar Nachabe\*



\* Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri (FBC), Pós-graduando em Teologia Bíblica pela mesma instituição) e-mail: rafaelomarx@hotmail.com

#### RESUMO:

Uma premissa básica desse artigo é a de que no literário, frequentemente, é exposto um discurso teológico; seja de afirmação ou de negação em relação à divindade. Pretende-se explorar de maneira introdutória a poética do escritor brasileiro Augusto dos Anjos (1884-1914) utilizando-se do horizonte interpretativo teológico. Essa pesquisa atém-se à interpretação temática da poética anjiana partindo do campo interdisciplinar Teologia e Literatura. Por meio de uma antropologia literária, busca-se o discurso do sagrado traduzido em simbólico. Indica-se uma polifonia do sagrado na estética do poeta, lançando-se, assim, luz sobre as interpretações já postas pela fortuna crítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia; Literatura; Poética; Anjiana.

#### ABSTRACT:

A basic premise of this article is that in the literary, often, a theological discourse is exposed; whether of affirmation or of negation in relation to the divinity. It is intended to explore in an introductory way the poetics of the Brazilian writer Augusto dos Anjos (1884-1914) using the theological interpretive horizon. This research is concerned with the thematic interpretation of anjian poetics from the interdisciplinary field of Theology and Literature. Through a literary anthropology, the discourse of the sacred translated into symbolic is sought. A polyphony of the sacred is indicated in the aesthetics of the poet, throwing up so light on the interpretations already put by the critical fortune.

**KEYWORDS:** Theology; Literature; Poetics; Anjian.

## 1 - INTRODUÇÃO

O objetivo do presente estudo é analisar a poética de Augusto dos anjos por lentes teológicas. Para isso, discute-se de maneira geral como tal interdisciplinaridade (Teologia e Literatura) pode ser aplicada, bem como, algumas maneiras de ser abordada. Restringe-se a analisar parte da obra do poeta paraibano de maneira temática apontando caminhos para futuros estudos. Em relação a outras áreas de Pesquisa, a abordagem do recorte Teologia e Literatura no Brasil, é recente. Seu escopo de pesquisas ainda não atingiu seu primeiro centenário. Isso pode ser percebido na própria indefinição quanto à nomenclatura da escola (Teologia e Literatura ou Teopoética?). As indefinições, de igual modo, atingem suas bases conceituais e ferramentas hermenêuticas.

Portanto, há um grande campo para contribuições futuras. Cantarela (2014, p.2) fez uma pesquisa acerca da produção de material pela Teopoética, termo usado por ele em sentido genérico. Estima que no Brasil este tipo de pesquisa está em voga por volta de trinta a quarenta anos. Ele demonstra, através de seu artigo, que os pesquisadores abrangiam as áreas da Teologia, de Letras, bem como Ciências da Religião. Grandes nomes da literatura nacional ainda não foram abordados em pesquisas dessa área. Há uma lacuna na análise da poética de Augusto dos Anjos, quanto à abordagem da religiosidade contida em suas poesias. Tal fato é rastreado pelo autor ao quantificar os autores analisados por essa área de pesquisa. Até 2014, Augusto dos Anjos não figurava em nenhum desses estudos.

## 2 – TEOLOGIA E LITERATURA

O escopo dessa pesquisa dá-se, especialmente, pelo estudo da literatura a partir da teologia. Essa área tem sido denominada Teopoética, Teologia e Literatura, Correlação, Perspectiva Mística, entre outras nomenclaturas (MANZATTO, 2016, p. 2). Seu título pode, por vezes, especificar os pressupostos e a metodologia do pesquisador, por isso, é preferível trabalhar com o termo *Teologia e Literatura*, por parecer a nomenclatura mais

livre de pressupostos. Claramente: “[...] há uma afinidade constitutiva entre teologia e literatura.” (BINGEMER, 2015, p. 16). Entretanto, os pontos de contato alistados pela autora menosprezam as reivindicações da teologia de ser revelação do próprio Deus através das Escrituras. A inspiração, como admite-se, não é da mesma natureza na teologia e na literatura.

Algumas abordagens podem ser adotadas pelo pesquisador dentro desse escopo teórico. Manzato (2016, p. 15), por exemplo, cita dois caminhos pelos quais os estudos literários em relação à teologia podem prosseguir: “[...] aquele de ler a Escritura com as ferramentas de análise literária e aquele de tirar de textos literários elementos para a confissão de fé”. Outra proposta de leitura teológica dos textos literários traria uma: “[...] hermenêutica transtexto-discursiva, que permite a análise religiosa da presença de textos sagrados no seio de textos literários [...]” (SILVA, 2015, p. 6) Não apenas textos, mas pode-se pesquisar discursos religiosos na literatura, uma vez que o homem sempre está acolhendo ou rejeitando a religiosidade.

Dentro desse escopo, além da textualidade, busca-se discursos religiosos na literatura. Barcellos (2008, p. 293) destaca dois passos que podem ser nessa área de conhecimento: “O primeiro é aquele que se detém ante a presença de temas religiosos e também teológicos na literatura [...]”, e, “[...] o estudo de uma obra literária que se limita a buscar na teologia algum conceito que sirva de instrumento hermenêutico na leitura da obra em questão”. Ao analisar a poética de uma obra escrita sem propósitos sacros, o presente estudo atém-se ao primeiro passo supracitado: analisar os temas religiosos na poética anjiana<sup>1</sup>.

A antropologia é o ponto onde a teologia e as literaturas se tocam, já que é o homem que faz literatura, e se expressa por meio de palavras; e, é ali que a teologia passa a fazer sentido para ele. Ao tratar de sua posição, Manzato (2016, p. 12) diz: “Uma e outro preocupam-se em compreender e afirmar o sentido da vida humana, que eu chamei de antropologia, e é nisso que se tocam”. Tendo como objeto de interesse o homem,

---

<sup>1</sup> Adjetivo que caracteriza a obra do poeta brasileiro Augusto dos Anjos.

Teologia e Literatura convergem. Sendo o homem um ser religioso, toda literatura, na medida em que é feita por um homem e fala de um homem, fala sobre Deus. Na livre destruição e reconstrução de sua realidade, o autor, projeta o conjunto de sentidos que lhe importam, ou, a falta deles.

Pode-se falar de uma antropologia literária, lidando com as imagens evocadas pelos textos, sendo essas provenientes da imaginação de um ser humano, e sobre seres humanos. Logo, esse “homem imaginário”, seria aquele reconstruído a partir das imagens poetizadas pelo autor em sua obra. Ali, ele fala de si mesmo, e dos que o circundam. Ali se expressa sua humanidade e a humanidade alheia: “As imagens literárias que surgem no texto, não nos irão dando uma verdade histórica do homem, mas uma verdade simbólica [...] o homem simbólico, configurado pelo esforço constante e universal dos artistas de todos os tempos.” (BLANCH, 1992, p. 12).

Busca-se tais simbolismos por meio de mecanismos linguísticos. A intertextualidade popularizou-se como uma abordagem ao texto que alonga os horizontes interpretativos. É mais que literatura comparada, pois, além de paralelos literários, a Literatura (por toda sua dimensão interdiscursiva e interdisciplinar) mantém uma relação intrínseca com diferentes instâncias da cultura humana. Ao invés de intertexto, Moisés prefere falar de interdiscurso: “A lógica do discurso monológico é a lógica formal e aristotélica, enquanto a do discurso dialógico é a lógica correlacional.” (1978, p. 23), complementa: “Cada obra surge como uma nova voz (ou um novo conjunto de vozes) que fará soar diferentemente as vozes anteriores, arrancando-lhe novas entonações.” (MOISÉS, 1978, p. 25).

O interdiscurso é caracterizado por ser um processo em que uma formação discursiva incorpora constantemente elementos pré-construídos, que são produzidos fora dela e, a partir dessa incorporação, ele é redefinido e redirecionado, suscitando igualmente o chamamento de seus próprios elementos para constituir sua repetição. Porém, nesse processo, muitas vezes, ocorre o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos.

O interdiscurso é aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Entendido como o que chamamos memória discursiva: saber discursivo que possibilita todo dizer retornando sob a forma do pré-construído, do já-dito que se encontra na base do dizível, apoiando cada tomada da palavra. Então o já-dito em contexto e momento diferentes, em certo sentido, causa influência naquilo que se diz no agora. Assim, tanto o intertexto quanto o interdiscurso movem relações de sentido. (MOISÉS, 1978, p. 24).

A teoria da polifonia enunciativa aplicada ao romance por Bakhtin e ampliada por Ducrot defende que em cada discurso há: “[...] pelo menos dois enunciados, E1 e E2, que representam, encenam perspectivas, ângulos, pontos de vista diferentes a um dos quais o locutor (L) adere.” (KOCH, 2012, p. 46). Seguindo Leyla Perrone Moisés (1978, p. 22): “As personagens dos romances começam a representar diferentes ‘vozes’ não unificadas por uma verdade englobante, de ordem ideológica [...] ou de ordem psicológica [...]”. A ordem ideológica é aquele conceito que o autor quer defender dentre as vozes conflitantes. A ordem psicológica é a explicitação de sua própria teoria pessoal, por vezes de modo não explícito envolve, aqui, o aspecto emotivo; e por vezes, sustenta a própria contradição de vozes na psicologia do autor.

Esse conceito de polifonia extrapola a intertextualidade. Pois, nem sempre o autor se remeterá a outros textos a fim encenar as vozes de seu texto. Entretanto, a polifonia<sup>2</sup> pode ser pesquisada numa poética através da intertextualidade interna, analisando temas recorrentes na poética e como o autor lida com esses; seria, desse modo, uma intratextualidade.

As vozes religiosas entoadas na poética anjiana deverão ser investigadas, partindo-se da busca do discurso sagrado no texto, bem como, buscando-se a voz que incomoda, por meio do questionamento e da subversão dos símbolos religiosos. A busca pelo sentido e resposta às perguntas fundamentais da vida é: “[...] a motivação primária em sua vida, e não uma ‘racionalização secundária’ de impulsos instintivos [...] esse

---

<sup>2</sup> Explanando a teoria de Ducrot, Koch (2007) elenca os seguintes índices de polifonia: A negação, a pressuposição de verdades, operadores argumentativos (p. ex.: “Pelo contrário”), futuro do pretérito servindo como metáfora temporal, adversativas, conclusivas, aspás (itálico). (p. 80-83).

sentido assume uma importância que satisfará sua própria vontade de sentido.” (FRANKL, 2015, p. 124-125).

Variados, igualmente, são os meios empreendidos nessa busca; os caminhos de transcendentalidade trilhados pelo homem podem ser vários: “A experiência existencial pode ser física, social, moral, metafísica ou religiosa. A religiosidade em si está intimamente relacionada com a experiência, no caso, com o sagrado.” (SILVA, 2014, p. 36) Logo, ao ser abordar um conto, poema, pode-se indagar ao texto onde o autor está procurando as respostas para as perguntas fundamentais da vida. E quais são as possíveis respostas às quais ele consegue chegar.

Frankl (2015, p. 126) fala de frustração existencial, que pode ser proveniente de várias distorções internas quanto ao modo de ser, ou uma frustração na busca do sentido. Na maioria das vezes, a busca pelo sentido será descrita em termos negativos: angústia, ansiedade, perguntas sem resposta. O homem que está diante dessa frustração rapidamente encontra substitutos para o sentido: “Existem ainda diversas máscaras e disfarces sob os quais transparece o vazio existencial. Às vezes, a vontade de sentido frustrada é vicariamente compensada por uma vontade de poder [...] vontade de prazer.” (FRANKL, 2015, p. 132).

O que pode causar um distúrbio na busca do homem pelo sentido é o sofrimento, mas não somente esse, a morte também. Tais frustrações de perspectivas ilusórias, quando assimiladas, podem ajudar o indivíduo contemporâneo a entrar verdadeiramente em contato com a realidade, tal qual o cego que aprende que no meio da rua há um poste. (VILLAS-BOAS, 2017, p. 14) O ser humano toma consciência de sua condição e que lhe obriga a mudar o seu olhar sobre a realidade de si e de seu entorno.

Em seguida, necessitamos definir poética. Há uma apreensão geral e uma específica para esse conceito. A poética visa esclarecer suas características gerais, a sua literalidade, criando conceitos que possam ser generalizados para o entendimento da construção de outras obras. Além disso, a poética também pode indicar um ato poético em si, como uma ressignificação semântica de determinados elementos, normalmente

ligados à palavra e seu significado dentro de um contexto, mas passível de ser aplicável também a qualquer outro objeto ou entendimento em que se possa ressignificar um valor já atribuído, dando novos sentidos. A poética se forma justamente na flexibilização da realidade no exercício da flexibilização da linguagem. As palavras ainda não apenas criam e conferem a realidade, mas também podem ser utilizadas como defesa de uma realidade.

No E-Dicionário de Termos Literários em que encontramos a definição que nos guia como modo de entender certa literatura poética, define: “[...] determinado entendimento de poesia [...] característico de certo autor, época ou gênero literário, depreensível das obras por meio de análise, donde expressões como ‘poética de Gonçalves Dias’[...]” (CEIA, 2017). Por conseguinte, tal definição pode ater-se apenas à interpretação que se dá a um autor. Mas, a ampliação dela serve melhor ao nosso estudo: “A palavra designa poemas em que um poeta expõe, em tom de manifesto, seu modo específico de conceber e praticar a poesia, podendo tais poemas receber títulos variados ou a denominação explícita de ‘poética’”. (CEIA, 2017).

Podemos encontrar parte do autor em sua obra: “Um homem tem o ímpeto de se tornar artista porque ele necessita encontrar a si mesmo. Todo escritor tenta encontrar a si mesmo através de suas personagens em todos os seus escritos” (SIMENON apud LITERATURA, 2010, p. 5). Uma outra ferramenta interpretativa elencada para nosso propósito aqui é mencionada por Ferreira Gullar, especificamente, atento à obra do poeta paraibano: “[...] distingo dois tipos de poemas: aqueles em que o poeta expõe uma ideia determinada, um conceito, e aqueles em que indaga, poemas que são como processo dialético de indagação, expressão de perplexidade do poeta.” (1995, p. 55). De outra maneira, pode-se dizer que há poema em que ele expõe seu fazer poético, e noutros, tenta entender a vida. Nalguns afirma, noutros indaga. Portanto, estudar a poética de Augusto dos Anjos, tanto envolve o aspecto formal com o qual ele lidou com as palavras a fim de expressar o seu pensamento, como rastrear suas concepções de vida e de Deus nos seus poemas.

### 3 – ANÁLISE TEOLÓGICA

Nesse último momento traremos os conceitos e possibilidades anteriormente abordadas para o caso concreto da poética de Augusto dos Anjos. Sua obra é curta, e relativamente fácil de ser lida e pesquisada. Augusto dos Anjos se apresentou como o poeta ideal para ser aplicada tal possibilidade. Sua obra é efêmera, como a sua vida, não pelo impacto, mas por sua duração, ofereceu-se como uma chama ideal de observação.

Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos (1884-1914), nasceu e cresceu no município Cruz do Espírito Santo, Paraíba<sup>3</sup>. No contexto sertanejo, sua família era proprietária de dois engenhos de cana-de-açúcar, cognominados: Coité e Pau d'Arco. Com a queda do preço da cana e da aguardente, os dois engenhos seriam posteriormente vendidos. (GULLAR, 1995, p. 32) Entra na Faculdade de Direito em 1907. Casou-se com Ester Fialho com quem teve dois filhos, o terceiro nasceu morto (fato esse aludido em uma de suas poesias). E, ainda em Recife assume o cargo de professor no Liceu Paraibano. De lá, transfere-se para o Rio de Janeiro por questões de saúde. Ainda mais debilitado, falece em Minas Gerais (1914) onde havia assumido o cargo de diretor de um grupo escolar. Quando no Rio de Janeiro, em 1912, compilou suas poesias e publicou com financiamento de seu irmão Odilon o livro *Eu*, numa tiragem de 1000 exemplares. (BUENO, 2012, p 4) Em 1920 (pós-mortis) seu amigo Orris Soares une outras poesias ao “*Eu*”, ficando: “*Eu, e outras poesias*”.

Conhecido como “poeta da morte”, ou, “poeta da putrefação”, apresenta-se na literatura brasileira como um dos seus escritores mais originais. Isso representado em seu modo de enxergar o mundo, de encarar medos profundos, descartando o cinismo, e tomando até o fim “o cálice da sua dúvida”. O de seus principais estudiosos, Alexei Bueno, propõe a linha tradicional de abordagem interpretativa à poética anjiana, definindo Augusto dos Anjos como: “Materialista, acreditando racionalmente em um evolucionismo panteísta onde só a generalidade das formas progredia e sobrevivia, o poeta era obrigado a conscientemente se tomar por um efêmero [...]” (BUENO, 2012, p. 17).

<sup>3</sup> “Ele era extremamente precoce, e aos 17 anos já conhecia seis idiomas.” (MARGUTTI, 2013, p. 37).

Foi uma singularíssima *persona* no cenário da literatura brasileira: “Augusto dos Anjos (1884-1914) foi também um marginal, não pela conduta, mas pela singularidade do seu único livro, *Eu* (1912). São poemas, na maioria sonetos, quase únicos na literatura brasileira.” (CANDIDO, 1999, p. 60). Não há consenso quanto a sua escola literária, pois Augusto dos Anjos é: “[...] o poeta pré-modernista ao qual não se consegue atribuir, até hoje, um lugar historicamente correto, entre o fim da poesia simbolista no Brasil e os primeiros sinais de uma poesia moderna que só nascerá em 1922 [...]” (GULLAR, 1995, p. 11).

A título de exemplificação, a apostila de literatura da UTFP defende: “No Pré-modernismo, o gênero predominante foi a prosa. No que diz respeito à poesia, observa-se a permanência dos estilos anteriores, exceção feita a um poeta: Augusto dos Anjos. Seu único livro – *Eu* - mostra uma poesia pessimista [...]” (LITERATURA, 2010, p. 175). Entretanto, Mariani defende outro ponto de vista: “No Parnasianismo encontramos o poeta Augusto dos Anjos, torturado pelos problemas que tinha em vida e pela morte de um dos filhos, desabafando com Deus. Apesar da vida difícil que o poeta teve [...] não abdica de Deus em seu coração.” (MARIANI, 2012, n.p.) Gullar admite um meio-termo entre parnasianismo e simbolismo na sua classificação literária: “Do parnasianismo, Augusto herdou, sobretudo, o verso conciso, o ritmo tenso e a tendência ao prosaico e ao filosofante; do simbolismo, além do gosto por palavras-símbolo com maiúscula, o recurso da aliteração [...]” (GULLAR, 1995, p. 22).

A obra poética de Augusto dos Anjos pode ser dividida em três fases: a primeira de 1901 a 1905; a segunda, de 1905 a 1910; e a terceira, de 1910 a 1914. (GULLAR, 1995, p. 51). A abordagem interpretativa não pode descartar a aproximação biográfica. O entendimento do autor e de suas experiências de vida pode ajudar num entendimento melhor do que ele escreveu. Faremos isso sem, entretanto, cair no que Oliveira chama de biografismo com o qual sua obra é frequentemente abordada: “é tão exacerbado que chegou a criar um verdadeiro mito, suposta chave de interpretação da sua poesia: a tuberculose [...] da qual ele, de fato, jamais sofreu.” (OLIVEIRA, 2008, p. 12)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> “De acordo com o atestado de óbito, assinado pelo Dr. Custódio Junqueira [...] o poeta foi acometido por uma pneumonia fatal.” (FRANCO, 2000, p. 33).

Em Recife, Augusto dos Anjos entra em contato com várias correntes de teorias científicas: “Lendo Spencer convenceu-se de que a ciência é incapaz de penetrar as essências das coisas – o incognoscível –, a realidade absoluta que seria a fonte de todo o conhecimento humano.” (GULLAR, 1995, p. 18) Esse contato com novas correntes filosóficas e com novo vocabulário influenciou profundamente sua poética: “A utilização de um vocabulário repleto de termos científicos e técnicos é responsável por uma poesia estranha, inédita em nossa literatura, que certamente chocou o público acostumado à elegância parnasiana.” (LITERATURA, 2010, p. 175).

Ele utiliza de vocabulário cientificista sem ser pedante combinando o peso das palavras com o peso do assunto que ele está tratando: “[...] a disputar o poético à podridão dos cemitérios e à vulgaridade dos prostíbulos, a mesclar a beleza ao asco e, como uma espécie de defesa, a armar-se de um vocabulário ‘científico, prestigioso [...]’” (GULLAR, 1995, p. 36). Unem-se, portanto, influência de uma atmosfera cientificista e filosoficamente pendida ao evolucionismo, com as influências poéticas de Baudelaire (França) e Antero de Quental (Portugal) em sua escrita.

A imagem que mantemos no nosso imaginário de Augusto dos Anjos é a do poeta pessimista, o amante da morte e da putrefação. Muitas vezes é retratado andando entre os sepulcros e com um urubu a tiracolo. Alguns críticos têm abordado sua poética em termos de um materialista decepcionado. Alguém que olha para o mundo fechado e não encontra respostas para suas indagações. Assim, ele apela para uma linguagem mística em sua perplexidade. Margutti expõe que, mesmo que essa seja a interpretação acertada, ainda, o estudo por parte da Teologia e Literatura é viável, pois há uma presença divina em Augusto dos Anjos, mesmo que essa seja expressa em falta. (2013, p. 26). Além disso, não há somente uma ateologia nessa poética: “Augusto dos Anjos era de fato um pensador profundamente religioso. Iremos defender a ideia de que ele não era um místico sem Deus, mas sim um místico com Deus.” (MARGUTTI, 2013, p. 26). Nessa análise do arcabouço emocional e filosófico de Augusto dos Anjos segue-se duas opiniões conflitantes nos estudos da literatura brasileira: a poética anjiana como cética e deprimida,

---

ou, a poética anjiana como fruto do conflito interior no escritor de seu ceticismo e seu misticismo. Tais opiniões serão representadas por Bueno (2012), e Verucci (2012). A apropriação de interpretações conflitantes não é antitética, pois entende-se o homem como ser complexo e com manifestações culturais complexas. Portanto, o poeta Augusto dos Anjos pode comportar pessimismo e otimismo, dúvida e crença. Tal dialética impede o reducionismo do autor e instiga uma abordagem mais completa do poeta paraibano.

Sua principal obra traria esse aspecto uniformemente pessimista porque “A maioria dos poemas otimistas foi excluída por Augusto dos Anjos durante a seleção para a edição do Eu.” (ALMEIDA, 2013, p. 3) Almeida Verucci enxerga que essa seleção não foi feita por desgosto posterior com seus próprios poemas, entretanto, referia-se a motivos mais práticos. Primeiramente, a limitação da impressão, como exposto, sua obra foi financiada por seu irmão e com uma tiragem bem limitada. Outro motivo pode ter sido a intenção de lançar uma concepção nova de poesia, incluir poemas otimistas destoaria do restante da obra. (2013, p. 3).

O autor, em seu estudo, destaca três temas esquecidos nas leituras de Augusto dos Anjos: amor, Deus, e, esperança<sup>5</sup>. Aponta que Augusto nunca abandonou o círculo da igreja católica, entretanto, rezava e chegou a praticar espiritismo em sua casa no Pau d’arco, sendo proibido posteriormente por sua esposa. (ALMEIDA, 2013, p. 7). Sua religiosidade sempre aparecia pungente na sua vida, sendo pluriforme: “Ainda há traços sob o prisma cristão católico, budista, materialista e até sob a vertente do espiritismo [...] o conhecimento de doutrinas diferentes é justificável por haver na biblioteca particular de seu pai livros sobre várias religiões [...]” (ALMEIDA, 2013, p. 8). Era bem ativo na comunidade católica: “Augusto dos Anjos quem puxava a ladainha em latim, cantando com entusiasmo.” (MARGUTTI, 2013, p. 40). E, até no leito de morte ele solicitou ao padre uma última confissão.

Um aspecto primordial em Augusto dos Anjos é o desamparo do homem diante dum universo que envelhece e morre: “Sua temática gira quase sempre em torno da

---

<sup>5</sup> “Caio de joelhos, trêmulo...Ofereço / Preces a Deus, de amor e de respeito.” (ANJOS, 2012, p. 106).

fugacidade da vida, de sua nulidade, e do sofrimento que essa última pode causar ao homem.” (CANDEIAS, s.d., p. 1) Em seu aviso ao mundo, a formulação poética de tais dores era necessária: “A poesia de Augusto dos Anjos é fruto da descoberta dolorosa do mundo real, do encontro com uma realidade que a literatura, a filosofia e a religião já não podiam ocultar.” (GULLAR, 1995, p. 29).

Agora há a análise de alguns poemas selecionados de sua obra. Deve-se diferenciar entre poesia e poema. Poesia, como foi exposto anteriormente engloba vários gêneros literários; o poema, entretanto, é uma materialização específica da poesia. Pois, pode haver poesia em prosa ou outras manifestações, e, do verso se pode escrever outra coisa que não poesia. (CANDIDO, s. d., p. 14).

Mais especificamente, ater-se-á a forma soneto. Um instrumento dito italiano, apto pela sua estrutura a exprimir uma dialética; isto é, no caso, uma forma ordenada e progressiva de argumentação. Este soneto obedece ao modelo clássico. Composto em decassílabos, obedece ao esquema de rimas ABBA, ABBA, CDC, DCD. Isto permite a divisão do tema e a constituição de uma rica unidade sonora, na qual a familiaridade dos sons e a passagem dum sistema de rimas a outro ajuda ao mesmo tempo o envolvimento da sensibilidade e a clareza da exposição poética (proposição, conclusões). (CANDIDO, s. d., 2014).

Percebe-se a beleza indiscutível e a profundidade de conceitos que quase imperam sobre o segundo terceto dos sonetos do poeta paraibano, um de seus biógrafos sinalizou que por vezes ele iniciava seus sonetos a partir daí, construindo tudo sobre essa ideia inicial. D. Milano destaca que: “[...] o soneto é uma forma arquetetural (sic). Todo ele repousa sobre a base. Pode-se dizer que quem escreve um soneto tem sempre o último verso em mira.” (LEÃO, 1941, p. 266).

Em seu poema mais conhecido, percebe-se como nele o autor expõe vividamente sua imperante ideia poética:

Vês! Ninguém assistiu ao formidável  
Enterro de tua última quimera.  
Somente a Ingratidão - esta pantera -  
Foi tua companheira inseparável!

Acostuma-te à lama que te espera!  
O Homem, que, nesta terra miserável,  
Mora, entre feras, sente inevitável  
Necessidade de também ser fera.

Toma um fósforo. Acende teu cigarro!  
O beijo, amigo, é a véspera do escarro,  
A mão que afaga é a mesma que apedreja.

Se a alguém causa inda pena a tua chaga,  
Apedreja essa mão vil que te afaga,  
Escarra nessa boca que te beija! (ANJOS, 2012, p. 104)

Ao analisar o poema, Candeias (s.d.) identifica um tema próximo à figura de Hobbes, em sua filosofia do contrato social: “[...] as figuras utilizadas por Augusto dos Anjos são muito semelhantes às do filósofo do contrato social: pantera e fera – lobo pode ser considerado como uma fera.” (p. 3) Esse poema constrange o leitor com a inescapabilidade de que as coisas aconteçam assim. Todas as coisas fogem ao ser humano, menos o que lhe é pior: a ingratidão. Diante de um mundo de ingratidão o homem conforma-se a ser ingrato como resposta.

O mesmo autor propõe uma interpretação dupla: “[...] as figuras do escarro e do apedrejamento, antecedidas pelo beijo e o afago, podem ser tanto interpretadas como a ingratidão [...] como a volubilidade, se o carinho e a agressão forem entendidos como modos de ser de uma mesma pessoa.” (CANDEIAS, s.d., p. 3) A rápida deterioração das coisas comparadas à imortalidade da ingratidão constroem o poeta: “A existência seja ela ‘espiritual’ ou material, é comparada ao rápido acender e apagar do fósforo [...] encontram-se, aqui, novamente a concepção de ausência de sentido da vida e a comparação entre o ser humano e a matéria.” (CANDEIAS, s.d., p. 4)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Interessante observar que há outro poema onde ele retoma a ideia do fósforo como símbolo de transitoriedade, cujo nome é: Mistérios de um fósforo: “O enterro de minha última neurona/Desfila...E eis-me outro fósforo a riscar/E esse acidente químico vulgar/Extraordinariamente me impressiona.” (ANJOS, 2012, p. 128). O fósforo une o uso de elementos químicos como parte de sua poética, bem como, expressa a rapidez da chama que apaga. O acidente químico do fósforo riscado é vulgar, talvez, de maneira similar ao elemento fósforo presente na constituição do corpo humano, que após a flama fugaz da vida, será putrefato na cova.

Em suas poesias, Augusto dos Anjos convive com a dúvida, mas em nenhum momento declara um ateísmo extremo. Alguns interpretam que ele deseja redenção por meio da experiência estética (GULLAR, 1995). Como vemos em *Eu*, seu teísmo e entendimento sobre pontos da teologia são frequentemente expressos: “Seria a mão de Deus?! Mas Deus enfim/É bom, é justo, e sendo justo, Deus, /Deus não havia de magoarme assim!” (ANJOS, 2012, p. 97). De maneira poética, Augusto dos Anjos expressa sua teodiceia pessoal.

No poema abordado, o eu lírico depara-se com a realidade do outro, do comportamento apropriado num mundo de feras. Surge a temática da “quimera” que reaparece em muitos dos seus poemas. A quimera é a representação de seus idealismos, seus sonhos são a quimera. Isso é revelado em um de seus poemas: “Quem me dera viver entre quimeras.” (ANJOS, 1910, s.p.) A decepção do poeta é pressuposta, o enterro de sua última quimera é uma realidade. Entretanto, o poeta não está de luto apenas, ele é: “Como um coveiro a sepultar quimeras.” (ANJOS, 1910, s. p.).

O que segue são imperativos execráveis. Talvez sua reação à rejeição e a relacionamentos complicados o levou à conclusão da ingratidão universal. Um dos tópicos percebidos na poética anjiana é o grotesco. Essa categoria literária tem sido alinhada com o período do Romantismo, e, sendo enquadrada como subproduto do cômico ou como algo ligado ao fantástico. Vários elementos podem ser constituintes do grotesco, como: “o hibridismo entre contrários, as metamorfoses abruptas, a loucura, o universo onírico, o absurdo, o riso entremesclado pelo terror, a intervenção do sobrenatural no cotidiano, e demais recursos que visam expressar a obra de arte por meio da surpresa com o fim de provocar, especialmente, o estranhamento.” (SANTOS, 2009, s. p.). Essa estética do grotesco é instrumento de estranhamento.

Retomando a ideia do coveiro de sua própria quimera, o soneto “Vandalismo” corrobora com essa ideia. Apesar da dor do luto, e da decomposição que resta, degradação de todas as relações, o vândalo é o próprio eu-lírico:

Meu coração tem catedrais imensas  
Templos de priscas e longínquas datas  
Onde um nume de amor, em seneratas  
Canta a aleluia virginal das crenças.

Na ogiva fúlgida e nas colunatas  
Vertem lustrais irradiações intensas  
Cintilações de lâmpadas suspensas  
E as ametistas e os florões e as pratas.

Como os velhos Templários medievais  
Entrei um dia nessas catedrais  
E nesses templos claros e risonhos...

E erguendo os gládios e brandindo as hastas  
No desespero dos iconoclastas  
Quebrei a imagem dos meus próprios sonhos! (ANJOS, 2012, p. 104).

A metáfora da catedral impera nesse soneto. A alma do poeta é retratada como uma grande catedral. O tema religioso é óbvio; não são referências dessacralizadas. Essa é bela, antiga, é berço das primevas crenças. A ideia das crenças virginais aparece ambígua: seriam antigas em relação a história ou a ele mesmo? O segundo caso parece ser favorecido pelo simples fato de que o abrigo dessas catedrais são o seu próprio coração. A imagística é intensa nesse soneto: “[...] a poesia anjina apresenta um talento ímpar de criar metáforas e atmosferas de grande expressividade. Eis um aspecto ao qual também se pode fazer aproximações entre a sua obra e a estética expressionista.” (NETO, 2000, p. 16).

Faz, então, referência às ações dos cavaleiros templários, que em cruzadas trilharam um caminho avesso à igreja. Pode-se encontrar esse tema recorrente em Augusto dos Anjos, pois ele crê em Deus, mas não na igreja. O padre que é salvo para ele, é o padre que desobedeceu: amou uma moça. A expressão: Cristo dos altares, como correlata à tradição católica, foi usada por ele de forma “profana” ao desejar uma mulher como o “Cristo sagrado dos altares.”<sup>7</sup>. Como um desviante, ele é iconoclasta. Mas não frio e calculista, é um iconoclasta desesperado. Esse desespero provém de seu conflito, mas o certo é que ele quebra: destrói a imagem dos seus próprios sonhos, sua quimera pessoal.

---

<sup>7</sup> In: *ideal*.

“O poeta do hediondo” é o resumo de sua tarefa poética, e, informativo sobre como ele se sentia acerca de si mesmo:

Sofro aceleradíssimas pancadas  
No coração. Ataca-me a existência  
A mortificadora coalescência  
Das desgraças humanas congregadas!

Em alucinatórias cavalgadas,  
Eu sinto, então, sondando-me a consciência  
A ultrainquisitorial clarividência  
De todas as neuronas acordadas!

Quanto me dói no cérebro esta sonsa!  
Ah! Certamente, eu sou a mais hedionda  
Generalização do Desconforto

Eu sou aquele que ficou sozinho  
Cantando sobre os ossos do caminho  
A poesia de tudo quanto é morto! (ANJOS, 2012, p. 145).

Há um ritmo agonizante do processo mental anjiano que é expresso em termos sonoros numa beleza de alto porte. A musicalidade dos poemas de Augusto dos Anjos é notável. Essa aparece em termos de: “[...] dissonância é acentuada quando aos termos científicos juntam-se palavras ou expressões de cunho coloquial.” (NETO, 2000, p. 26). A questão da dissonância remete à música moderna e seu serialismo e dodecafonismo. Privilegia-se a harmonia em detrimento da melodia. A primazia da melodia é derrubada. Isso não quer dizer total confusão: ainda há harmonia em meio a vozes dissonantes.

Pancadas, ataques, galopadas; um cérebro que não permite ao escritor nenhum tempo de paz. O que o ataca é a miséria humana. É filosofar, é pensar na condição do ser humano. Mas não somente o outro o atinge, é sua consciência que o acusa. Ele já a retratou como um morcego sedento de sangue que o vem visitar a noite, de cuja presença é impossível se ausentar. Durante um bom tempo o morcego teve um significado negativo por sua relação com a noite (escuridão) e com o sangue, já que muitos deles são hematófagos, além de terem uma aparência estranha. Sua solitária missão<sup>8</sup>, como arauto

<sup>8</sup> “Sistematizo, soluçando, o Inferno / E trago em mim, num sincronismo eterno, / A fórmula de todos os destinos!” (ANJOS, 2012, p. 147).

da morte, como o proclamador da brevidade de vida é cantar, é demonstrar em sua lira que o caminho de ossos logo ganhará novos ossos: os seus.

Uma figura pueril é recorrente em seus poemas: a tamarindo. Uma árvore que povoa suas memórias de menino na Paraíba. Demonstra saudade daqueles tempos: “Rola no mundo um canto de saudade! / Tamarindo de minha mocidade, [...]” (ANJOS, 2012). Essa lembrança se torna sua companheira nos tempos difíceis: Vamos, meu desgraçado tamarindo, / Por esta grande noite abandonada...” (ANJOS, 2012) A questão ressaltada aqui é o refúgio que o protege e que o magoa, visto não poder ser revisitado, em suas próprias palavras: “À sombra dum verdoengo tamarindo/ Que representa a minha infância morta!” (ANJOS, 2012)

Outra voz emerge de poética de Augusto dos Anjos, segue um poema nessa linha reverente em relação a Deus:

Sabes que é Deus? Esse infinito e santo  
Ser que preside e rege os outros seres,  
Que os encantos e a força dos poderes  
Reúne tudo em si, num só encanto?

Esse mistério eterno e sacrossanto,  
Essa sublime adoração do crente,  
Esse manto de amor doce e clemente  
Que lava as dores e que enxuga o pranto?

Ah! Se queres saber a sua grandeza  
Estende o teu olhar à Natureza,  
Fita a cúp'la do Céu santa e infinita!

Deus é o Templo do Bem. Na altura imensa,  
O amor é a hóstia que bendiz a crença,  
Ama, pois, crê em Deus e... sê bendita!  
(ANJOS apud ALMEIDA, 2013, p. 120).

Claramente o poeta coloca-se como alguém que pressupõe a existência do Deus Cristão, e não somente isso, ele é o seu arauto. A hóstia traz elementos católicos à escrita. Exorta o leitor a crer nesse Deus. O amor é comunhão, é crer que Ele existe. Deus é revelado como bom, belo e soberano. Entretanto, Ele permanece misterioso para o poeta, mas um mistério que leva a adoração.

O eu-lírico exorta à crença, essa visa a beatitude. Amar, crer, e ser bem-aventurado são passos lógicos. Será que o eu-lírico estava indicando um caminho pelo qual ele não ousava caminhar? Ele pergunta quem é Deus, e ele mesmo responde, pois sabe a resposta. Sabe onde encontrá-lo: na natureza.

Essa peculiar visão do mundo e essa prospecção dos abismos da existência humana encontram no materialismo, no monismo e no evolucionismo os conceitos apropriados para a expressão da angústia e do desconforto existenciais. Assim, o pessimismo e uma visão materialista e perplexa da vida manifestam-se como impressões recorrentes nos tons sombrios e lúgubres em sua poesia. A morte assume-se como termo final da existência e dissolve toda expectativa de conforto lenitivo em qualquer eventual esfera de vida espiritual. O abismo existencial da vida meramente material espelha-se na decomposição física dos corpos em putrefação. Porém, existem outras vozes na sua lírica. A polifonia pode ser reduzida a duas: o místico e o cético. Não se pode reduzir Augusto dos Anjos a algo menor do que essas duas vozes.

A dualidade que massacrava Augusto dos Anjos é demonstrada no poema Vítima do dualismo:

Ser miserável dentre os miseráveis  
Carrego em minhas células sombrias  
Antagonismos irreconciliáveis  
E as opostas idiossincrasias

Muito mais cedo do que imagináveis  
Eis-vos, minha alma, enfim dada às bravias  
Cóleras dos dualismos implacáveis  
E à gula negra das antinomias!

Psiquê biforme, o Céu eu Inferno absorvo  
Criação a um tempo escura e cor-de-rosa  
Feita dos mais variáveis elementos

Ceva-se em minha carne, como um corvo  
A simultaneidade ultramonstruosa  
De todos os contrastes famulentos!  
(ANJOS, 2012, p. 152)

Antagonismos, opostos, dualismos, antinomias, simultaneidade, contrastes: essa é a alma do eu-lírico. Enxerga-se miserável por carregar num corpo só o tanto de duas almas. As opostas idiosincrasias, aquilo que é mais próprio, disputam dentro dele. As antinomias são retratadas como tendo um paladar cruel: o consomem. O escuro e o cor-de-rosa, provavelmente remetem-se às cores do céu ao entardecer (rosa) e no meio da noite (escuro). A proximidade da beleza da tardezinha e a solidão da alta-noite refletem a proximidade da ambivalência interna do poeta.

Esse auto-olhar, muitas vezes piedoso e miserável, em sua carne; revela o eu-lírico. Ele não está satisfeito com a situação, ou seria apenas recurso retórico para estetizar sua obra? Sentia-se mesmo miserável? Sua vida não parece negar seu dualismo, mantinha-se a distância segura da igreja, e à distância segura de seus próprios sofrimentos.

Outro soneto seu expressa com maior clareza esse ponto:

Desci um dia ao tenebroso abismo,  
Onde a dúvida ergueu altar profano;  
Cansado de lutar no mundo insano,  
Fraco que sou, volvi ao ceticismo.

Da Igreja - a Grande Mãe - o exorcismo  
Terrível me feriu, e então sereno,  
De joelhos aos pés do Nazareno  
Baixo rezei, em fundo misticismo:

- Oh! Deus, eu creio em ti, mas me perdoa!  
Se esta dúvida cruel qual me magoa  
Me torna ínfimo, desgraçado réu.

Ah, entre o medo que o meu Ser aterra,  
Não sei se viva p'ra morrer na terra,  
Não sei se morra p'ra viver no Céu!  
(ANJOS apud MARGUTTI, 2013, p. 47).

Aqui vê-se a dualidade de maneira extrema. A dúvida que é considerada falta diante do deus que é duvidado. Diante da vida, ele duvida, mas ainda há um resquício de crença. A dúvida o divide, no abismo de sua alma, ao invés de sacrossantas catedrais ergueu-se um altar profano: a dúvida. A luta, o desferir dos golpes da realidade é usado como motivo para o ceder ao ceticismo. “Ataca-me a existência”; o confrontar-se com a vida real quebra a crença.

Diante disso, segue o exorcismo da igreja mãe: católica. Mais uma vez aparece a cisão com a igreja formal, a igreja o fere, e ele busca abrigo em oração aos pés de Jesus. Seu dualismo o leva a uma decisão, mas ele não sabe decidir! Aqui parece haver intertextualidade com as palavras do evangelho de que “aquele que perde a vida a ganha” (Jo. 12:25). Ele não sabe qual é o seu valor ainda, morrer para viver ou viver para morrer? A dúvida é seu pecado, a decisão não chega; uma das vozes tem que morrer para que a outra vida, mas isso não acontece em sua poética.

Em um de seus poemas denominado “soneto”, percebe-se o dualismo anjiano expresso em termos *post mortem*: “E o mar chamou-a para o fundo abismo! /E o céu chamou-a para o Misticismo. /Nesse momento a Lua vinha calma/” (ANJOS, 2012). Como já pontuado, a letra maiúscula, própria do simbolismo, expressa o transcendental na poesia. O abismo espera o corpo inerte, a carcaça que há de ser consumida pelos vermes tanto amados pelo poeta. Um chamado é emitido, uma atração irresistível para o corpo, e uma igual para a alma. Nesses dois andares encontram-se materializados na forma de esperança o dualismo fônico do poeta.

A unidade ansiada pelo poeta paraibano reflete que posição teológica? Algo semelhante às religiões orientais onde os particulares convergem no todo. Numa cosmovisão cristã, a humanidade também perfaz um todo, identificada em seu patriarca primordial: Adão. Também há no Cristianismo uma união do crente com a humanidade em termos de empatia e amor. Como descrevemos acima, a tendência de Augusto dos Anjos recai sobre um tipo de budismo. Mesmo assim, a visão anjiana não se alinha totalmente à cosmovisão oriental, pois, essa nega o sofrimento diante da realidade do todo. Deve-se lembrar, que não é somente religiosa sua visão, mas também entremeada pela ideia das mônadas de Spencer e Haeckel, bem como o evolucionismo. Diante dessas informações, a cosmovisão que emerge dos poemas especialmente de “Eu” é uma espera pela dissolução no todo que não nega o sofrimento dessa expectativa. Nesse contexto, o verme é Deus, pois faz, inerte, a nossa transposição. É o Evangelho da podridão. As boas novas que ele traz são a libertação dessa terrível condição, que mesmo que terrível é nossa maneira de passar além para algum Misticismo.

#### 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se a riqueza da poética anjiana. Também, como o uso da intertextualidade/intratextualidade abrem-se inúmeros caminhos de abordagem nessa poética. Os discursos de anseio são audíveis em Augusto dos Anjos, suas vozes conflitantes, que por vezes entram em dissonância, são harmonizadas num belo arranjo pelo poeta paraibano. Pela intertextualidade pode-se em vez de individualizar o determinante biográfico, coletivizar a obra ao conectá-la ao horizonte do mundo textual compartilhado do autor com os seus leitores. Uma atmosfera de referências que o autor intencionalmente ou não insere em sua obra, e que é captada por seus leitores.

Aplicar tais conceitos à obra poética é de suma importância, pois, o poeta é um ser que carrega consigo uma subjetividade que cria uma realidade extremamente plurissignificante, na qual expressa suas emoções e sentimentos. Com isso, o poema se torna uma espécie de entidade que transmite cultura e que gera uma aprendizagem significativa. Ao ler um poema, o leitor tem a possibilidade de adentrar em um mundo diversificado e ir além de uma análise puramente estrutural. É preciso sentir a poesia, antes mesmo de tentar fazer qualquer interpretação primária. A leitura poética não deve ser concebida de maneira despretensiosa, pelo contrário, é essencial que exista uma ambição em querer aprender e entender as ramificações e pluralidades da literatura.

Augusto dos Anjos e sua poética, ao serem abordados por essa ótica, demonstram toda a riqueza do poeta. Oferece-se, assim, outro olhar sob sua poética. Sua sinceridade, seu desejo de compreender, mesmo crendo, ele defrontava-se com o espanto do mundo, mas isso não causava a ele uma admiração infantil, mas a dor da realidade constantemente lhe assolava.

Nessa perspectiva, a opção pelo materialismo em detrimento do espiritualismo, o soneto rigoroso pela metrificação, o pensamento profundamente pessimista, o distanciamento entre sujeito e seu objeto revelam-se como características parnasianas nessa obra poética; por outro lado, decorre da estética simbolista a opção pelo vocabulário raro e erudito, pela imagem hermética, pelas reticências e exclamações, pelo profundo

mal-estar e certas associações de ideias. Destarte, a obra de Augusto dos Anjos é avessa a classificações estanques quanto a estilos e correntes literárias.

Assim, a poesia de Augusto dos Anjos é pré-modernista no sentido próprio do prefixo “pré”, ou seja, essa poesia antecipa características que serão marcantes no Modernismo. Em Augusto, ademais, a palavra espregueia as mais nebulosas áreas da linguagem para expressar um profundo desencanto diante dos abismos insondáveis da existência humana.

O trabalho se propôs a lançar um olhar sobre Augusto dos Anjos. Como um olhar entre tantos, se torna uma provocação ao próprio autor e outrem para seguir por essa trilha. Procurar refinar os conceitos de Teologia e Literatura, bem como investigar com maior largueza a poética anjiana. A intertextualidade e a pesquisa por discurso religioso em poética não-religiosa é um campo vasto e pronto para visitaçãõ.

## REFERÊNCIAS

ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ANJOS, Augusto dos. **Poesia imatura**. Livro digital (Epub), 1910.

ALMEIDA, Verucci Domingos de. O otimismo na poesia de Augusto dos Anjos. **Miguilim – Revista eletrônica do Netili**, Crato, v. 2, n. 2, p. 111-129, ago. 2013.

BARCELLOS, José Carlos. Literatura y Teología. **Revista Teología**. Buenos Aires, Tomo XLV, n. 96, p. 289-306, ago. 2008.

BINGEMER, Maria Clara. **Teologia e Literatura: afinidades e segredos compartilhados**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.

BLANCH, Antonio Xiró. **El Hombre Imaginario: Uma antropologia literária**. Madrid: PPC, 1992.

BUENO, Alexei (org. e introdução). In: ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012

CANDEIAS, Daniel Levy. **Uma leitura semiótica de “versos íntimos”, de Augusto dos Anjos**. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, s.d.)

CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira**: resumo para principiantes. São Paulo: Humanitas, 1999.

CANTARELA, Antônio Geraldo. **A pesquisa em teopoética no Brasil**: pesquisadores e produção bibliográfica. Horizonte. Minas Gerais, v 12, n 36, p 1228-1251, out./dez. 2014.

CEIA, Carlos: s.v. "Poética". E-Dicionário de Termos Literários (EDTL), coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.edtl.com.pt>>, consultado em 23/11/2016.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de Sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2015.

GULLAR, Ferreira. **Toda a poesia**: com um estudo crítico de Ferreira Gullar. São Paulo: Paz e Terra, 1955.

KOCH, Ingedore G. Villaça. **Intertextualidade**: diálogos possíveis. São Paulo: Cortez, 2012.

LITERATURA Brasileira. **Apostila de Literatura Brasileira** oferecida pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Paraná, 2010

MANZZATO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. **Interações – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, p. 8-18, jan./jun. 2016.

MARGUTTI, Paulo. in: FILHO, Carlos (org.) **Aragem do Sagrado**: Deus na Literatura contemporânea. São Paulo: Loyola, 2013.

MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Angela (orgs.) **Teologia e arte** (livro eletrônico): Expressões de Transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2012. 1 Mb; ePUB

MOISÉS, Leyla Perrone. **Texto, Crítica, Escritura**. São Paulo: Ática, 1978

NETO, Henrique Duarte. A poesia dissonante de Augusto dos Anjos. **Anuário de Literatura 8**, 2000, p. 157-180

OLIVEIRA, Rafael Soares de. **O poeta do hediondo**: Feísmo e Cristianismo em Augusto dos Anjos. 2008. 101 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SANTOS, FRS. **Lira dissonante**: considerações sobre aspectos do grotesco na poesia de Bernardo Guimarães e Cruz e Sousa[online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SILVA, Cácio. **Fenomenologia da religião**: compreendendo as ideias religiosas a partir de suas manifestações. São Paulo: Vida Nova, 2014.

VILLAS-BOAS, **Teologia em diálogo com a literatura**: origem e tarefa poética da teologia. São Paulo: Paulus, 2017.



## EPISTEMOLOGIA DO ÉDEN: ENSAIO HIPOTÉTICO SOBRE AS LIMITAÇÕES DE UM SER PERFEITO

### Epistemology of Eden: Hypothetical Test on the Limitations of a Perfect Being

José da Cruz Lopes Marques\*

E  
N  
S  
A  
I  
O



\* Bacharel e mestre em Teologia; graduado, mestre e doutorando em Filosofia. Professor colaborador do Seminário Batista do Cariri e da Faculdade Batista do Cariri na graduação nas áreas de Filosofia e Teologia Contemporânea e nas especializações de Teologia Bíblica e Apologética Cristã. É professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal do Ceará. Pastor batista desde 2002. E-mail: [markvani18@yahoo.com.br](mailto:markvani18@yahoo.com.br)

#### RESUMO:

O presente ensaio tem por objetivo analisar em que sentido podem ser pensadas as limitações cognitivas de um ser perfeito. Partindo da condição temporal do homem e considerando o tempo como categoria determinante da finitude, serão analisadas a tríplice dialética de estar no tempo: memória/esquecimento, percepção/não-percepção e certeza/dúvida, bem como o modo como esta dialética persiste na eternidade. Toda a análise terá como referência o conceito de perfeito como uma adequação entre essência e ação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Finitude; Dialética; Conhecimento; Perfeição; Eternidade.

#### ABSTRACT:

The present essay aims to analyze in what sense the cognitive limitations of a perfect being can be thought. Starting from the temporal condition of man and considering time as a determinant category of finitude, the threefold dialectic of being in time will be analyzed: memory / forgetfulness, perception / non-perception and certainty / doubt, as well as the way this dialectic persists in eternity. The whole analysis will have as reference the concept of perfect as a match between essence and action.

**KEYWORDS:** Finitude: Dialectic: Knowledge: Perfection:

## 1 – NOTA DE ADVERTÊNCIA

*O filósofo é o amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos (...). Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam (DELEUZE; GATTARI, **O que é a filosofia?**).*

Toda advertência parece indicar que o objeto sobre o qual se adverte deve ser visto com receio, com reservas. Mesmo assim, creio ser apropriado introduzir este ensaio com três advertências. Primeiramente, devo enfatizar que a designação ensaio não é fortuita ou despreziosa. O texto é, de fato um ensaio e, como tal, prioriza a reflexão teológico-filosófica, a criação, a imaginação, a intuição poética. Tal característica, no entanto, não significa que o texto seja carente de rigor conceitual e metodológico ou pretenda perder-se em especulações vazias ou na superficialidade dos lugares-comuns. Quero apenas esclarecer que este ensaio não é o resultado de uma pesquisa fundamentada em um amplo e atualizado referencial teórico. No entanto, ele é fruto de uma reflexão pessoal do autor que busca analisar filosoficamente um determinado tópico teológico, a saber: em que sentido podem ser pensadas as limitações cognitivas de um ser humano perfeito. Evidentemente, a tarefa reflexivo-criativa requer maior liberdade para que o pensamento execute a tarefa que lhe é mais nobre: a criação de conceitos. Eis a razão porque não escreverei um artigo, mas um ensaio.

Reconhecemos que as perfeições de Adão em seu estado pré-queda já têm sido objeto de amplo e frutífero debate filosófico ao longo da história. A título de exemplo, vale lembrar a célebre conclusão de David Hume sobre a impossibilidade de Adão saber que se afogaria simplesmente por verificar a fluidez da água, a análise kierkegaardiana da liberdade de Adão como condição para a angústia e para Queda, ou mesmo a especulação sobre a prodigiosa capacidade cognitiva do homem paradisíaco efetuadas por Agostinho, Pascal e, mais recentemente, por C. S. Lewis. Nosso ensaio versará sobre um tópico menos frequentado pelos filósofos, mas não menos apropriado para uma reflexão dessa natureza.

Em segundo lugar, devo advertir que esse trabalho, embora pretenda debruçar-se sobre um objeto bíblico-teológico, não tem como foco primário elaborar uma exegese minuciosa de passagens relacionadas ao problema. Obviamente, algum esforço hermenêutico será importante neste empreendimento, mas somente como um instrumento para melhor conduzir a reflexão sobre o assunto. O ensaio não perderá, por isso, o seu viés teológico-filosófico. Será teológico porque procurará refletir e comunicar um dado da fé; será também filosófico, posto que procurará realizar tal tarefa valendo-se, na medida do possível, de categorias lógico-dedutivas. Por prescindir do labor exegético, o ensaio não revela qualquer atitude depreciativa em relação ao texto bíblico e à tradição teológica. Neste ponto, acho que posso fazer minhas as palavras de Descartes o qual, ao anunciar os fundamentos do seu método científico no *Discurso do método*, estabelece como uma das máximas orientadoras de sua reflexão, obedecer e respeitar os princípios da religião na qual fora instruído.

Ademais, este ensaio, embora se utilize de categorias cristãs, não tem *a priori*, uma finalidade apologética de cunho confessional. Assim, as categorias como Pecado, Eternidade, Fé, Perfeição Edênica, serão tomadas como hipóteses filosóficas e não como conceitos exclusivamente teológicos. É óbvio que não se pode esvaziar tais conceitos de seu viés teológicos, mas, neste caso, a teologia será a base para a reflexão filosófica, como já o fizeram Agostinho, Anselmo, Pascal, Kierkegaard, Unamuno, Ricoeur e tantos outros.

Por fim, essa reflexão não se baseia em nenhuma perspectiva científica e nem pretende propor nenhuma teoria sobre o assunto. Neste sentido, sua finalidade é muito mais instigar a reflexão do que apresentar um conhecimento pronto e acabado. Por conseguinte, não ousarei teorizar; ensaiarei porque o ensaio tem em sua gênese a liberdade da criação literária e a potência latente da reflexão filosófica; ensaiarei porque o ensaio é capaz de perceber a primazia da pergunta diante da pretensão da resposta; ensaiarei porque o ensaio demonstra a profundidades e a beleza das preliminares; porque o ensaio é, enfim, a placenta vital que nutre o conceito, conceito que é a mais sublime expressão do pensamento, pensamento que não se cristalizou nos lugares comuns, que não sucumbiu diante da escravidão do secundário, sempre aberto à sua potência criativa.

## 2 – PODE O PERFEITO TER LIMITAÇÕES?

*E contemplei as outras coisas que estão abaixo de ti, e vi que nem existem absolutamente, e nem absolutamente deixam de existir. Certamente existem, porque procedem de ti; mas não existem, pois, não são o que tu és, porque só existe verdadeiramente o que permanece imutável (AGOSTINHO, Confissões).*

Aparentemente, as noções de perfeição e limitação são autocontraditórias, visto que, a definição de um objeto verdadeiramente perfeito parece indicar um ser não suscetível de limitações, de determinações ou contingências. Por outro lado, um ser dotado de limitações já seria, de certo modo, imperfeito. De fato, do ponto de vista de um objeto infinito, não há dúvida que a limitação é considerada uma imperfeição. Esta mesma limitação, por outro lado, é considerada uma propriedade essencial quando o objeto em questão é finito. Essa distinção será fundamental para aquilo que procuraremos investigar neste ensaio: a possibilidade de se pensar as limitações de um ser perfeito. Partiremos do pressuposto que limite e perfeição são condições conciliáveis em determinado ser. Para esta reflexão, tomaremos como objeto Adão em seu estado anterior à Queda, um ser tanto perfeito quanto limitado.

No que concerne às perfeições do homem paradisíaco, não discorreremos aqui. Reconhecemos a autoridade do testemunho escriturístico, bem como as implicações lógicas desse relato já exploradas pela tradição teológico-filosófica. Um Deus sumamente perfeito só poderia criar objetos que pudessem refletir a sua própria perfeição. Tudo que Deus cria, aponta, de alguma forma para as perfeições de seu ser. De fato, para lembrar as sábias palavras de Agostinho, ordem, forma e medida são perfeições inerentes à toda criação divina. Se fizermos um caminho inverso, como aquele trilhado por Tomás de Aquino na quarta via, contemplaremos os graus de perfeições existentes na natureza e chegaremos à suma perfeição responsável por todas as outras perfeições. Assim, se pressuponho um ser perfeito, deverei admitir que tudo aquilo que ele cria é perfeito; se considero que há indícios de perfeição na criação, serei induzido a admitir que essas perfeições são efeitos da perfeição máxima. Sendo o homem, o coroamento da criação divina, espera-se que ele seja capaz de refletir ao máximo as perfeições do seu Criador.

A questão que procuramos, contudo, não aponta para a necessidade de seres criados serem dotados de perfeição. O que nos interessa neste ensaio é saber em que medida um ser perfeito pode ser limitado e, conseqüentemente, se um ser limitado é realmente perfeito. Nos interessa algo mais: considerando a possibilidade de conciliação entre perfeição e limite, em que sentido deveriam ser pensadas as limitações cognitivas de Adão? Podemos conjecturar, como o fizeram, por exemplo, Blaise Pascal e C. S. Lewis que o homem pré-queda, possuía faculdades cognitivas que atuavam de modo prodigioso. O mundo criado por Deus foi, na célebre expressão de Leibniz, o melhor dos mundos possíveis e, sendo o homem a coroa da criação divina, não deve nos causar estranheza a sua perfeição cognitiva. Sem dúvida, a semelhança com um Deus onisciente, potencializava ao máximo a capacidade intelectual do primeiro homem. Se, em um estado pós-queda, os homens que usam 50% de sua capacidade neuronal estão na categoria dos gênios, imaginemos o poder cognitivo extraordinário de uma mente funcionado no seu auge. Com esse intelecto prodigioso, Adão possuía limitações cognitivas?

Considerando o que afirmamos acima sobre o fato de a limitação ser uma propriedade essencial de um ser finito e que esta limitação só representa imperfeição sob a perspectiva do ser infinito, podemos deduzir que Adão, apesar de sua perfeição extraordinária, possuía limitações cognitivas no paraíso. A análise dessas limitações deve começar justamente pelo elemento que faz do primeiro homem um ser finito e daquilo que o distingue de seu Criador infinito, isto, é, o tempo, o movimento. Platão, certa vez, definiu o tempo como a imagem móvel da eternidade. Não há dúvida que o problema da relação entre tempo e eternidade é sobretudo complexo e que a tese platônica nos traz algum esclarecimento sobre a questão, no entanto, definiremos o tempo, aqui, como a determinação da finitude. Mesmo em uma visão cíclica, o tempo pode ser pensado dessa forma, pois, no movimento cíclico, temos eventos que se repetem indefinidamente e não o mesmo evento ocorrendo em sua perpetuidade. Se não houver alguma determinação, nem mesmo a repetição é percebida. Noutros termos, o tempo é aquilo que diz que o finito, apesar de perfeito, é limitado.

Recordando a célebre passagem das *Confissões*, podemos afirmar que o tempo surge quando Deus principia a criação, quando surge algo diferente de Deus, algo que não possui a essência completa da eternidade. Quando Deus cria, há algo determinado, há duração, movimento, finitude, há tempo. Na acepção mais rigorosa do termo, não há tempo para Deus enquanto algo que lhe determina, posto que Ele é eterno e a única determinação que é pensável em um ser eterno é aquela que Ele soberana e livremente impõe sobre si mesmo. De certo modo, somente na encarnação o eterno se determina porque, na encarnação, misteriosamente, o infinito penetra no tempo. Usamos costumeiramente expressões como “no tempo de Deus, seremos recompensados” ou “o início da eternidade”, mas isso se deve unicamente a carência de uma linguagem que expresse adequadamente como um ser infinito age no tempo.

Ser perfeito significa uma sintonia entre essência e ação, entre aquilo que eu faço e aquilo que a minha condição me permite fazer. Neste sentido, um ser perfeito é aquele cuja ação é a expressão máxima do seu ser. É por isso que a encarnação continuará para nós o mistério por excelência do cristianismo, o paradoxo absoluto da fé, diria Kierkegaard, porque nela o infinito, por si mesmo, decide quebrar a sintonia entre essência e ação. Sem dúvida, ser perfeito para o infinito é não ter limites; pelo contrário, ser perfeito para o finito é ter limites, é ser temporal. Esta é, certamente, a condição do homem paradisíaco. Se, por um lado, como obra do Criador perfeito, suas perfeições são evidentes, justamente porque é criatura, porque é temporal, possui limitações. A criação, portanto, possui um caráter dialético. O homem tem, ao mesmo tempo, as indeterminações de sua perfeição e as determinações de sua condição como ser temporal. O homem é perfeito, e a perfeição é, por vezes, cega para os limites, mas ele é também finito e, como finito, suas limitações erguem-se vigorosamente demarcando os limites de sua perfeição. A dialética, entretanto, não significa que a criação perfeita não admita limitações. Podemos, por enquanto, dizer que Adão é o perfeito finito, o perfeito temporal, o perfeito limitado. No Éden havia, portanto, sintonia entre essência e ação. Adão fazia tudo aquilo que a sua essência finita lhe permitia fazer. Falta-nos, contudo, o cerne da questão: quais as limitações cognitivas de Adão enquanto ser humano perfeito?

### 3 – TEMPO PASSADO: A DIALÉTICA ENTRE MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

*Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte, o pequeno espaço que preencho e mesmo e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão porque aqui e não lá, porque agora e não então. (PASCAL, **Pensamentos**).*

Estar no tempo é uma condição determinante de um ser finito. Essa temporalidade, por sua vez, submete o ser finito a uma dialética constante entre memória e esquecimento. Para lembrar, é preciso poder esquecer e para esquecer é preciso, primeiramente, ter lembrado. A memória é uma espécie de atualização permanente do passado, a tentativa de tornar presentes os objetos que o movimento temporal tornou ausentes. Nessa dialética, contudo, a memória não atualiza todo o passado, apenas parte dele. O homem paradisíaco, posto que é finito, está sujeito a essa dialética permanente. Ele tem memória e, como não há memória sem esquecimento, ele possui um acesso seletivo e limitado ao passado. Isso não representa, a rigor, uma imperfeição. É, simplesmente, uma característica essencial de um ser finito, a consequência lógica de estar no tempo, a sujeição à dialética entre memória e esquecimento.

Para ilustrar a dialética entre memória e esquecimento que caracteriza o ser finito, podemos recorrer a um exemplo da literatura. O célebre escritor argentino Jorge Luis Borges em um conto denominado *Funes, o Memorioso*, narra a história de um sujeito chamado Ireneo, o qual, após receber um golpe acidental na cabeça, adquire uma memória prodigiosa capaz de registrar todos os eventos vividos, não esquecendo nem mesmo aqueles detalhes considerados mais irrelevantes. Tudo que ele ouve, toca, sente e vê fica registrado em sua memória colossal. A capacidade, aparentemente extraordinária, acaba se convertendo em um laço para Funes. Como tudo está presente em sua memória, tudo é simultâneo, embora sua mente permaneça finita, ele acaba perdendo a capacidade de abstração, a noção de tempo e, por fim, a própria identidade. O problema do Memorioso reside, como dito acima, na quebra da sintonia entre essência e ação, entre aquilo que ele

faz e o que o seu ser lhe permite fazer. Como ser temporal, Funes não pode fugir à dialética da memória e do esquecimento, de modo que, estranhamente, só poder lembrar é para ele uma imperfeição. Se não ter limites é marca de perfeição para um ser infinito, para um ser finito, isso expressa imperfeição.

É preciso esquecer! Esta é a condição fundamental de estar no tempo. Mas a dialética precisa ser mantida firmemente, pois, se só poder lembrar é marca de imperfeição em um ser finito, só poder esquecer é também uma quebra da sintonia entre essência e ação. Imaginemos uma pessoa que não tivesse a capacidade de reter a experiência vivida, se os objetos, logo que perdessem o contato com os sentidos, fossem sepultados no baú intransponível do passado, de modo que não mais pudessem ser acessados pela mente. A perda da relação com o passado e a incapacidade de atualizar o dado da experiência vivida, em pouco tempo, destruiriam não apenas a faculdade cognitiva desta pessoa como alterariam drasticamente seus afetos e sua moralidade. O tempo é movimento, e não poder transitar no tempo é sinal de imperfeição. De fato, alguém que não fosse capaz de lembrar tornar-se-ia escravo de um tempo estático, de um tempo sem movimento, de um tempo que não é tempo. E tudo para ele acabaria a cada instante. Nesta existência fugidia nada seria permanente. Tudo começa é tudo termina indefinidamente. As implicações dessa condição, como dito acima, seriam terríveis. A título de exemplo, sem a capacidade de lembrar, nos tornaríamos prisioneiros das imagens presentes e, por conseguinte, virtudes como gratidão e esperança perderiam completamente o sentido para nós. Qual o sentido em agradecer quando nossa mente não pode encontrar ações dignas de gratidão? Como esperar se não houvesse o fundamento do passado? Sem a memória, o que passou não apenas passou, deixou literalmente de existir.

Lembrar..., esquecer..., lembrar..., esquecer..., lembrar..., eis a condição fundamental de estar no tempo, de ser temporal, de ser finito. Costuma-se dizer que o tempo tudo consome, mas o tempo não pode consumir as coisas sem, ao mesmo tempo, conservar a sua imagem, sem conservá-las na memória. Foi assim que Deus criou perfeitamente os seres finitos e esta era, certamente, a condição de Adão antes Queda.

Não sabemos quantos anos o primeiro casal humano viveu no Éden antes de sucumbir aos ardis da Antiga Serpente, mas podemos admitir que eles possuíam uma memória seletiva do passado. Pode ser que, tendo uma mente perfeita, nossos primitivos pais pudessem acessar os dados do passado de modo bem mais imediato do que conseguimos na realidade pós-queda, mas eles precisavam lembrar. Eles eram capazes de lembrar das árvores que cultivavam no jardim, dos filhotes de animais que haviam sido concebidos nos anos anteriores, da noite escura sempre que o crepúsculo banhava de luz o universo, do diálogo amistoso que travavam com o Criador na viração do dia ... Eles lembravam ... mas não é possível lembrar a quem não é possível esquecer. A dialética de estar no tempo é inconfundível, irreduzível, interminável, inevitável. Para cada coisa que lembramos, há sempre outra que esquecemos, é neste vai e vem contínuo que o ser finito adquire conhecimento, e mesmo a coisa que lembramos, antes de lhe atualizarmos pela memória, ela habitava no baú silencioso do esquecimento. Como já mostrou Agostinho a força dessa dialética, sequer poderíamos falar em esquecimento se, antes não recordássemos das palavras que expressam esse conceito.

Como ser finito, Adão não possuía uma memória capaz de atualizar simultaneamente todos os dados do passado, por isso, precisava lembrar ..., esquecer ..., lembrar ... A memória é justamente o mecanismo que o ser finito emprega para acessar o objeto ausente. Perfeita limitação que o Infinito outorgou à sua criatura! A rigor, um ser infinito não está submetido à dialética da memória e do esquecimento. Justamente por ter todos os dados da realidade simultaneamente diante de si, ele não pode esquecer, e se não pode esquecer, não precisa lembrar. Na mente de um ser infinito tudo é a atual. É verdade que costumamos encontrar expressões nas Escrituras do tipo: “O Senhor se lembrou do seu povo” ou “Deus se esqueceu de Israel”, como se o Criador infinito estivesse sujeito à dialética da memória e do esquecimento, mas é claro que tal linguagem é apenas um antropomorfismo para melhor expressar como o Deus infinito age na esfera da finitude. De fato, a dialética temporal concerne apenas aos seres finitos, que não são capazes de apreender a realidade em sua contiguidade infinita, não ao ser infinito que tem toda a realidade diante de si. De modo preciso, a ausência é um conceito que faz pouco sentido na esfera da eternidade pura.

Mas poder acessar o passado apenas de modo seletivo não seria uma espécie de imperfeição do homem paradisíaco? De modo nenhum. Esta é precisamente uma marca de perfeição da finitude, pois, como já afirmado, expressa a perfeita sintonia entre essência e ação. Contudo, é preciso admitir que foi, possivelmente, esta condição que levou Eva a perder-se frente ao diálogo sedutor da Serpente. Ela parece ter esquecido a essência da ordem divina, por isso, parece facilmente aceitar a imagem de um deus mentiroso, egoísta e interesseiro que o Tentador lhe apresentava. Eva parece ter esquecido o próprio conteúdo da prescrição divina, a qual não lhe proibia de tocar na árvore, mas de comer, nem que eles poderiam morrer se comessem do fruto, mas que morreriam inexoravelmente. É preciso dizer que não há nenhum inconveniente em assegurar que uma perfeição da criatura tenha servido de condição para o surgimento do mal. Sabemos que as perfeições de Lúcifer (sabedoria e beleza) foram justamente a condição para que a raiz venenosa da soberba brotasse em seu coração. Ademais, como já nos explicou exemplarmente Agostinho, a perfeição do livre-arbítrio foi também a condição para a Queda do homem. Mesmo se admitíssemos, por um momento, a impossibilidade, de Deus ter criado Adão fora do tempo, mesmo assim, a possibilidade do pecado existiria em virtude de seu livre-arbítrio originário.

Enfim, a memória é uma das faculdades humanas mais extraordinárias. Ela é uma das marcas mais visíveis da vinculação do homem com a eternidade. Nela há, a cada instante, a tentativa de infinitizar o momento vivido, de atualizar o objeto percebido, de perpetuar o sentimento pulsado. Ele conserva os objetos que a alma já não sente, conforme nos fala Agostinho no livro X de suas *Confissões*. A faculdade memorativa parece desvelar o nosso desejo ardente de infinitude, por isso, não nos estranha que Platão tenha definido o próprio conhecimento com uma espécie de recordação das verdades eternas. Mas devemos acrescentar que a memória é a marca fundamental da finitude, condição fundamental de estar no tempo. Possivelmente, a melhor metáfora para falar da essência da criatura perfeita foi-nos fornecida pelo Pregador em *Eclesiastes*. O homem é o solo da finitude no qual Deus plantou a semente da eternidade. Como toda semente, a eternidade crescerá e tornar-se-á árvore frondosa, mas, como toda árvore, ela jamais poderá abdicar do solo no qual foi plantada pelo Jardineiro cósmico. E por que o Deus

infinito criou o homem justamente assim? A razão disso é amplamente lógica, embora alguns a tenham por infável. Como um ser perfeito, Deus só pode criar seres semelhantes a si mesmo, mas, como ser infinito, Ele não pode criar nada intrinsecamente igual a si mesmo, do contrário, comprometeria a sua própria infinitude.

#### **4 – TEMPO PRESENTE: A DIALÉTICA ENTRE PERCEPÇÃO E NÃO-PERCEPÇÃO**

*Mas, assim como cada percepção distinta da alma contém uma infinidade de percepções confusas que abarcam todo o universo, assim também a alma só conhece as coisas de que tem percepção enquanto delas tem percepções distintas e avivadas; e possui perfeição segundo o grau das suas percepções explícitas. Cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente. Só Deus tem um conhecimento nítido de tudo, porque Ele é sua fonte (LEIBNIZ, **Princípios da natureza e da graça**).*

Como já destacamos, a condição finita e temporal de Adão faz com que existam limitações em suas faculdades cognitivas. As limitações apontam justamente para o modo como o ser finito transita no tempo. Vimos que, quando ele se relaciona com o tempo passado, as limitações se expressam em um acesso limitado do dado que o movimento temporal tornou ausente. No entanto, quando se trata do tempo presente, da esfera da experiência propriamente dita, as limitações também emergem de modo evidente. É preciso esclarecer que há também uma dialética na percepção sensível. Para um objeto que percebemos há sempre outros que não percebemos. Por outro lado, estrito senso, um ser infinito não percebe, justamente porque não existe nada que ele não perceba. Ele, simplesmente, tem todos os dados da experiência diante de si, a sua onisciência não permite que nenhuma experiência lhe escape, capta simultaneamente todas as experiências possíveis. A simultaneidade da experiência, contudo, não se constitui em uma característica intrínseca de um ser finito.

Imaginemos Adão despertando diante dos sons incontáveis que ecoam na aurora edênica. Cantos de pássaros em tonalidades múltiplas, o barulho da brisa brincando entre as folhas, arrastando os cascalhos, o som monótono da água caindo na cachoeira. Na

manhã edênica, como em uma explosão das forças da natureza, sons incontáveis estão a ecoar e a preencher cada diminuto espaço do jardim. Finitos sons, é verdade, mas incapazes de o ser finito captá-los em sua plenitude e simultaneidade. Não há dúvida que uma audição perfeita seria capaz de diferenciar o canto de uma gaiivota do canto de uma águia a quilômetros de distância; talvez, pudesse até mesmo identificar a queda de uma folha do outro lado do Eufrates, mas ele não poderia perceber todos os sons simultaneamente, pois, em um ser finito, a percepção de um objeto é sempre a não percepção de outros. Imagine que duas folhas de árvores diferentes caíssem ao mesmo tempo, cada uma produzindo o seu som. Dificilmente, Adão apreenderia o som produzido, ao mesmo tempo, pela folha do carvalho e pela folha da amoreira. Imagine ainda incontáveis folhas caindo ao mesmo tempo, melhor, todas as folhas, todos os sons, o rugido altissonante de toda a natureza edênica, toda a experiência sensível.

Pelo exemplo acima, podemos afirmar que, embora Adão possuía sentidos perfeitos, estes sentidos possuem limitações, as limitações próprias de sua condição essencial. E ainda é preciso lembrar que estamos falando de apenas um dos cinco sentidos. Agora imagine sons, imagens, odores, sabores, objetos, tudo explodindo ao mesmo tempo para a realidade viva do Éden. Isso nos obriga a considerar que Adão possuía um conhecimento seletivo também da informação presente, não era capaz de apreender toda a experiência possível. Na verdade, o fato de o homem possuir vários sentidos já demonstra a sua capacidade limitada de acesso à informação presente. Adão não possuía um único super sentido com o qual pudesse perceber toda a realidade, através do qual pudesse captar cheiros, sons, imagens, sabores, objetos em um mesmo ato perceptivo, e mesmo se o tivesse, não poderia ter um conhecimento exaustivo do presente, posto que permaneceria finito, sujeito à dialética interminável entre a percepção e a não percepção.

A simultaneidade completa de experiências não é possível ao um ser finito, nem mesmo se pensássemos em um único sentido; se pensássemos em todos os sentidos, esta impossibilidade tornar-se-ia ainda mais flagrante. O equipamento sensorial e cognitivo como um todo não foi projetado para esse tipo de acesso à realidade. Para tentar ilustrar esta impossibilidade, recorramos a uma ilustração um tanto quanto limitada dado o abismo entre as faculdades cognitivas do homem edênico e do homem atual. Pensemos

em alguém tentando sintonizar uma rádio. Às vezes, o botão modulador do equipamento estaciona no espaço onde duas faixas se cruzam. Essa simultaneidade, longe de nos apresentar a experiência completa dos sons emitidos pelas duas rádios, acaba destruindo a percepção. Os objetos sensíveis, no caso os sons, se confundem, tornam-se, na maioria das vezes, ruídos indecifráveis, e o acesso à experiência fica comprometido. Não se trata, a rigor, de uma imperfeição do equipamento. A questão é que ele foi projetado para sintonizar de modo completo apenas uma emissora ao mesmo tempo, de modo que, quando inúmeras faixas se cruzam no mesmo espaço, a sua capacidade essencial é extrapolada. O ser humano, mesmo o ser humano perfeito, é mais ou menos semelhante ao rádio descrito acima. Porque foi fecundado no solo da finitude, no tempo, não está em condições de captar o presente em sua completa simultaneidade. Se tentasse fazê-lo, isso destruiria a sua percepção, pois extrapolaria a potência do seu aparato cognitivo originário. Isso, mais uma vez, não representa nenhuma imperfeição; é, pelo contrário, uma espécie de perfeição do ser finito, pois, neste caso, a sintonia entre essência e ação acha-se claramente assegurada.

Prova evidente de que o homem paradisíaco não possuía acesso irrestrito ao presente está no fato de que ele estava sujeito a aprender. Mesmo dotado de um aparato cognitivo perfeito, onde a sintonia entre a impressão sensível e a operação intelectual era completa, Adão não era capaz de deduzir por si só que havia uma árvore no jardim cujo fruto ele não podia comer. Deus precisou ensiná-lo, dizer qual era a árvore em questão e, provavelmente, explicá-lo porque essa árvore era diferente de todas as outras comestíveis, Adão precisou aprender a deduzir do mandamento divino a dimensão terrível do conceito de morte uma vez que esta experiência era desconhecida na realidade edênica. Mesmo dotado de uma mente enciclopédica, precisou aprender as características particulares de cada animal, a fim de que pudesse nomeá-los e cada nome pudesse fazer sentido para ele. O nome não poderia ser aleatório, deveria, na medida do possível, expressar o nomeado. E isso só é possível por meio do aprendizado da diferença. Adão, provavelmente, observando o modo como os animais na natureza formavam pares, deve ter percebido que precisava de uma companheira para completar sua existência. Na verdade, apenas para um ser infinito, a possibilidade de aprender é uma imperfeição; para o ser finito, isto é, ao contrário, uma perfeição.

## 5 – TEMPO FUTURO: A DIALÉTICA ENTRE CERTEZA E DÚVIDA

*“Um ato de fé é realizado por um ser finito, que está tomado pelo infinito e para este se volta. Trata-se de um ato no âmbito do finito, com toda a limitação que como tal lhe é própria; mas também é um ato do qual participa o infinito transcendendo os limites do finito. Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas, ao mesmo tempo, a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito para o qual ela é orientada é experimentado por um ser finito” (TILLICH, A dinâmica da fé).*

Chegamos a uma última limitação cognitiva possível do homem paradisíaco. Novamente, o tempo se apresenta como a condição limítrofe. Já vimos que o ser finito possui uma memória seletiva do passado e um acesso restrito à experiência presente. Não obstante, a grande limitação cognitiva do perfeito temporal reside na sua relação com o tempo futuro, nos dados que o movimento temporal ainda não atualizou. Por meio de sua potência cognitiva perfeita Adão, certamente, é capaz de fazer deduções matematicamente precisas, aproximações, estimativas e até mesmo previsões. Mas ele não seria capaz de fazer uma antecipação rigorosa do futuro.

Ser temporal, portanto, significa poder acessar os dados da realidade apenas parcialmente. O movimento estabelece, por assim dizer, um distanciamento entre o objeto do conhecimento e aquele que apreende o objeto. No caso do tempo passado, o objeto também se encontra ausente, mas, com a ajuda da memória, ele é mais facilmente acessado porque já foi apreendido por nós. No caso do tempo futuro, este acesso é bem mais problemático já que o objeto ainda não foi atualizado. Mesmo assim, Deus não deixou a sua criatura sem algum tipo de acesso ao futuro, razão pela qual dotou-a da faculdade da fé. Na esfera da finitude, a fé realiza um movimento semelhante àquele realizado pela memória, apenas em uma direção diferente. Na verdade, ambas têm por finalidade a atualização dos objetos ausentes. A memória tenta atualizar o objeto passado e a fé tenta atualizar o objeto futuro, duas formas de não-ser, como diria Aristóteles: o passado que já passou e, portanto, já não é, e o futuro que, pelo fato de não ter sido ainda atualizado, está inserido na categoria do não-ser.

O ser finito não pode ter a simultaneidade da realidade, nem mesmo da realidade temporal, pois a extensão do tempo é sempre maior do que o seu aparato cognitivo. Mesmo assim, ele possui dispositivos que permitem, de algum modo, acessá-la. É verdade que, no caso da fé, o mecanismo representa bem menos certeza objetiva do que no caso da memória. No entanto, do mesmo modo que afirmamos em relação à memória e à percepção, também devemos admitir que a fé, poder projetar a realidade, é uma espécie de perfeição do ser finito. É uma clara expressão de limitação cognitiva do homem no modo de acessar o futuro, mas também já afirmamos que para a finitude, a perfeição é ter limites.

Novamente, a dialética da temporalidade atinge o ser finito. Se, na relação com o passado, o homem está submetido à dialética entre a memória e o esquecimento e, na relação com o presente, não há como fugir à dialética entre a percepção e a não-percepção, na relação com o futuro a tensão também emerge. O objeto que a fé antecipa é marcado pela dialética da certeza e da dúvida, dúvida aqui não entendida como sinônimo de descrença ou ceticismo, mas como uma categoria fundamental que marca a relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento que ainda não foi atualizado pelo movimento temporal. Toda vez que o finito se lança para o futuro ele é atravessado pela categoria da dúvida. Ao mesmo tempo, a potência da fé é uma espécie de “máquina do tempo” capaz de desafiar o limite cronológico e proporcionar uma espécie de contado com o objeto almejado. Neste sentido, podemos dizer que há na fé, uma incerteza objetiva, porque o objeto mesmo da fé, por definição, está ausente, mas há também uma certeza subjetiva, porque é próprio da faculdade da fé antecipar uma certa relação com o objeto projetado. Em uma palavra, no movimento da fé, o seu objeto encontra-se tanto presente quanto ausente. A presença aponta para a certeza e a ausência aponta para a dúvida.

Ter fé é, de algum modo, pretender perfeições maiores. E nisso não existe nenhuma contradição, pois o perfeito finito, por definição, admite sempre perfeições maiores, quando o seu referencial é a infinitude. A rigor, mesmo na eternidade, o perfeito finito admite perfeições maiores. Na verdade, a fé seria imperfeição em um ser infinito, pois tal ser, além de experimentar a simultaneidade da realidade, como é dotado da

máxima perfeição, de modo nenhum, pode pretender perfeições maiores do que aquelas que já tem. Razão pela qual, rigorosamente, um ser infinito não poderia ser dotado de fé. Por outro lado, como dito acima, o homem perfeito, mesmo na eternidade, continuará tendo fé. É verdade que o objeto atual de sua fé será plenamente realizado, deixará de ser fé, mas a fé mover-se-á para outro objeto, porque é da essência dessa faculdade sempre relacionar-se com o objeto ausente, e quando o referencial é o Deus infinito, o perfeito infinito, tem sempre algo para poder alcançar, haverá sempre uma certa ausência ontológica a ser preenchida. Na esfera da eternidade, haverá sempre um ponto fundamental que marca a distinção entre o Deus infinito e a criatura finita.

Imaginemos todas as promessas feitas por Deus a Adão em relação ao futuro, os eventos futuros que Deus antecipava ou a própria ordem divina sobre o que aconteceria se Adão comesse o fruto proibido. Para o Deus infinito não há diferença temporal entre aquilo que ele promete ou prevê e a realização desses eventos, posto que Ele tem a simultaneidade completa da realidade, razão pela qual não seria concebível atribuir a categoria da dúvida a Deus. Para o homem paradisíaco, não obstante, o objeto prometido está sempre separado da promessa, há sempre um distanciamento entre a previsão do evento e a sua realização propriamente dita. Neste sentido, há espaço para a dúvida no homem perfeito. Por ser temporal, ele não experimenta a simultaneidade do real, conseqüentemente, a certeza objetiva em absoluto não lhe é possível. O homem edênico precisa da fé para poder acessar, de alguma forma, aquilo que ainda não existe para ele, apenas para Deus. Pela fé, ele é capaz de promover uma espécie de antecipação do objeto crido, o que lhe produz convicção acerca da realidade do evento vindouro. Essa certeza é, no entanto subjetiva, pois a fé garante certa experiência, certa antecipação, não a simultaneidade plena do tempo futuro.

Enfim, o homem pré-queda pode crer, mas poder também duvidar. Embora pareça estranho, não há nenhum inconveniente nisso. Adão é perfeito, é verdade, mas não nos esqueçamos que ele é o perfeito finito, o perfeito temporal, o perfeito limitado. Aliás, se o homem paradisíaco não fosse suscetível de dúvida, a tentação demoníaca lhe ofertando a possibilidade de mais conhecimento, não faria qualquer sentido para ele. Rigorosamente, não teria havido tentação. O sujeito que não é atravessado pela categoria

da dúvida jamais sentirá inclinado à promessa de mais conhecimento. É claro que, no homem paradisíaco, sua perfeição impedia que sua dúvida se convertesse em ceticismo ou desespero e a fé de um ser humano nestas condições torna o objeto crido bem mais nítido e real, mesmo assim, Adão ainda está separado do objeto da fé, por conta de sua finitude. A propósito, a fé só existe porque há esta separação essencial. A fé, por definição, busca tornar o objeto presente, mas só é possível tornar presente aquilo que está ausente; a fé sempre aspira perfeição maiores, e isso é sempre possível para o perfeito finito quando o seu referencial é o Deus infinito.

## 6 - A PERSISTÊNCIA DA DIALÉTICA NA ETERNIDADE

*“E a vida eterna é esta: que conheçam a ti, o único Deus verdadeiro e a Jesus Cristo a quem enviaste” (Evangelho de João 17:3).*

E na eternidade, quando formos, enfim, remodelados pela perfeição divina, quando a semente da infinitude se fizer em nós árvore frondosa, quando a nossa temporalidade ofuscar-se nas dimensões sem fim da eternidade, quando a seiva perene saciar em nossa alma da fome das eras e os portais etéreos que apontam para o ser se abrirem perpetuamente para nós, seremos ainda atravessados pelo limite? Partindo da definição de perfeito como uma adequação entre essência e ação, entre aquilo que caracteriza intrinsecamente um ser e aquilo que este mesmo ser torna efetivo, poderíamos conjecturar que, mesmo na eternidade, o perfeito terá limitações. Vale lembrar ademais que, por definição, a condição de perfeição dos seres finitos, na sua relação como a infinitude, é sempre um aspirar a perfeições maiores, e quando o finito, mesmo o perfeito finito, tem como referência a infinitude pode sempre aspirar tais perfeições. Poderemos trilhar os passos vagarosos da realidade celeste e contemplar em Deus sempre mais perfeições do que aquelas que já possuímos, perfeições que nos são lícitas aspirar e possuir enquanto criaturas.

Sem dúvida, na eternidade, a sintonia ontológico-pragmática, ora obstruída pelos efeitos da Queda, será completamente restaurada. Seremos, enfim, aquilo para o qual

Deus nos criou desde o princípio. Como, no início, o agir corresponderá ao ser. Em outras palavras, a eternidade será uma afirmação de nossa essência, e vimos que é da essência do ser finito ter limites. Por toda a eternidade, a nossa contingência essencial nos seguirá. Seremos perfeitos, mas perfeitos com limites epistêmicos, atravessados pelo trio dialético: memória/esquecimento, percepção/não-percepção, certeza/dúvida. Lembraremos dos feitos passados de Deus guiados por uma memória pura e pacificada plenamente pelo conhecimento de Deus, mas uma memória para sempre incapaz de acessar o dado vivido em sua simultaneidade plena.

Além disso, continuaremos a nos relacionar com o presente com base na dialética da percepção/não-percepção. Se o homem paradisíaco, como estabelecemos, não era capaz sequer de perceber a simultaneidade da experiência finita, o que pensar da contemplação sublime da realidade infinita? Como perceberemos os limites da nossa perfeição quando os nossos olhos forem ofuscados pela glória divina! Estrito senso, uma essência infinita jamais pode ser capturada em sua plenitude, sobretudo, por um ser finito. Por definição, no ser infinito, haverá sempre algo, incapturável, inefável, insondável, incompreensível. De certo modo, o infinito é sempre algo que nos escapa. Não se trata, é óbvio, de uma teologia negativa, pois esta impossibilidade é, ao mesmo tempo, a condição para que o nosso conhecimento de Deus permaneça dinâmico por toda a eternidade. Em Deus haverá sempre algo novo a ser conhecido pelas criaturas finitas.

Sem dúvida, precisamos tomar cuidado com o sentido da expressão “conhecer o Senhor face a face” em referência ao encontro final com Deus. Isso não significa que, a partir daquele momento, alguém pudesse desfrutar de um conhecimento exaustivo de Deus. A expressão marca apenas uma distinção radical e fundamental entre tal conhecimento e o conhecimento anterior. É preciso sempre destacar o ensinamento bíblico segundo o qual a essência da eternidade consiste em conhecer a Deus. Conhecer, neste sentido, tem caráter atual, relacional e cumulativo posto que sempre será o conhecimento experimentado pelo finito em relação à realidade infinita.

De certo modo, mesmo na eternidade, a dialética entre certeza e dúvida estará presente. Para os seres finitos, por definição, incapazes de experimentar a simultaneidade

plena do real, haverá algo que, por falta de um termo mais preciso, designamos “futuro da eternidade”. Conforme a teologia bíblica, perderemos certas limitações por ocasião da redenção do corpo, mas não ao ponto de apreendermos a realidade eterna em sua plenitude. Isso significa que ainda precisaremos de fé na eternidade. Mas qual a necessidade da fé para aqueles que já desfrutam da presença divina e já experimentam a efetivação de suas promessas? Certamente, a fé enquanto expectativa da presença ou como anseio pelo cumprimento de promessas não terá mais lugar; não precisaremos mais da *fé objetificada*, a fé que repousava nas profecias já consumadas. Não obstante, ainda precisaremos da *fé objetificante*, isto é, a expectativa mesma da fé nunca estará ausente da relação entre um ser finito e o Deus infinito. Se é verdade que o conhecimento do homem acerca de Deus será sempre dinâmico, continuaremos tendo fé, ainda que seja simplesmente para conduzir a expectativa de que, em um dado ponto da eternidade conheceremos mais a Deus do que no instante em que a expectativa emerge. Isso, de nenhum modo, compromete a nossa perfeição ou obstrui a condição bem-aventurada da eternidade. Para o finito, para o finito limitado, não existe tarefa mais sublime do que fazer da eternidade a mesa para saborear perpetuamente o manjar do conhecimento de Deus.

#### REFERÊNCIAS:

- AGOSTINHO. **A natureza do bem**. Porto: Fundação Eng. Antônio Almeida, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Confissões**. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: antigo e novo testamentos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BORGES, Jorge Luis. **Funes, o memorioso**. In: Prosa Completa. Barcelona: Bruguera, 1979, vol. 1, pgs. 477-484).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2000.
- LEIBNIZ. **Princípios da natureza e da graça**. Disponível em: [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net) (Acessado em 03/03/2018).
- PASCAL. **Pensamentos**. 2. ed. (Edição Lafuma). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.



## TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Clark H. Pinnock

Tradução: Arnon Batista\*

PINNOCK, Clark H. *Systematic Theology*. In: **The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.

Agora que já examinamos como a Bíblia retrata a identidade de Deus em termos pessoais (capítulo 1) e como esse retrato foi mal manuseado pela tradição (capítulo 2), nossa tarefa é propor uma doutrina de Deus mais coerente e bíblica. Quero superar quaisquer distorções causadas por excessiva helenização e permitir que o ensino bíblico opere mais normativamente. Meu alvo é fazer mais justiça ao caráter mutual e relacional tanto do Deus trino como da aliança Deus-humanidade<sup>1</sup>.

O conceito de Deus é o tópico mais importante da teologia—e o mais misterioso. Lidar com ele nos alerta às limitações do nosso entendimento finito. Não estamos, no entanto, começando do zero ou operando somente à luz da sabedoria humana, mas

---

\* Graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri (FBC). Atualmente, cursando o mestrado em Antigo Testamento pelo Dallas Theological Seminary.

<sup>1</sup> Essa visão tem sido descrita pelos presentes autores em outros lugares: ver Richard Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will* (Minneapolis: Bethany House, 1985); David Basinger and Randall Basinger, eds., *Predestination and Free Will* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), pp. 143-62; Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1989); William Hasker, *God, Time and Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989); e David Basinger, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1988).

refletindo acerca daquelas perfeições que precisam ser atribuídas ao ser divino com base na própria automanifestação de Deus em Jesus Cristo. Com base da revelação, nos esforçamos para obter um entendimento bíblica e conceitualmente são de Deus e do conjunto de propriedades divinas que contribuem para um entendimento coerente. Cada atributo precisa ser explicado coerentemente e, unidos, os atributos precisam ser compatíveis um com o outro e com a visão de Deus como um todo. Creio que a não ser que o retrato de Deus seja compelativo, a credibilidade da crença em Deus está fadada ao declínio.<sup>2</sup>

Na teologia cristã, não estamos lidando apenas com qualquer conceito antigo de Deus, mas com o surpreendente Deus e Pai de nosso Senhor Jesus. Esse é um Deus que não permanece em uma distância segura, preocupado com sua própria honra, mas que revela seu santo braço e resgata a humanidade, compartilhando de seu pesar e aflição. Não estamos lidando com uma deidade inacessível, mas com o Deus que tem uma face humana e não é indiferente a nós, sendo antes profundamente envolvido conosco em nossas necessidades.

Doutrinas são importantes porque expressam as afirmações de verdade da religião tanto para os dentro como os de fora. Elas tentam declarar fielmente o que cremos e descrever oportunamente as realidades que subjazem esses comprometimentos. Doutrinas exploram a substância cognitiva da mensagem cristã. A doutrina de Deus visa destilar em forma conceitual o que sabemos de Deus por meio da revelação, verdade que comporta significado último para a humanidade.<sup>3</sup>

Nenhuma doutrina pode ser mais importante que a doutrina de Deus. Ela é a principal doutrina de qualquer teologia porque à parte dela a visão da fé não pode ser declarada. Toda a criação está fundamentada em Deus, e o fluxo da história é a esfera na

---

<sup>2</sup> Lidando com o conceito de Deus, ver Thomas V. Morris, *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991), e Keith Ward, *The Concept of God* (London: Collins, 1977). Para uma busca mais ampla pelo entendimento da identidade de Deus, ver Karen Armstrong, *A History of God: The 4000 Year Old Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Knopf, 1993).

<sup>3</sup> Sobre a importância da doutrina, ver Alister McGrath, *Understanding Doctrine: Its Relevance and Purpose for Today* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990).

qual seus propósitos são externados. A doutrina vai além do interesse acadêmico, possuindo grande importância missiológica e prática.<sup>4</sup> Como podemos recomendar a crença sem que tenhamos formado uma concepção convincente de Deus para nós mesmos? O ateísmo moderno resultou, em parte, de distorções que adentraram a doutrina de Deus a partir da filosofia. Não podemos crer se tivermos conceituado Deus de maneiras existencialmente repugnantes. Faz diferença retratar Deus como genuinamente relacionado à vida humana ou como dela afastado e indiferente às necessidades humanas. Por outro lado, formular essa doutrina de um modo que mostre a relevância da crença em Deus tem grande valor apologético a medida que pessoas aprendem que Deus compartilha de suas tristezas e tocado pelo sentimento de suas enfermidades.

A humildade é essencial na consideração de assuntos tão sublimes. O que o apóstolo disse sobre o nosso conhecer “em parte” é muito adequado. É verdadeira sua exclamação: “Ó profundidade da riqueza da sabedoria e do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e inescrutáveis os seus caminhos!” (Rm 11:33 ARA). Na teologia, assim como na vida cristã em geral, somos peregrinos viajando rumo ao Reino de Deus. Algumas coisas são altas demais para nós, e podemos sempre aprender em diálogo com outros. Entretanto, esperamos nos aproximar um pouco mais da verdade por nossos esforços; se entrarmos em uma rua sem saída, não seremos orgulhosos a ponto de não retrair nossos passos e tentar um caminho diferente. Insistimos na distinção entre a Bíblia e nossas tentativas de interpretá-la, e acreditamos que Deus sempre tem mais luz a lançar sobre Sua Palavra do que já recebemos.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Como nota Schubert Ogden em *The Reality of God* (New York: Harper and Row, 1966), cap. 1. Gordon D. Kaufman torna o conceito de Deus central na sua obra *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

<sup>5</sup> Sobre a teologia como uma tarefa inacabada, ver Michael Bauman, *Pilgrim Theology: Taking the Path of Theological Discovery* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992).

## MODELOS BÁSICOS

A interpretação é uma atividade humana em que fazemos distinção entre a informação bíblica primária e quaisquer pressuposições e interesses que trazemos à tarefa. Na teologia, como na ciência, fazemos uso de modelos. Modelos nos ajudam a lidar com assuntos complexos como cristologia, eclesiologia, salvação e assim por diante. Deparamo-nos com uma grande variedade de dados a serem interpretados e somos compelidos a escolher um ângulo de abordagem. No caso da doutrina de Deus, todos temos um retrato básico da identidade de Deus em nossas mentes quando pesquisamos as Escrituras, e esse modelo influencia nossa exposição. Que grande diferença faz, por exemplo, se pensamos em Deus como um juiz austero, um pai amável ou um avô indulgente. Na teologia, fazemos experimentos com ângulos óticos plausíveis e os testamos.<sup>6</sup>

Dois modelos de Deus são particularmente influentes, os quais muitas pessoas geralmente possuem mentalmente. Podemos pensar em Deus primariamente como um monarca distante, removido das contingências do mundo, imutável em todo aspecto do ser, como um poder todo-determinador e irresistível, consciente de tudo que irá acontecer e nunca se arriscando. Ou podemos entender Deus como um pai cuidadoso, amoroso e responsivo, generoso e sensível, aberto e vulnerável, uma pessoa (ao invés de um princípio metafísico) que experimenta o mundo, responde ao que acontece, se relaciona conosco e interage dinamicamente com humanos. Essas correspondem às diferenças que Sanders notou entre o Deus da filosofia grega e o Deus da Bíblia.<sup>7</sup> Deus é soberano em ambos os modelos, mas o modo de sua soberania difere.

Neste livro estamos promovendo o segundo modelo, o da visão aberta de Deus. Nosso entendimento das Escrituras nos leva a retratar Deus, o Criador soberano, como voluntariamente trazendo a existência um mundo com agentes pessoais significativamente livres, agentes que podem responder positivamente a Deus ou rejeitar

---

<sup>6</sup> Sobre o uso de modelos na teologia, ver Richard Rice e John Sanders em *Grace of God*, ed., Pinnock, pp. 130-37, 167-78.

<sup>7</sup> N. do T.: Clark se refere aqui ao capítulo anterior do livro, onde John Sanders explora o teísmo aberto à luz da teologia histórica.

seus planos. Alinhado com a decisão de fazer esse tipo de mundo, Deus governa de modo a sustentar as estruturas criadas e, porque dá liberdade às suas criaturas, deleita-se em aceitar um futuro aberto, não fechado, com um relacionamento dinâmico, não estático, com o mundo. Acreditamos que a Bíblia apresenta uma visão aberta de Deus, que é vivo e ativo, envolvido na história, relaciona-se conosco e muda em relação a nós. Vemos o universo como um contexto no qual existem escolhas reais, alternativas e surpresas. O modelo da abertura de Deus significa que Deus está aberto às realidades mutáveis da história, que Deus se importa conosco e permite que nossas ações tenham impacto sobre si. Nossas vidas fazem diferença para Deus—elas são realmente significativas. Deus fica maravilhado quando cremos nele e triste quando nos rebelamos contra ele. Deus nos fez criaturas significantes e nos trata como tais. Somos significativos para Deus, a menina dos seus olhos (Sl 17:8).<sup>8</sup>

Esperamos persuadir tanto pessoas de dentro como de fora da igreja a considerar Deus desta forma, porque cremos ser mais bíblico e significativo fazê-lo. Alguns críticos podem falar sobre “uma batalha de deuses,” como se estivéssemos advogando um Deus que não é o Deus do Cristianismo histórico.<sup>9</sup> Estamos, na verdade, realizando uma competição entre modelos de Deus, tentando entender melhor o Deus da revelação cristã. Compreendo que reconsiderar um modelo de Deus pode ser uma questão delicada para alguns leitores. Pode haver a impressão de que quando um modo conhecido de pensar sobre Deus é questionado, o próprio Deus é perdido ou se torna distante. No entanto, a experiência de reconceitualização pode ser positiva. Depois da ansiedade inicial do repensar, pode-se encontrar Deus de uma nova maneira na próxima curva da estrada da reflexão. Em vez de nos preocuparmos com o *nosso* desconforto, talvez devêssemos estar preocupados com a reputação *de Deus*. Não nos preocupa que o nome de Deus é frequentemente desonrado por causa de pobres teologias de Deus? Como podemos esperar que cristãos se deleitem em Deus e que os de fora busquem a Deus, se retratarmos

---

<sup>8</sup> A visão aberta de Deus também é delineada em Keith Ward, *Holding Fast to God: A Reply to Don Cuppit* (London: SPCK, 1982), cap. 3.

<sup>9</sup> Ver Robert A. Morey, *Battle of Gods: The Gathering Storm in Modern Evangelicalism* (Southbridge, Mass.: Crown, 1989). Morey equaciona a visão aberta de Deus com o que chama de deusismo finito. O que me incomoda sobre a sua visão não é a acusação de heresia, mas principalmente a distância que sinto entre sua visão de Deus e o amável coração do Pai.

Deus de formas bíblicamente falhas, racionalmente suspeitas e existencialmente repugnantes? De fato não podemos esperá-lo.

## TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Muitos cristãos contemporâneos não ficarão surpresos com o modelo da abertura de Deus, também chamado de teísmo do livre-arbítrio. Eles já desfrutaram de um relacionamento vital e pessoal com Deus e experimentam Deus como dinamicamente responsivo a eles. Poucos duvidam de que o que fazem na vida tem um impacto em Deus e suscita respostas apropriadas da parte de Deus. O problema, na verdade, está mais na teologia sistemática do que na experiência religiosa. Por alguma razão, quando fazemos teologia perdemos de vista a abertura de Deus que experimentamos. Há resistência na hora de conceituá-la, mesmo que seja existencialmente familiar.

Isso ocorre por causa da tradição. A história da doutrina testemunha uma inclinação à transcendência de Deus em oposição a sua imanência. A teologia enfatizou uma série de propriedades divinas em detrimento de outras e perturbou o delicado equilíbrio entre elas. Embora Deus seja transcendente e imanente, a teologia se inclinou para um dos lados. Em Isaías ouvimos o equilíbrio de Deus quando diz: “Habito no alto e santo lugar, mas habito também com o contrito e abatido de espírito...” (Isaías 57:15). Embora reconheçam a verdade da imanência divina, teólogos geralmente colocam a preponderância da ênfase de sua teologia na transcendência de Deus. Eles preferem falar mais do poder que da fraqueza de Deus, mais da eternidade de Deus do que de sua temporalidade, e mais da imutabilidade de Deus do que a capacidade de mudança em sua relação conosco. Isso representa uma distorção teológica que precisa ser corrigida, porém sem extrapolação.<sup>10</sup> Espero que o leitor não veja minha posição como uma reação extrapolada; esta não é minha intenção.

---

<sup>10</sup> Emil Brunner discute esse problema em *The Christian Doctrine of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1950), pp. 151-56. John Macquarrie fala da dialética em *In Search of Deity: An Essay on Dialectical Theism* (London: SCM, 1984), chap. 13.

É importante reconhecer que Deus (de acordo com a Bíblia) é tanto transcendente (isto é, autossuficiente, o Criador do mundo, ontologicamente outro em relação à criação, soberano e eterno) como imanente (isto é, presente no mundo, ativo na história, envolvido, relacionável e temporal). Combinando os dois, dizemos que Deus é tão transcendente que cria espaço para a existência de outros e mantém um relacionamento com eles, que Deus é tão poderoso a ponto de se curvar e se humilhar, que Deus é tão estável e seguro a ponto de se arriscar ao sofrimento e a mudança. A teologia deve se esforçar para fazer mais justiça às duas verdades e sustentá-las com equilíbrio apropriado. Deus não deve ser situado tão distante em nosso pensamento a ponto de se tornar irrelevante à vida humana ou tão perto a ponto de se tornar dependente do mundo, não por volição, mas necessariamente.

A teologia tradicional foi enviesada na direção da transcendência como resultado de influências filosóficas indevidas. O pensamento grego localizou o último e o perfeito no reino da imutabilidade e da transcendência absoluta. Isso levou os primeiros teólogos (já que o Deus bíblico também é transcendente) a tentar equiparar o Deus da revelação com o ideal grego de deidade. No entanto, um preço precisava ser pago em termos de fidelidade a Escritura e relevância à vida humana. Um exemplo impressionante disso é a maneira como distorceram a autoatribuição divina “EU SOU O QUE SOU” (Ex 3:14). Esse texto, que aponta para o Deus vivo do êxodo, foi transmutado num princípio de imutabilidade metafísica à medida que o dinâmico “EU SOU” do texto hebraico se tornou o impessoal “Ser que é” da Septuaginta Grega (LXX), permitindo teólogos como Filo e Orígenes fazerem a conexão de uma deidade grega imutável com o Deus que age na história. O que Deus está dizendo para Moisés nesse versículo não é “Eu existo” ou mesmo “Eu estarei presente”. Deus está dizendo que será um Deus fiel ao seu povo. Esse é um exemplo da maneira como, na teologia, a imagem de Deus definida no horizonte do pensamento grego substitui a imagem do Deus vivo da revelação bíblica. O Deus da promessa que age na história passou a ser substituído por uma declaração metafísica sobre a existência abstrata.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Ver a discussão disso em Adrio König, *Here Am I! A Believer's Reflection on God* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982), pp. 67-68, and Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1986), p. 148.

Ninguém deve criticar os pais por tentarem integrar crenças filosóficas contemporâneas com noções bíblicas. Se Deus é o Deus do universo e se a verdade é uma, teólogos devem tentar integrar toda a verdade que conhecem de qualquer área. Mas é essencial integrar essas várias contribuições de tal modo que a mensagem bíblica não seja negada ou comprometida. Na integração, as noções da revelação devem ser normativas e não colocadas de lado.<sup>12</sup>

Felizmente, a propensão a transcendência na dogmática tradicional nem sempre foi extrema. Os cristãos não perderam consistentemente de vista o retrato dinâmico de Deus nas Escrituras, que se manteve presente em hinos, sermões e liturgias, comumente mais conservadores quanto à linguagem bíblica. Tal retrato estava presente até na teologia, particularmente em assuntos como a encarnação. Ao contemplar esse mistério, os mesmos teólogos frequentemente admitiam que ao se tornar carne, o logos se submeteu a mudança, por causa do desejo de Deus ser gracioso para com a humanidade. A doutrina da encarnação requer uma reflexão cautelosa sobre a imutabilidade de Deus, e isso não foi perdido nos pais.<sup>13</sup> Entretanto, a ênfase unilateral na transcendência de Deus (em Deus virado para longe de nós, não em direção a nós) continuaria a distorcer teologias católicas e protestantes até o presente.<sup>14</sup>

Minha tarefa aqui é corrigir esse desequilíbrio no lidar com a transcendência e a imanência de Deus. Isso inclui permitir que a Escritura desafie a tradição, não permitindo que a teologia seja helenizada onde fazê-lo não for bíblico. Mesmo abertos a tudo que é bom no pensamento grego, devemos descartar o que não é bom. Não podemos permitir que uma lealdade indevida aos paradigmas tradicionais e teólogos estimados evite a revisão necessária da doutrina de Deus para hoje.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Wolfhart Pannenberg analisa a tentativa de integração em um ensaio clássico, “The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology,” em *Basic Questions in Theology*, vol. 2 (Philadelphia: Fortress, 1971).

<sup>13</sup> Joseph M. Hallman discute esse ponto em *The Descent of God: Divine Suffering in History and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991).

<sup>14</sup> Hendrikus Berkhof fala dessa distorção em *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), pp. 106-11.

<sup>15</sup> Thomas Oden tem certa razão em sua *Systematic Theology* quanto nos chama de volta às tradições antigas, mas certamente nem todas as tradições merecem nosso comprometimento. Sobre a necessidade de repensar as coisas, ver Stanley J. Grenz, *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993).

A cultura moderna pode, de fato, nos assistir nessa tarefa porque o horizonte contemporâneo é mais apropriado ao pensamento dinâmico acerca de Deus do que o retrato grego. Hoje é mais fácil convidar pessoas a encontrar realização em um Deus dinâmico, pessoal, que chamá-las à realização em uma deidade imutável e fechada em si mesma. O pensamento moderno tem mais espaço para um Deus pessoal (e até tri-pessoal) do que para um Deus que é substância absoluta. Devemos ser gratos por essas características da cultura moderna que tornam a tarefa de recuperar o testemunho bíblico mais fácil.<sup>16</sup>

Permita-me agora tentar corrigir o desequilíbrio no manejo teológico da transcendência e da imanência por meio da exposição das perfeições divinas relevantes. Ao fazê-lo, tomarei cuidado para não incorrer em uma correção extrapolada ou reverter a curva, desta vez na direção da imanência, como a teologia liberal costumeiramente fez. Busquemos uma maneira de revisar o teísmo clássico em uma direção dinâmica sem cair na teologia do processo.<sup>17</sup>

## A TRINDADE

A doutrina da Trindade é a peça central do teísmo cristão. A igreja sempre confessou que o Deus que criou todas as coisas é um e muitos (não uma unidade simples não-diferenciada), e incorpora plenitude relacional e riqueza de ser em si. Devido ao fato de Pai e Filho serem pessoas e a Escritura falar do Espírito Santo em termos pessoais, é apropriado falar de Deus como uma comunidade de pessoas em vez modos do ser.<sup>18</sup>

Essa doutrina é relevante para a abertura de Deus porque a trindade social é uma estrutura aberta e dinâmica. Ela não retrata Deus como um indivíduo solitário e

---

<sup>16</sup> Walter Kasper indica isso em *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1986), pp. 152-57.

<sup>17</sup> A tentativa de alcançar equilíbrio entre transcendência e imanência é o mote em torno do qual Stanley J. Grenz e Roger E. Olson analisam a teologia moderna em *20th-Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992). Eu tentei encontrar uma via média em “Between Classical and Process Theism,” em *Process Theology*, ed. Ronald Nash (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1987), pp. 309-27.

<sup>18</sup> A analogia social da Trindade tem ganhado espaço; ver Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (Louisville, Ky.: Westminster/Knox, 1993); Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), cap. 5; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), cap. 5; e Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (San Francisco: Harper & Row, 1981).

autoritário, mas como a essência do amor comunal. Quando apresentado como um potentado solitário, Deus parece ser inimigo da liberdade humana e o ateísmo floresce, mas quando visto como trindade social, Deus é o último em comunhão, mutualidade e partilha. A doutrina nos ajuda a romper com suposições substancialistas sobre Deus como uma “coisa” e coloca a ideia de três pessoas interconectadas no lugar. A Trindade aponta para uma ontologia relacional na qual Deus é mais um evento dinâmico que uma substância simples e é essencialmente relacional, estático e vivo. Deus existe como pessoas distintas unidas em uma comunhão de amor e liberdade. Deus é a perfeição do amor e da comunhão, a própria antítese da autossuficiência.<sup>19</sup>

A Trindade nos permite dizer simultaneamente duas coisas muito importantes sobre Deus—que ele é (por um lado) completamente autossuficiente e (por outro lado) aberto para o mundo em amor transbordante. Ela lança luz sobre o genuíno prazer de Deus em criaturas como seres sociais e sobre o porquê dele as convidar para compartilhar a riqueza da comunhão divina como seus amigos. Seu amor por nós não é a benevolência de um rei distante, antes, é como o terno amor de uma mãe amamentando (Is 49:15).<sup>20</sup>

O modelo trinitariano parece superior ao teísmo do processo nessa questão da abertura divina. Este modelo nos deixa criticar o teísmo clássico sem caminhar na direção do teísmo do processo, não tem uma patente na natureza dinâmica, relacional e temporal de Deus. O Deus trino (diferente do Deus do teísmo do processo) não precisa do mundo para compensar amor e mutualidade ausentes da sua natureza. A Trindade permite a igreja confessar que Deus é tanto autossuficiente como amável ao mesmo tempo. O problema da teologia do processo parece ser o fato de ela implicar que o mundo é necessário para Deus, de modo que Deus não é livre na criação, mas necessariamente amarrado ao mundo. A Trindade, sendo um evento de relacionamento, pode ser aberta ao mundo por escolha própria e trabalhar rumo a mutualidade, já presente no ser de Deus, na história.

---

<sup>19</sup> Sobre Deus como três pessoas em comunhão, ver Catherine M. LaCugna, *God For Us: The Trinity and the Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), especialmente o capítulo 8, e Cornelius Plantinga Jr., “The Hodgson-Welch Debate on the Social Analogy of the Trinity,” Ph.D. diss., Princeton University, 1982.

<sup>20</sup> Moltmann ressalta isso em *Trinity and the Kingdom*, cap. 6. A semelhança de LaCugna, ele é sensível a uma ontologia relacional.

A Trindade retrata um Deus relacional que é ontologicamente outro e um mundo dinâmico que tem valor real. Como internamente social e autossuficiente, Deus não precisa do mundo, mas o cria da abundância da sua vida interior. Deste modo, Deus é livre para criar e reagir ao mundo, livre para ser gracioso e tomar a iniciativa onde necessário. Gregory Boyd escreve:

Somente se Deus for antecedentemente atual, relacional e autossuficiente em relação ao mundo, pode Deus ser livre o suficiente para fazer o que a Escritura proclama que Deus de fato realizou em Jesus Cristo. Somente um Deus que é internamente social em sua deidade pode realizar a façanha mais que necessária de abrir essa sociabilidade ao que é fundamentalmente diferente de sua própria pessoa divina. Somente um Deus que é social e autossuficientemente trino como amante, amado e amável pode ter a iniciativa radical e completamente não-causada de tomar para dentro de si mesmo a completa natureza de um ser não divino para trazer completude ao todo da criação não-divina<sup>21</sup>.

## A CRIAÇÃO

O Deus trino é o Criador do mundo a partir do nada. Isso significa que Deus não simplesmente influencia a matéria preexistente, mas que tudo depende dele para existir. A crença na criação capta uma dimensão essencial da cosmovisão teísta porque postula o mundo como criação de Deus, originado em Deus. Cada ser deve sua existência a Deus, cujo próprio ser é independente de qualquer mundo, tornando qualquer relação com o mundo voluntária, não necessária. Também implica que Deus tem poder para intervir no mundo, interrompendo (se necessário) as consequências causais normais.

No entanto, ao contrário da opinião de alguns, o ato da criação não significa que Deus controla e determina todas as coisas. Deus é livre para criar da forma que quiser e escolheu criar algumas criaturas com a capacidade de escolha. Deus os deu autonomia relativa e derivada. Como coloca H. P. Owen, “Deus pode criar tais seres como quiser; e escolheu criar algumas criaturas com a capacidade de livre escolha”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Esse é o ponto básico da tese de Gregory A. Boyd como um todo; ver *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics* (New York: Peter Lang, 1992), pp. 332-33.

<sup>22</sup> H. P. Owen, *Concepts of Deity* (New York: Herder and Herder, 1971), p. 9.

Sendo socialmente trino, Deus fez um mundo onde há liberdade, no qual relacionamentos de amor podem florescer; um ecossistema capaz de ecoar a vida trina de Deus. Podemos pensar na humanidade como a imagem criada da natureza social de Deus. Essa deve ser a razão de Deus ter dito no princípio que a criação era “boa”—pelo prazer que essa particularidade dela traz a Deus. Como trino, Deus seria autossuficiente sem criar qualquer mundo, mas sendo trino, ele se deleita em um mundo onde interage com criaturas as quais seu amor pode transbordar. Deus não precisa de um mundo no sentido de ter alguma deficiência em sua natureza, mas quer um mundo que lhe agrada e deleita o coração.<sup>23</sup>

Isso ajuda a explicar porque Deus fez seres humanos—porque eles são capazes de responder a Deus e lhe ouvir a Palavra. Suas vidas, a semelhança da vida do próprio Deus, são dinâmicas e orientadas a plenitude no reino vindouro. Deus quis um mundo onde relações pessoais e comunhão amorosa pudessem se desenvolver. Não seria um mundo totalmente determinado, mas povoado por agentes livres, o que é próprio de criaturas. Sem ter de sê-lo metafisicamente, Deus busca comunhão conosco por graça e amor transbordante. Soberano e livre, Deus escolhe estar envolvido conosco.<sup>24</sup> Ele não permanece em isolamento esplêndido, mas se relaciona com suas criaturas. Na encarnação, Deus se inclina, compartilha de nossas vidas e se envolve em nossas alegrias e tristezas. Deus não escolhe expressar sua deidade de modo indiferente, independente e totalmente controlador, mas criando seres livres no âmbito finito e entrando amorosamente em suas vidas.<sup>25</sup>

Assim, Deus criou um mundo que reflete, na condição de criado, a bondade que caracteriza a própria experiência de Deus como trino. Com alto custo, Deus está guiando o mundo ao ponto onde refletirá mais perfeitamente a bondade que o próprio Deus desfruta. Deus faz tudo isso sem ter de fazê-lo, sem ser compelido por qualquer coisa fora de si mesmo. A felicidade de Deus não pode ser aumentada, mas pode se expressar no

<sup>23</sup> O livro de John Piper tem um nobre título: *The Pleasures of God* (Portland, Ore.: Multnomah Press, 1991).

<sup>24</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics 2/1* (Edinburgh: T & T Clark, 1957), pp. 272-321.

<sup>25</sup> Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981), 1:440-47.

mundo. A criação é uma ocasião para a expressão da experiência de Deus fora de Deus. No espírito da antiga imagem da dança estática do Deus trino, podemos dizer que o propósito da criação é expressar este mesmo movimento deleitável no nível das criaturas, sempre convidando novos parceiros a dança. Além da necessidade metafísica, Deus cria um mundo não-divino com verdadeiro significado e aceita os riscos de entrar em um relacionamento com ele. O objetivo foi criar, no tempo e no espaço, um eco da comunhão que Deus experimenta na eternidade, um reflexo do movimento amoroso inerente a Deus no nível de criaturas. Essa decisão deu a Deus a possibilidade de refletir a si mesmo na ordem criada e de desfrutar o deleite de interações reais. Deve ser clara a razão da criação ser tão estimada ao coração de Deus.<sup>26</sup>

## TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA

Em relação ao mundo, Deus, o Criador, é tanto transcendente como imanente. Há muitas polaridades na teologia: um e muitos, três pessoas e uma essência, uma pessoa e duas naturezas e etc. De maneira dialética, Deus tanto transcende o mundo como participa nele, é alto e exaltado bem como lhe é muito próximo. Deus transcende e ultrapassa o mundo como seu Criador, mas também nele habita e é ativo. Embora transcendente, Deus decide se comprometer e se relacionar conosco. Como diz Isaías, Deus, o Santo, está no nosso meio (Is 12:6). Apesar de soberano e livre, Deus decide não habitar sozinho, mas estabelecer comunhão conosco. Deus escolheu ser por nós, ao ponto de tomar forma humana.

Uma analogia parcial é a do artista, alguém que transcende a sua obra e a molda fora de si, ao passo que ainda lhe transmite algo de si mesmo. A analogia não pode captar a intimidade e penetração da habitação de Deus no mundo, ainda que, de uma forma superior, Deus, embora ontologicamente distinto das formas criadas, cria um mundo externo a si e escolhe ser presente e imanente nele. Por um lado, Deus é soberano e livre, e não precisa do mundo. Por outro, Deus decidiu não estar só, mas usar sua liberdade para

---

<sup>26</sup> Boyd discute a benevolência de Deus na criação em *Trinity and Process*, pp. 347-93.

estabelecer comunhão com criaturas e existir em abertura a um mundo em desdobramento.

Por imanência divina, quero dizer que Deus está totalmente presente em tudo que existe. O mundo e Deus não são realidades radicalmente separadas—Deus está presente em cada ser criado. Como disse Paulo, citando um poeta grego, “nele vivemos, nos movemos e existimos.” (Atos 17:28). Hoje, entendemos o mundo como um ecossistema interconectado, um todo dinâmico e em desenvolvimento, o que tornou essa ideia da imanência de Deus ainda mais significativa. Tornou-se mais fácil para nós imaginarmos Deus Espírito trabalhando em todo lugar criativamente na situação cósmica como um todo. Deus não está separado do mundo. A criação não é um evento que ocorreu e foi concluído. É um processo contínuo no qual cada partícula, átomo e molécula têm sua existência sustentada pelo Criador. A criatividade divina tem acontecido desde o início até agora, respeitando o que já foi criado e convocando novas possibilidades para o futuro. A totalidade do mundo em que habitamos expressa a atividade contínua de Deus.

A teologia do processo nega a independência ontológica, afirmando que Deus precisa do mundo tanto quando o mundo precisa de Deus. Isso abandona a distinção crucial entre Deus e o mundo, tão central à descrição escriturística. Ela deixa Deus muito passivo, capaz somente de experimentar o mundo e organizar os elementos que lhe são apresentados. A Bíblia descreve Deus como mais presente no mundo do que isso, como uma deidade operando salvação na história e movendo todas as coisas rumo a uma nova criação.

A relação entre Deus e a criação é assimétrica. O Criador dá vida e liberdade a criatura e voluntariamente limita o exercício do seu poder em relação a ela. A abertura de Deus ao mundo é livremente escolhida, não compelida. O teísmo do processo merece ser elogiado por se opor a um conceito estático de Deus e buscar um modelo dinâmico, mas nem todo modelo dinâmico é viável. É importante ter um modelo dinâmico que é bíblica e teologicamente sã. A metafísica social trinitária (uma ontologia relacional) resulta em um Deus que é ontologicamente outro, mas ao mesmo tempo incessantemente relacionável e responsivo.

No segundo versículo de Gênesis, lemos sobre o Espírito de Deus pairando sobre a criação. Deus não somente criou do nada—Deus também sustenta o mundo, suscita vida e renova a face da terra. Deus está dentro da criação, nos processos e não nas lacunas. Deus é imanente no universo em toda a sua mutabilidade e contingência, e ativo em todo o longínquo processo do seu desenvolvimento. O Criador tem um relacionamento misterioso com cada pedaço da matéria e com cada pessoa. Precisamos recuperar a imanência de Deus, que nos ajuda a nos relacionarmos com a nova história da criação sendo agora fornecida pela ciência moderna.<sup>27</sup>

## O PODER DE DEUS

Como Criador, Deus é inquestionavelmente o poder superior. Dele é o poder para existir e controlar todas as coisas. Deus não depende de nada mais para ser e é, portanto, livre no nível mais fundamental. Mas onipotência não é a estória completa. Em um mundo que reflete uma comunidade trina, Deus não monopoliza o poder. Se o fizesse, não poderia haver uma ordem criada, pelo menos não uma ordem dinâmica com livres agentes e nem uma que produzisse amor e comunhão. Para alcançar esse tipo de criação, Deus precisa exercer seu poder de formas mais sutis. Ainda que nenhum poder possa lhe resistir, Deus quer a existência de criaturas dotadas de poder de autodeterminação. Isso significa que Deus é um poder superior que não se apega ao seu direito de dominar e controlar, mas que voluntariamente concede às criaturas espaço para florescer. Ao convidá-los para ter domínio sobre o mundo (por exemplo), Deus voluntariamente cede poder e torna possível uma parceria com a criatura.<sup>28</sup>

Há condescendência na decisão divina de fazer um mundo desse tipo. Ao querer a existência de seres significantes com status independente ao seu lado, Deus aceita

---

<sup>27</sup> Hugh Montefiore, *The Probability of God* (London: SCM, 1985), nos mostra como elaborar um novo argumento teleológico a partir das evidências da ciência moderna em relação a imanência de Deus Espírito.

<sup>28</sup> Não é de surpreender que feministas lidam com essa questão refinadamente, tendo experimentado a dominação do poder masculino. Ver Sheila G. Davaney, *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Harsthone* (Philadelphia: Fortress, 1986), e Anna Case-Winters, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges* (Louisville, Ky.: Westminster/Knox, 1990).

limitações que não são impostas de fora. Em outras palavras, ao reinar sobre o mundo Deus não é todo-determinador, mas pode querer alcançar seus objetivos através de outros agentes, aceitando as limitações desta decisão. Entretanto isso não faz com que Deus seja “fraco”, pois mais poder é requerido para governar um mundo não determinado do que um determinado. Criar criaturas livres e trabalhar com elas não contradiz a onipotência de Deus, antes, a demanda. Somente a onipotência tem o grau e a qualidade de poder requeridos para empreender tal projeto. Deus tem o poder e a habilidade de ser (nas palavras de Harry Boer’s) um Deus “ad hoc”, alguém que reage e se adapta a surpresas e ao inesperado. Deus estabelece objetivos de criação e redenção, e os realiza *ad hoc* na história. Se o plano A falhar, Deus está pronto para o plano B.<sup>29</sup>

A condescendência divina é perceptível na esfera da redenção, onde Deus manifesta seu poder paradoxalmente na cruz de Cristo. Que maneira surpreendente de Deus revelar seu poder, na forma de serviço e sacrifício próprio. Esse era o modo de poder que Deus conhecia em sua sabedoria como apropriado para trazer reconciliação, e revela que o amor, não a onipotência, é a perfeição primária de Deus. Quando o amor diz que o poder não operará em determinada situação, ao poder é concedida a retirada em favor da impotência. Deus não vence seus inimigos (por exemplo) forçando-os, mas amando-os. Deus trabalha não para sujeitar nossa vontade, mas para transformar nosso coração. O amor, não o poder absoluto, derrota o mal—Deus não apela para táticas de poder.<sup>30</sup>

Também podemos dizer que o amor é o modo pelo qual o poder de Deus é exercitado. Deus nem abre mão do poder para amar nem nega o amor para governar, mas combina amor e poder perfeitamente. Esse poder cria vida, a desperta e estimula em outros. A questão não é se, mas de que maneira Deus utiliza poder. O modelo não pode

---

<sup>29</sup> Harry H. Boer, *An Ember Still Glowing: Humankind in the Image of God* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990), cap. 8. Como um arminiano, posso apenas anelar por mais calvinistas assim. Para uma explicação da providência divina em linhas semelhantes por um arminiano, ver Jack Cottrell, *God the Ruler* (Joplin, Mo.: College Press, 1984).

<sup>30</sup> Douglas J. Hall, *God and Human Suffering* (Minneapolis: Augsburg, 1986), cap. 4.

ser de dominação, mas de estímulo e capacitação.<sup>31</sup>

Não podemos definir onipotência como o poder de determinar tudo, mas sim como o poder que capacita Deus a lidar com qualquer situação que surge. Claramente, Deus não é tudo em todos no momento—isto ainda vai acontecer quando o reino chegar (I Co 15:28). A presença do poder de Deus é mais sutil, maior, na verdade, que o poder coercivo de um manipulador de marionetes. O poder monopólico é facilmente administrado—mais difícil de se administrar é um poder que produz agentes livres e governa um universo onde criaturas podem desobedecer. Onipotência não significa que nada pode ser contrário a vontade de Deus (nossos pecados são contrários a ela), mas que Deus é capaz de lidar com qualquer circunstância que surge. A ideia de que onipotência implica um decreto divino e controle total é um conceito alarmante e contrário as Escrituras. O controle total não é uma visão elevada do poder de Deus, antes, o diminui.<sup>32</sup> A narrativa bíblica revela claramente que Deus tem rivais e precisa lutar contra eles.

Na tentativa de preservar a noção do poder de Deus como controle total, alguns advogam o que chamam de compatibilismo bíblico, a ideia de que é possível afirmar a liberdade genuína e o determinismo divino ao mesmo tempo.<sup>33</sup> Isso é prestidigitação e não funciona. O fato da nossa rebelião como pecadores contra Deus já testifica contra esse modelo. A queda no pecado foi contrária a vontade de Deus e prova por si só que Deus não exerce controle total sobre todos os eventos deste mundo. Males que não deveriam acontecer, que ofendem e irritam a Deus, acontecem. O teísmo do livre arbítrio é a melhor forma de explicar esse fato. Dizer que Deus odeia o pecado enquanto secretamente o determina, que Deus nos adverte a não se desviar embora seja impossível, que Deus ama o mundo enquanto exclui muitos da oportunidade de salvação, que Deus

---

<sup>31</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), pp. 369-70. Esse livro é paralelo a minha tese sobre a abertura de Deus apesar do fato de Johnson identificar sua posição com o panenteísmo (pp. 230-31). Na verdade, ela nega que o mundo existe necessariamente e que Deus precisa do mundo ontologicamente. Ela usa a palavra *assimétrico* para descrever a relação entre Deus e o mundo e, portanto, não deveria empregar o termo *panenteísmo*. Sem ser audacioso, eu diria que Johnson precisa de um termo como *a abertura de Deus* para descrever sua posição.

<sup>32</sup> Em oposição a Carl F. H. Henry (por exemplo), “The Sovereignty of the Omnipotent God,” cap. 16 de *God, Revelation and Authority*, vol. 5 (Waco, Tex.: Word Books, 1982).

<sup>33</sup> Por exemplo, J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1961), pp. 18-24.

convida pecadores a si sabendo que não podem fazê-lo—tais coisas não merecem ser chamadas de mistérios quando “mistério” é apenas um eufemismo para absurdo.<sup>34</sup>

O Deus todo-poderoso delega poder a criatura, fazendo-se vulnerável. Ao dar-nos domínio sobre a terra, Deus divide poder com a criatura. A existência do pecado na história revela o efeito adverso que a desobediência tem no propósito de Deus. Deus deixa o mundo ser afetado pelo poder da criatura e corre riscos que acompanham qualquer relação genuína. Conforme as Escrituras, há um paradoxo de força e vulnerabilidade em Deus. Ainda que ontologicamente forte Deus pode ser vulnerável por causa da decisão de fazer um mundo assim. O Senhor do universo escolheu limitar seu poder ao delegar parte dele a criatura. Deus dá espaço às criaturas e as convida a serem companheiras pactuais, abrindo a possibilidade de uma comunhão de amor, mas também permitindo que certa iniciativa seja tirada de Deus e que as criaturas entrem em conflito com seus planos. Deus nos dá espaço para nos rebelarmos contra ele, e quando isso acontece, ele pacientemente espera pelo retorno dos pródigos.

O tema do reino de Deus nos ajuda a entender a soberania divina de outro ângulo. Jesus anuncia que o reino de Deus está próximo, mas ainda não em plena efetividade. No presente, a vontade de Deus é resistida por poderes das trevas, porém o dia virá em que sua vontade triunfará. No presente, o mal está desafiando o governo de Deus com efeitos consideráveis. Os poderes das trevas levantam dura resistência e até certo ponto bloqueiam os planos de Deus; isto é, eles podem restringir a habilidade de Deus responder à determinada crise. Por isso Paulo diz que o Espírito geme e espera conosco pela redenção final (Rm 8:23). A habilidade de Deus de mudar as coisas é circunscrita em formas que não podemos compreender, entretanto, isso é mais que contrariado pela esperança do reino vindouro. O mal pode ter o seu dia, mas não triunfará no final.<sup>35</sup> Por

<sup>34</sup> Ver D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1981). Carson precisa fazer distinção entre *contradição* e *mistério*. Um círculo não é e não poderá jamais ser um quadrado ao mesmo tempo. Uma ação não é e não pode ser, ao mesmo tempo, determinada por Deus e livremente escolhida em um sentido significante. Afirmar o contrário não é mistério, é autocontradição. Confiar na Bíblia não é a questão—a questão é se queremos atribuir contrassensos a Escritura na nossa interpretação dela. Ver David Bassinger, “Biblical Paradox: Does Interpretation Change Logic?” *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (1987): 205-13, e Bauman, *Pilgrim Theology*, pp. 29-30.

<sup>35</sup> Walter Wink, “Prayer and Powers,” cap. 16 de *Engaging the Powers* (Minneapolis: Fortress, 1992).

sua decisão de criar um mundo como o nosso, Deus mostrou sua disposição de correr riscos e trabalhar com uma história cujo resultado ele não decide integralmente. A teologia não trabalha com uma ideia abstrata de poder que confunde soberania com tirania.<sup>36</sup>

A soberania divina envolve um funcionamento flexível dos propósitos de Deus na história. Soberania refere-se a sua habilidade de administrar as coisas, como o único Deus sábio, a despeito da resistência a sua vontade. Devido à ênfase da teologia na onipotência, fomos tendenciosos a ignorar a forma de poder chamada de persuasão. Não é o único tipo de poder que Deus tem a sua disposição, mas é uma forma nobre que tem sido rejeitada na tradição, na qual o poder tende a ser associado, e até equipado, com a coerção. O poder do amor de Deus (por exemplo) não exige, mas nos corteja e transforma. Esse poder pode nos livrar do mal e transformar-nos o coração perverso. Contudo, reduzir o poder de Deus a persuasão o deixaria por demais passivo—seria uma reação extrapolada à onipotência.

Ao mesmo tempo, todavia, o poder da persuasão é um poder admirável. O poder de Deus não é maravilhosamente manifesto na sua condescendência às nossas fraquezas como o é no céu estrelado? É tão claro na Escritura, como ilustrado no tratamento de Deus com Moisés, que Deus não domina seus servos, mesmo que pudesse facilmente fazê-lo, mas trabalha com mortais e todas as suas hesitações e incertezas. Deus honra a dignidade de Moisés ao ponto de, quando não consegue persuadi-lo a aceitar o chamado, Deus recorre a um plano alternativo, chamando Arão. Deus almeja o melhor em cada situação e está até mesmo disposto a trabalhar com opções que são menos de que o melhor. Deus aceita o que as pessoas decidem fazer com os poderes que lhes foram dados. O futuro não é determinado exclusivamente por Deus, mas em parceria com agentes humanos. Deus nos dá um papel na formação do que o futuro será. Ele é flexível e não insiste em fazer as coisas do seu jeito. Deus ajustará seus próprios planos porque é sensível ao que humanos pensam e fazem.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:416.

<sup>37</sup> Essa percepção é adequadamente trazida à tona por Terene E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, Ky.: John Knox, 1991), em vários pontos do livro.

Entender o poder Deus lança certa luz sobre o controvertido problema do mal. Se este é um mundo onde o mal é possível, mas não inevitável, então ele pode ser visto como primariamente decorrente do mau uso da liberdade. A plena exibição da soberania de Deus não seria uma realidade presente, mas algo a surgir no fim da história, quando sua glória for revelada, em vez de no presente tempo, enquanto o Espírito sofre conosco e o universo geme.<sup>38</sup>

Chamamos este modelo de abertura divina de teísmo do livro arbítrio. Afirmando o poder de Deus, este modelo entende que Deus é voluntariamente autolimitado, dando espaço para a liberdade de suas criaturas. Sem fazer de Deus finito, esta definição estima o deleite de Deus em um universo que ele não controla totalmente.

## A IMUTABILIDADE DE DEUS

A Trindade existe imutavelmente de eternidade a eternidade—e nada pode mudar isso. Além disso, podemos sempre confiar que Deus é fiel as suas promessas; ele não é inconstante ou caprichoso de maneira alguma. Imutabilidade deve focar na fidelidade de Deus como um ser relacional e pessoal.

Mas a tradição levou a imutabilidade longe demais na direção da imobilidade e da inércia. Alguns argumentaram que Deus é totalmente atual, em nada potencial, e assim não pode mudar de nenhuma forma. Eles equipararam a ideia bíblica de fidelidade com a ideia grega que requer que quaisquer mudanças relacionadas a Deus ocorram somente no lado humano. Este é o erro que tentou alguns teólogos antigos a explicar a encarnação sem admitir que Deus mudou, e elaborar interpretações forçadas para dezenas de passagens bíblicas acerca de Deus se arrependendo e mudando.

Esse é um erro do ponto de vista bíblico. O Deus da Bíblia é um Deus de ação, não inatividade. Deus é imutável em essência e em confiabilidade ao longo do tempo, mas muda em outros aspectos. Por exemplo, Deus muda em sua reação a eventos na história. A Bíblia diz que quando Deus viu a dimensão da maldade humana na terra, ele

---

<sup>38</sup> Sobre o mal e a abertura de Deus, ver Rice, *Openness of God*, cap. 4.

se arrependeu de ter feito a humanidade (Gn 6:5). O livro de Jonas diz que, ao ver a conversão de Nínive, Deus se arrependeu do mal que com prometera afligi-los (Jn 3:10). Essa segunda passagem é muito esclarecedora porque nos diz que Deus experimenta a passagem do tempo, aprende novos fatos à medida que acontecem e muda planos em resposta ao que os humanos fazem.

Deus é imutável em natureza e essência, mas não em experiência, conhecimento e ação. Em sua natureza, Deus é consistentemente fidedigno, amável e completamente digno de dependência. O caráter de Deus é fiel e fidedigno—ele é um amigo estável que se apega a nós e não nos abandona. Sua preocupação para com a criatura é constante e nada pode ser afetado por coisa alguma. Do ponto de vista da experiência, todavia, Deus responde às necessidades mutáveis de seus filhos e muda a direção quando necessário. Deus é imutável em natureza, mas possui a natureza de uma pessoa criativa que interage. A imutabilidade de Deus não exclui sua capacidade de resposta, a qualidade que capacita Deus a lidar com cada acontecimento novo e encaminhá-lo aos seus objetivos sem violar a integridade do acontecido.

Quando digo que Deus é sujeito a mudanças, refiro-me a um tipo de mutabilidade unicamente divino. Não quero dizer que Deus é sujeito a mudança involuntariamente, o que faria dele um ser contingente, mas que Deus se permite tocar pelo mundo ao passo que continua a transcendê-lo.

## **A IMPASSIBILIDADE DE DEUS**

A impassibilidade é o mais dúbio dos atributos divinos discutidos no teísmo clássico, porque sugere que Deus não experimenta tristeza, pesar ou dor. O teísmo clássico parece negar que Deus é tocado pelo sentir de nossas enfermidades, apesar do que a Bíblia eloquentemente fala acerca do seu amor e pesar. Como pode Deus ser amoroso e não sentir dor por causa do mal? Como pode Deus ser impassível quando o Filho encarnado experimentou sofrimento e morte?<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Terence E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1984) e Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon, 1988).

O sofrimento ou *pathos* de Deus é um forte tema bíblico—O amor de Deus, sua ira, zelo e sofrimento são todos proeminentes. Deus sofre quando seu relacionamento com a humanidade é rompido. Nesse contexto, ele agoniza por seu povo e diz: “Meu coração está comovido dentro de mim, as minhas paixões, à uma, se acendem.” (Oséias 11:8 ARA). Deus não é frio e insensível, mas se envolve profundamente e pode ser ferido. A ideia da impassibilidade de Deus vem mais de Platão que da Bíblia.<sup>40</sup>

O tema do sofrimento exhibe fortemente a abertura de Deus ao mundo. Não sendo indiferente e impassível, Deus não somente imagina como seria sofrer, ele realmente sofre por causa de sua decisão de amar. Deus escolheu ser aberto ao mundo e compartilhar do sofrimento dele por causa do seu amor. A transcendência de Deus sobre o mundo não o impede de interagir com o mundo ou se afetado pelo mundo.

O que significa dizer que Deus sofre? Este é um mistério da vida interior de Deus. Platão não estava totalmente errado ao dizer que Deus deve ser livre de certos tipos de paixão e emoção. Afinal de contas, Deus não é uma criatura; portanto, ele não sofre exatamente das formas que sofremos. Reagir à dor, por exemplo, deve ser em certo sentido uma resposta imaginativa ao sofrimento da criatura. Como Deus poderia experimentar a dor física, se ele não é corpóreo? Como ele sofreria a dor da solidão se é trino? Ou a dor do medo quando é seguramente Deus? O que deveríamos dizer é que Deus simpatiza em sua relação conosco. Deus arriscou sofrer quando se abriu ao mundo, quando tornou possível criaturas terem impacto sobre si. Deus arriscou sofrer quando decidiu amar e ser amado por criaturas. A existência do amado é inescapavelmente afetada pelo outro, especialmente quando o amado age de maneiras que afligem e desapontam. Ouça o sofrimento de Deus na ânsia por seu filho desobediente: “Não é Efraim meu precioso filho, filho das minhas delícias? Pois tantas vezes quantas falo contra ele, tantas vezes ternamente me lembro dele; comove-se por ele o meu coração,

---

<sup>40</sup> Em seu livro *The Pleasures of God*, John Piper acerta ao dizer que Deus se deleita em ser Deus, mas omite que o coração de Deus pode ser ferido. Piper também atribui a Deus prazeres que ele não possui—como o prazer de deliberadamente não eleger alguns pecados para a salvação—e priva Deus do prazer que vem de uma interação genuína com pessoas criadas por supor que Deus deseja controle absoluto.

deveras me compadecerei dele, diz o SENHOR” (Jr 31:20 ARA). Obviamente, Deus sente a dor de relacionamentos quebrados.

Ao mesmo tempo, a impassibilidade é uma ideia sutil com um grão de verdade. Devemos fazer distinção entre as formas em que Deus pode sofrer e as formas em que Deus não pode sofrer. Deus está além de certos modos de sofrimento, assim como está além de alguns modos de mudança. Podemos dizer que Deus é impassível em natureza mais passível em sua experiência do mundo. Mudanças acontecem no mundo e afetam Deus quando ele toma conhecimento delas. Quando a mudança envolve sofrimento de inocentes (por exemplo), Deus responde ternamente.<sup>41</sup>

## A ETERNIDADE DE DEUS

Devemos dizer que Deus é temporalmente eterno ou atemporalmente eterno? O teísmo clássico fez a forte reivindicação de que Deus é atemporal, no sentido de existir fora do tempo e da sequência. Essa visão fortemente enfatiza a transcendência de Deus sobre o mundo. E já que um ser atemporal seria totalmente atual, imutabilidade e impassibilidade são fortemente implicadas.<sup>42</sup>

Contudo, a atemporalidade apresenta muitas dificuldades do ponto de vista teológico. Primeiro, é difícil formar alguma ideia do que a atemporalidade pode significar já que todo o nosso pensamento é temporalmente condicionado. Um ser atemporal não poderia fazer planos nem os realizar. Segundo, cria problemas para a história bíblica, que retrata Deus como alguém que faz planos, experimenta o fluxo da passagem temporal e encara o futuro como ainda não completamente certo. Como pode um Deus atemporal ser o criador de um mundo temporal? Por que Deus é descrito como envolvido em realidades temporais? Terceiro, essa noção parece comprometer nossa adoração a Deus. Não adoramos a Deus não porque ele está além do tempo e da mudança, mas porque ele trabalha redentoramente no tempo e realiza a salvação? Quarto, se Deus não

<sup>41</sup> Sobre as sutilezas da impassibilidade, ver Richard E. Creel, *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

<sup>42</sup> Ver Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983) e Ronald H. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983).

experimentasse eventos à medida que sucedem, ele não poderia experimentar ou conhecer o mundo como ele realmente é. Se a eternidade de Deus fosse atemporal, Deus não poderia estar relacionado ao nosso mundo temporal. De fato, todavia, os símbolos bíblicos não falam de atemporalidade divina, mas da fidelidade de Deus no tempo. Embora murchemos e morramos, Deus permanece e não é ameaçado ou desfeito com o tempo. Precisamos de um entendimento da eternidade de Deus que não cancele ou aniquile o tempo, mas que se coloque em boa relação com ele, que é por nós e não contra nós.

Experimentando a passagem temporal, Deus enfrenta um futuro aberto. A distinção entre o que possível e o que é atual é válida tanto para Deus como para nós. O passado é real, o presente está se tornando e o futuro é possível. O Eterno é ativo e dinâmico em todo esse fluxo, encarando possibilidades futuras e trabalhando para realizá-las. Transcendente à passagem temporal, Deus está no processo sem lhe ser involuntariamente sujeito.<sup>43</sup>

Quando digo que Deus é eterno quero dizer que Deus transcende nossa experiência do tempo, é imune as destruições do tempo, é livre da nossa inabilidade de lembrar e etc. Afirmo que Deus está conosco no tempo, experimentando a sucessão de eventos conosco. Passado, presente e futuro são reais para Deus. Isso está por trás da reivindicação bíblica de que Deus é um agente que trabalha na história, que faz planos e os realiza, que lembra do passado e concede promessas sobre o futuro. A eternidade de Deus abraça o tempo e traz eventos temporais à vida divina.

O Deus da Bíblia não é atemporal. Sua eternidade significa que nunca houve nem haverá um tempo em que Deus não existe. A atemporalidade limita Deus. Se fosse atemporal, Deus estaria impossibilitado de operar a salvação no tempo, seria cortado do mundo, não teria relacionamentos reais com as pessoas e seria completamente estático. Deus não é temporal como as criaturas são, contudo, pode entrar no tempo e se relacionar com a sequência e a história. Quando digo que Deus está no tempo, não quero dizer que Deus está exaustivamente no tempo. Mesmo na experiência humana, parcialmente

---

<sup>43</sup> O leitor que ainda se preocupa ao achar que isso soa muito como o teísmo do processo deve consultar a última nota do capítulo.

transcendemos o tempo através da memória, da imaginação e da razão. A transcendência de Deus sobre o tempo é vastamente mais perfeita que a nossa. Colocando de forma positiva, o Criador do tempo e do espaço é simultaneamente Aquele que mais perfeitamente experimenta o tempo. Deus ama o tempo e entra na experiência do tempo, não só na encarnação, mas sempre. A Bíblia vê Deus como presente no fluxo da história, encarando o futuro como uma questão parcialmente incerta. Digo parcialmente porque muito do futuro é certo pelo que já aconteceu e pelo que Deus planeja fazer.<sup>44</sup>

## O CONHECIMENTO DIVINO

Obviamente, Deus necessariamente sabe todas as coisas que podem ser conhecidas e as conhece verdadeiramente. Ser capaz de conhecer tudo que pode ser conhecido é uma dimensão do poder de Deus. Ignorância, ou não saber algo que Deus precisa saber para poder governar o universo e buscar sua vontade, seria uma limitação séria. Entretanto, onisciência não precisa significar conhecimento prévio exaustivo de todos os eventos futuros. Se esse fosse seu significado, o futuro seria fixo e determinado, muito semelhante ao passado. Conhecimento total do futuro implicaria em uma imutabilidade de eventos. Nada no futuro precisaria ser decidido. Também implicaria que a liberdade humana é uma ilusão, que não fazemos diferença e não somos responsáveis.

O que a Bíblia diz sobre o conhecimento de Deus? Muitos acreditam que a Bíblia diz que Deus tem pré-conhecimento exaustivo, mas ela não o diz.<sup>45</sup> Ela diz, por exemplo, que Deus testou Abraão para ver o que ele iria fazer e depois do teste disse através do anjo: “Agora sei que temes a Deus” (Gn 22:12). Essa era uma porção de informação que Deus estava ansioso para saber com certeza. Em outro lugar, Moisés disse que Deus estava testando o povo para saber se eles realmente o amavam ou não (Dt 13:3). Conhecimento prévio total colocaria em perigo a genuinidade do relacionamento divino-

---

<sup>44</sup> Nelson Pike, *God and Timelessness* (New York: Schocken Books, 1970) e Hasker, *God, Time and Knowledge*.

<sup>45</sup> É geralmente suposto que a Bíblia ensina que Deus tem pré-conhecimento exaustivo; de Stephen Charnock (d. 1680), *The Existence and Attributes of God* (Ann Arbor, Mich.: Sovereign Grace, 1967), pp. 181-260, a John Piper, *Pleasures of God*, cap. 2.

humano. Que tipo de diálogo é esse em que uma parte já sabe o que a outra dirá e fará? Eu não chamaria isso de relacionamento pessoal. Ao comentar sobre a maldade de Israel, Deus expressa frustração: “Nem me passou pela mente fizessem tal abominação” (Jr 32:35 ARA). Deus não tinha antecipado tal frustração. No livro de Jonas, Deus ameaça Nínive com destruição e então cancela o juízo (para o grande desgosto de Jonas) quando as pessoas se arrependem (Jn 3:10). O arrependimento deles não era algo que Deus já sabia que aconteceria. Ele estava planejando destruí-los, mas mudou de ideia quando eles se converteram.

Deus frequentemente diz coisas assim na Bíblia: “Talvez entenderão” ou “pode ser que ouçam.” De tais frases precisamos deduzir que Deus tem opções diferentes dependendo das respostas que as pessoas terão (ver Jr 26:3, Ez 12:3 etc). Ao dizer “talvez”, Deus também indica que não possui conhecimento completo do futuro. As dezenas de exemplos semelhantes por toda a Escritura estabelecem o que a Bíblia pensa a respeito de um futuro aberto que não é completamente certo. A crença popular na total onisciência de Deus é mais uma antiga tradição que uma ideia bíblica.<sup>46</sup>

Alguns versículos que parecem ir mais longe não implicam conhecimento prévio exaustivo. O conhecimento de Deus é maravilhoso e de longo alcance (Sl 139:1-6), mas não precisa ser ilimitado com respeito ao futuro. Isaías recorda profecias sobre coisas por vir (Is 44:23-28), mas que principalmente estabelecem o que Deus promete fazer e não provam conhecimento prévio ilimitado. As profecias geralmente têm um cumprimento aberto e dependem de alguma forma da resposta humana.<sup>47</sup>

Não devemos pensar a onisciência de Deus como uma vasta enciclopédia dos fatos passados, presentes e futuros. A Bíblia não enxerga a questão dessa forma, e essa não é uma maneira útil de considerá-la. Ao dar liberdade às suas criaturas, Deus lhes deu um futuro aberto, um futuro a ser formado por suas decisões até certo ponto, não um futuro já determinado em cada detalhe. Não limitamos Deus ao dizer que ele pode se surpreender com o que suas criaturas fazem. Seria uma séria limitação se Deus não

---

<sup>46</sup> A discussão de Fretheim, *The Suffering of God*, cap. 4, é útil nesse ponto, apesar de William Lane Craig não concordar; ver o seu livro *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1987).

<sup>47</sup> Sobre profecia e conhecimento prévio, ver Rice, *God's Foreknowledge*, cap. 7.

puddesse experimentar surpresa e deleite. O mundo seria um lugar tedioso sem qualquer coisa inesperada jamais acontecendo.

Aqueles que estão incertos quanto a isso deveriam se perguntar se Deus *poderia* criar um mundo onde ele não estivesse no controle total de tudo, onde ele experimentaria riscos e não conheceria previamente todas as decisões de suas criaturas de antemão. Certamente isso deve ser possível se Deus é todo-poderoso. Mas o mundo não é exatamente assim? Deus já não fez justamente tal mundo? A Bíblia não presume isso e nossa experiência não é assim?

Filosoficamente falando, se escolhas são reais e significantes em termos de liberdade, decisões futuras não podem ser exaustivamente conhecidas de antemão. Isso se dá porque o futuro não é determinado, mas parcialmente formado por escolhas humanas. O futuro não é fixo como o passado, que pode ser completamente conhecido. O futuro ainda não existe e, portanto, não pode ser infalivelmente antecipado, mesmo por Deus. Decisões futuras não podem ser pré-conhecidas em todos os detalhes, porque elas ainda não foram tomadas. Deus conhece tudo que pode ser conhecido—mas o conhecimento prévio de Deus não inclui o que ainda não foi decidido.

A realidade das nossas decisões seria seriamente minada se elas fossem conhecidas antecipadamente, soletradas em um registro celestial e fosse absolutamente certo que elas aconteceriam. Isso faria com que o futuro fosse fixo e certo, e tornaria ilusório o sentido de nossas deliberações ante opções reais. Podemos pensar sobre isso pela analogia de pais e filhos. Como um pai, Deus sabe o que precisa saber para lidar com qualquer contingência, mas não sabe nem precisa saber todos os detalhes do futuro. Deus é uma pessoa e lida conosco como pessoas. Isso significa que Deus nos entende, tem intuição em cada situação que encaramos e é capaz de lidar apropriadamente com todas as situações.

Isso implica que Deus aprende coisas e (eu acrescentaria) se deleita em aprendê-las. Não significa que Deus é aluno de alguém ou que tem de superar a ignorância e aprender coisas das quais deveria estar informado. Antes, significa que Deus criou um mundo dinâmico e mutável, e aprecia conhecê-lo. Este é um mundo de liberdade, capaz de genuína novidade, criatividade inexaurível e surpresas reais. Acredito que Deus se

deleita na espontaneidade do universo e gosta de conhecê-lo continuamente em um amor que nunca muda, tal como amamos conhecer mais nossos filhos à medida que crescem. Deus é o melhor aprendiz de todos porque ele está completamente aberto a todas as possibilidades de um mundo em desdobramento, enquanto nós somos finitos e lentos para reagir, relutantes para aprender e inclinados a distorcer a realidade por nossos próprios interesses. Em vez de presumirmos que Deus não pode aprender, devemos tentar aprender como Deus aprende. Se essa questão do aprendizado de Deus lhe pega de surpresa, lembre-se que pré-conhecimento simples também implica que Deus aprende a partir do que as criaturas fazem. Não estou falando em um sentido temporal agora, mas indicando que parte do que Deus conhece depende do que criaturas fazem.<sup>48</sup>

Assim, Deus não conhece de antemão toda decisão futura ou o resultado de cada decisão humana. Deus é onisciente no sentido de que conhece tudo que é possível conhecer e poderoso o suficiente para fazer o que for necessário. Debaixo dessas circunstâncias, mais poder e mais sabedoria são exigidos para que Deus efetive sua vontade em um mundo que não controla do que em um mundo por ele controlado. Como Gregory Boyd observa, “É necessário muito mais autoconfiança, muito mais sabedoria, muito mais amor e sensibilidade para governar aquilo que é pessoal e livre do que para governar aquilo sobre o qual se tem controle absoluto.”<sup>49</sup> Como um aparte político, o que pensaríamos daqueles que afirmam que controle total é louvável como um modo de governo?

## CONCLUSÃO

O Deus que amamos e adoramos é o Deus vivo, que é metafisicamente social e deseja se relacionar conosco. Deus é alguém cujos caminhos são marcados por flexibilidade e dinamismo, que age e reage em nome do seu povo, que não existe em esplêndido isolamento deste mundo mutável, mas se relaciona com suas criaturas e com

---

<sup>48</sup> Ver John M. Hull, *What Prevents Christian Adults from Learning?* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), pp. 219-38.

<sup>49</sup> Boyd, *Time and Process*, p. 336.

elas partilha vida. Deus não só dirige, mas interage. Não sendo um motor imóvel, Deus responde sensivelmente ao que acontece na terra e se relaciona conosco. Ele é o Criador onipotente, mas usa seu poder cuidadosa e sutilmente no mundo. Ao trazer outros agentes livres à existência e entrar em suas vidas com amor, Deus é aberto.

Estamos buscando corrigir a tradição sem extrapolar na correção. Deus é exaltado sobre tudo, contudo preenche todas as coisas. Deus é imutável, contudo se relaciona conosco em um mundo mutável. Deus não pode ficar perplexo, mas sofre com o seu povo. O poder de Deus é ilimitado, mas implantado de formas que podem parecer fracas. Deus não é sujeito a mudança ou decadência, mas se identifica com a passagem temporal. Deus conhece tudo, mas ainda está aprendendo o que o mundo está se tornando.

A visão aberta de Deus salienta qualidades de generosidade, sensibilidade e vulnerabilidade mais que poder e controle. Ela nos permite pensar em Deus como alguém que corre riscos. Ao invés de colocar Deus acima e além da história, ela enfatiza a atividade de Deus na história, respondendo aos eventos à medida que acontecem a fim de cumprir seus propósitos. Em vez de decidir o futuro por si mesmo, Deus fez criaturas capazes de se surpreender e se deleitar nele. Como um pai amoroso, Deus se regozija com eles quando estão felizes e sofre quando padecem de dor. Em e por meio de tudo, Deus se compromete com o seu bem-estar e continuamente trabalha para lhes alcançar o melhor.

A imagem de Deus que recebo da Bíblia é de Alguém que se arrisca e coloca em perigo sua própria soberania a fim de se engajar em interações históricas com a realidade criada. O Deus trino trilha esse caminho a partir do amor que é fundamental ao seu próprio ser. Isso não faz da história a autora de Deus. Essa visão retrata Deus como o autor da história, que se deleita na interação significativa com criaturas à medida que seus propósitos para o mundo são realizados.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Antecipando a crítica de que a visão aberta de Deus é uma forma de teologia do processo, deixe-me reiterar duas formas em que ela difere. Primeiro, Deus é ontologicamente outro em relação ao mundo, que não é necessário a Deus—o mundo existe somente porque Deus o quer. Portanto, Deus não depende do mundo por necessidade, mas voluntariamente, porque ele decidiu criar um mundo onde haveria mutualidade e interdependência relacional. Em segundo lugar, Deus não somente sustenta o mundo como a base de sua (do mundo) existência, mas também age na história para trazer salvação. Deus esteve particularmente ativo na corrente da história humana que culminou na vida, morte e ressurreição de Jesus, e se envolveu em magníficas ações que vão além da sustentação do processo do mundo. Deus também está ativo na inteireza da história do mundo pelo Espírito, que sustenta e dirige todas as coisas.