



COLLOQUIUM

Revista Multidisciplinar de Teologia

Ano VI, nº 1, 2021

ISSN: 2448-2722

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

No artigo de abertura desse número, Edilson Baltazar Barreira Júnior analisa a sátira aos televangelistas norte-americanos a partir da produção cinematográfica de Woody Allen. Na sequência, Wudson Marcos Sena de Lima investiga o tema da teodiceia a partir da obra *O problema do sofrimento*, de C. S. Lewis. Seguindo esta mesma perspectiva teológico-filosófica, o autor Jonas Macêdo dos Santos analisa o problema da memória na eternidade. Marcos da Silva Perin, por sua vez, em uma perspectiva histórica, lista as tensões e aproximações entre fundamentalistas e evangélicas. Temos ainda o texto que discute a dupla natureza de Cristo a partir obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo* de José Saramago, artigo de autoria de Fladmar Vieira Barbosa Júnior. Esta seção é concluída com um debate entre a doutrina da guarda do sábado do adventismo e as ações de Jesus a partir da narrativa lucana, de autoria de Antonio Hugo Lima Lopes.

A seção de ensaios, José C. Lopes Marques, apresenta a proposta de uma estética teológica em que investiga o valor de transcendência das manifestações artísticas pouco valorizadas pela tradição protestante em geral, a exemplo da escultura, da arquitetura, do teatro e do grafite. Encerra este número a resenha produzida por Fares Camurça Furtado da obra *Vestígios de Deus: o problema da fundamentação racional para a existência de Deus*.

A partir desta edição, a revista ganha um novo layout, a fim de possibilitar melhor aproveitamento do espaço, sobretudo, na página inicial. Neste novo design, além da diminuição das caixas de texto, a foto foi substituída pelo link para currículo Lattes, padrão adotado pela maioria dos periódicos acadêmicos.

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

Dr. José C. Lopes Marques

Editor Geral

Instituição responsável: Faculdade Batista do Cariri

Diretor Geral: Almir Marcolino Tavares

Coordenador acadêmico: Vicente Ricardo Ferreira Leite

Secretária acadêmica: Ana Priscila de Almeida Costa Eugênio

Bibliotecária: Ana Taís Borges Costa

Conselho editorial da revista:

Editor geral: Dr. José da Cruz Lopes Marques

Coeditor: Ms. Daniel Soares Simões

Membros:

Ms. Carlos Alberto Bezerra

Dndo. Francisco Dário de Andrade Bandeira

Ms. Antônio Francimar da Silva Lima

Capa: Ms. Daniel Soares Simões

Editoração: Dr. José da Cruz Lopes Marques

239 Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia
C714 V. 06, Nº 01, 12 maio de 2021; Crato – CE;
Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.
Ed. Online
ISSN: 2448-2722

**MONEY, MONEY, MONEY: A SÁTIRA DE WOODY ALLEN
AOS TELEVANGELISTAS NORTE-AMERICANOS**

**The Money, money, money:
Woody Allen's satire on American televangelists**

Edilson Baltazar Barreira Júnior*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2668075757376212>

RESUMO: O artigo rebusca e analisa a obra cinematográfica de Woody Allen, a partir de fragmentos em alguns filmes, nos quais o cineasta satiriza os televangelistas norte-americanos. A crítica mordaz de Allen a esses pregadores se funda em razão do modo ostensivo como solicitam dinheiro dos telespectadores e o uso da televisão, que considera o medium mais desprezível, diferentemente do rádio e cinema. O trabalho fundamenta-se na sociologia do cinema e da religião e conclui que a crítica de Allen, mesmo agnóstico, contribui para explicitar que esses pregadores transformaram a intangibilidade da fé e sua expressão na vida comunitária em “mercadoria” que é “consumida” individualmente.

Palavras-chave: Woody Allen; Televangelistas; Cinema e Religião.

ABSTRACT: The article searches and analyzes Woody Allen's cinematographic work, based on fragments in some films, in which the filmmaker satirizes American televangelists. Allen's scathing criticism of these preachers is based on the ostensible way in which they solicit money from viewers and the use of television, which he considers the medium most despicable, unlike radio and cinema. The work is based on the sociology of cinema and religion and concludes that Allen's criticism, even agnostic, contributes to explain that these preachers transformed the intangibility of faith and its expression in community life into “merchandise” that is “consumed” individually.

Keywords: Woody Allen; Televangelists; Cinema and Religion.

* Bacharel e licenciado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (SBC), bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre e doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), professor do Centro Universitário Fametro (UNIFAMETRO), membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). **Contato:** edilsonbarreira@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Woody Allen, mesmo em meio à fama decorrente de sua produção cinematográfica, sempre buscou uma vida reclusa, sem muita exibição midiática. No entanto, nas últimas décadas, seu nome tem sido exposto por acusações de moléstia sexual à filha adotiva Dylan Farrow com Mia Farrow, atriz e ex-companheira, de quem se separou em 1992. No curso do processo, as terapeutas chegaram à conclusão de que a menina não havia sido abusada sexualmente¹. O assunto voltou à mídia nos últimos anos, com Dylan já adulta, que reitera os abusos sexuais sofridos, quando criança.

Todas as acusações de Mia Farrow contra Allen vieram a público, quando em 1992, ao visitar o apartamento² dele, em Manhattan, Nova York, descobriu fotos nuas de Soon-Yi, sua filha adotiva com o pianista André Previn. Isto rendeu um processo judicial de separação e guarda dos filhos. Woody Allen desde aquela época assumiu o relacionamento conjugal com a enteada, que já era maior de idade, formalizando o casamento em 1997.

A despeito de suas neuroses e escândalos, o mundo reconhece o talento artístico de Woody Allen como cineasta, ator, roteirista e músico. A longa produção cinematográfica, que passa de 50 anos, tem uma característica bastante peculiar – a independência dos grandes estúdios de Hollywood e a regularidade média de um filme por ano, já totalizando 56 filmes, desde 1965 até 2019.

O público que aprecia seus filmes reconhece a importância das abordagens trazidas para a tela, como amor, sexo, arte, morte, religião e sentido da vida. Entretanto, há que se destacar, muitos não suportam seus filmes e seu modo de construção humorística.

A temática religiosa aparece recorrentemente nos filmes de Allen. Ele é judeu que se denomina agnóstico, mas que desde muito cedo fora obrigado pelos pais a frequentar a escola rabínica, na qual estudara os preceitos da religião judaica. Assim, as abordagens judaicas têm prevalência em seus filmes. No entanto, tanto os roteiros originais ou

¹ A avaliação é contestada por Mia Farrow (1997, p. 249) em seu livro *O que fica pelo caminho é para sempre* publicado pela Editora Objetiva.

² Mia Farrow e Woody Allen moravam em apartamentos distintos, mas bem próximos.

adaptados, como as elaborações imagéticas destacam percepções do catolicismo romano, do protestantismo e das religiões orientais.

O cenário preferido de Woody Allen é Nova York. O cineasta sempre viveu nessa cidade e a partir dela dirigiu filmes memoráveis como *Noivo neurótico, noiva nervosa* (Annie Hall, 1977), *Manhattan* (Manhattan, 1979), *Memórias* (Stardust memories, 1980), *A rosa púrpura do Cairo* (The purple rose of Cairo, 1985), *Hannah e suas irmãs* (Hannah and her sisters, 1986), *A era do rádio* (Radios days, 1987), *Crimes e pecados* (Crimes and misdemeanors, 1989), *Desconstruindo Harry* (Deconstructing Harry, 1997) entre outros. Na última década, o cineasta deslocou sua produção e passou a dirigir filmes ambientados em cidades europeias, como *Vicky Cristina Barcelona* (Vicky Cristina Barcelona, 2008), *Meia noite em Paris* (Midnight in Paris, 2011), *Para Roma com amor* (To Rome with Love, 2012) e *Magia ao Luar* (Magic in the moonlight, 2014).

A obra cinematográfica de Woody Allen ainda é pouco debatida pela academia brasileira. A que se ressaltar o trabalho inaugural de Sérgio Alberto Rizzo Júnior, cuja dissertação de mestrado intitulada *O alusionismo e o desenvolvimento do clown no cinema de Woody Allen: uma análise de "Memórias"* foi defendida, em 1994, junto ao Departamento de Cinema, Rádio e Televisão da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. Após o trabalho de Rizzo Júnior (1994) mais de trinta dissertações ou teses³ foram apresentadas aos programas de pós-graduação de algumas universidades brasileiras tendo a obra do cineasta nova-iorquino como objeto de pesquisa. Registro também, o livro *Woody Allen* de Neusa Barbosa (2002) publicado pela Editora Papagaio. Desta forma, estes estudos e outros possibilitam o diálogo para a construção deste texto, ao mesmo tempo em que criam condições para novas pesquisas.

Quem assiste aos filmes de Allen, como já assinali, pode perceber que as temáticas religiosas são fundamentalmente judaicas, porém há certa recorrência a alguns elementos do catolicismo romano. Quanto ao protestantismo o cineasta é quase silente, entretanto, em alguns filmes há referências aos programas dos televangelistas, revelando uma das facetas de alcance midiático neopentecostal.

³ Conforme consulta da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações – BDTD, em consulta realizada em 20.09.2020.

Assim, a partir do recorte das alusões de Allen aos televangelistas norte-americanos, indaga-se: como ele concebe, constrói ou desconstrói, cinematograficamente, o fenômeno religioso do televangelismo, nos filmes *Dorminhoco* (Sleeper, 1973), *Interiores* (Interiors, 1978) e *Hannah e suas irmãs* (Hannah and her sisters, 1986)?

A escolha dos referidos filmes justifica-se, pois objetivei eleger obras que circunscrevessem aquilo que identifiquei como problema central deste ensaio. Ao mesmo tempo, aceitei discutir a temática a partir do “convite” formulado por Hugo Assmann no livro *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina: convite a um estudo*. O autor, no prólogo do livro escrito em 1986, provoca que “e agora, o convite a vocês! Que melhorem e completem este esboço. Que o transformem em estudo. Se lhes parece que vale a pena assumi-lo, em função da sua práxis” (1986, p. 12).

Convite feito e abraçado por muitos, pois quando Assmann escreveu seu texto o cenário era de escassez. Ele relatava que “na América Latina, não existe praticamente nada publicado sobre este tema. O que circula, e ainda assim em círculos muito restritos, são textos muito breves e com uma informação bastante deficiente”. (ASSMANN, 1986, p. 13).

Passadas mais de três décadas, a deficiência apontada por Assmann (1986) se converteu em abundância, pois em uma rápida pesquisa na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações do Ministério da Ciência e Tecnologia do Brasil, iremos encontrar 51 trabalhos pós-graduados⁴ defendidos nas universidades brasileiras sobre o assunto, tendo como verbete de busca “igreja eletrônica”, sem contar os inúmeros artigos acadêmicos.

É bem verdade que o fenômeno religioso brasileiro também mudou nessas mais de três décadas, ensejando muitos estudos acadêmicos que tentam responder as questões advindas das reconfigurações do fenômeno religioso, incluindo sua midiatização, em especial, pela via televisiva e mais recentemente, pelas novas tecnologias de comunicação e informação.

Assim, nessa vasta produção acadêmica, o que este pequeno artigo pode contribuir com algo realmente significativo? A proposta é inovadora, pois procura valer-se da obra de um dos maiores diretores do cinema mundial, ao mesmo tempo, em que articula a relação com o fenômeno do televangelismo norte-americano. Portanto, é nesse vácuo que

⁴ A busca realizada em 20.09.2020, mas só indica trabalhos defendidos do ano 2000 para cá.

surge o desafio da investigação. Ressalto ainda, que a teoria fílmica elaborada em torno de sua obra, em geral, tem sido apresentada mais em análises particulares de filmes, não recortando temáticas específicas, como por exemplo, o fenômeno do televangelismo, que possam de algum modo lançar luz sobre toda a sua produção.

1. O FENÔMENO RELIGIOSO DO TELEVANGELISMO NORTE-AMERICANO

Após o trabalho inaugural de Assmann (1986), outros pesquisadores brasileiros dedicaram-se ao estudo do televangelismo norte-americano, entre os quais, destaco Bellotti (2008), Gomes (2004) e Campos (2004), com quem buscarei um diálogo mais frequente.

Nesta etapa do texto, pretendo apresentar brevemente, como as mídias foram utilizadas, em especial a televisão, por alguns pastores norte-americanos, visto que é a estes que Woody Allen satiriza por meio dos filmes indicados anteriormente.

Bellotti (2008, p. 56) esboça um histórico do uso das mídias pelos pastores norte-americanos no período de 1920 a 1970. A autora justifica o recorte asseverando que nele houve a “ascensão dos fundamentalistas na cultura de massa norte-americana”.

Segundo destaca Bellotti (2008), a primeira fase abarca as décadas de 1920 e 1930, cuja mídia utilizada pelos pregadores era o rádio. A figura de destaque nessa etapa era uma mulher. Refiro-me a Aimée Semple McPherson (1890-1944), fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular, que em 1924 iniciou a transmissão dos cultos realizados no *Angelus Temple* em Los Angeles. Portanto, a transmissão radiofônica, entre os fundamentalistas, “foi crucial para unir culturalmente uma congregação de fiéis dispersos no espaço geográfico, estabelecendo temas e agendas em comum” (BELLOTTI, 2008, p. 56). Há necessidade de destacar ainda, a desenvoltura performática de Aimée:

Os encontros de avivamentos de McPherson eram espetáculos de entretenimento, música e pregação emocionante. Com o acompanhamento de um enorme órgão, uma orquestra de catorze instrumentos, conjunto de metais, e um coro de cem vozes, ela fez a *performance* de “sermões ilustrados” todas as noites de domingo por vinte anos. Seus sermões ilustrados retiravam temas da cultura popular e eram executados com vestimentas elaboradas alugadas de estúdios de Hollywood e grandes cenários com efeitos especiais, graças à ajuda de seu diretor de palco com experiência em teatro de variedades (vaudeville), Thompson Eade. (HAGEN *apud* BELLOTTI, 2008, p. 59).

Outra figura de destaque, nesse período, foi Charles E. Fuller, que fundou o *Fuller Theological Seminary* com recursos arrecadados no âmbito de seu ministério, cujo destaque era um programa de rádio. Bellotti ressalta que Fuller buscou agrupar os protestantes conservadores, convocando-os que deixassem de lado as diferenças denominacionais e que elaborassem programas radiofônicos simples, os quais deveriam conter “músicas, hinos, sermões, leitura de cartas e uma mensagem direta, que pregava um Deus vivo e preocupado com as aflições cotidianas das pessoas”. (HAGEN *apud* BELLOTTI, 2008, p. 60).

No histórico urdido por Bellotti (2008), entre as décadas de 1940 a 1950 estruturou-se o segundo período que foi denominado de “a virada fundamentalista”. Esta designação justifica-se, pois nos anos anteriores os grupos liberais protestantes influenciavam profundamente a cultura norte-americana. Nessa segunda etapa, Billy Graham (1918-2018) foi o nome proeminente.

Billy Graham obteve sua formação teológica nas universidades fundamentalistas Bob Jones e Wheaton College. No início do ministério pastoral de Graham, Charles Fuller o apoiou e o incentivou, tendo participado, em 1949, da primeira cruzada evangelística ocorrida em Los Angeles.

Graham, em suas mensagens, convocava os indivíduos ao arrependimento pessoal, por meio do vigor de sua pregação. Bellotti (2008) pontua ainda, que a preparação das campanhas evangelísticas era estruturada com um grande aparato publicitário, treinamento de voluntários e momentos de oração.

Além das cruzadas evangelísticas, Graham também fez muito sucesso com seu programa de rádio *A hora da decisão*, que dirigia na Rede ABC, cujo início se deu no começo da década de 1950. Nesse programa radiofônico, Graham, ao final das pregações, fazia apelo aos ouvintes para o arrependimento dos pecados, bem como os convocava para que aceitassem a Jesus como salvador pessoal.

Outro pregador de relevância, nessa fase, foi Oral Roberts (1918-2009). Assmann (1986) o identifica como um dos pioneiros no uso da televisão, como meio de veicular a mensagem pentecostal. Roberts alcançou notoriedade nos Estados Unidos, ainda na década de 1950, quando ficou conhecido como o “curador”. Naqueles anos, ele viajou o país com uma tenda, na qual realizava atos mesclados de pregação e cura divina.

Oral Roberts, na década de 1960, abandonou a condição de pregador itinerante, quando percebeu que podia “curar” utilizando o rádio como *medium* para alcançar os

fiéis. Alguns anos depois utilizaria a televisão para veicular sua doutrina. Assim, a partir do alcance de sua pregação e a adesão à mensagem, Roberts construiu um “império”. O empreendimento inicial foi a Torre de Oração, cuja motivação se deu após uma “visão” do pregador na qual informa ter visto uma gigantesca imagem de Cristo. De fato, a *Tower of Prayer* foi erguida com um projeto arquitetônico repleto de construções futurísticas, que incluíam espaços para a produção e gravação de cultos para a televisão, além do Hospital Cidade da Fé e da Universidade Oral Roberts. Assmann (1986, p. 33) relembra que para Roberts “chegar a tudo isso foi necessário muito tino organizativo e notável gênio financeiro”.

Segundo o histórico de Bellotti (2008), as décadas de 1960 e 1970 delimitam a terceira fase. Consoante à autora, em 1960, o governo norte-americano extinguiu a gratuidade dos horários destinados aos programas religiosos. Isso trouxe um efeito duplo sobre a mídia evangélica norte-americana. Por um lado, os programas transmitidos pelas igrejas protestantes liberais “perderam espaço por não serem competitivos ou por não possuírem verba suficiente para sustentá-los” (MOORE *apud* BELLOTTI, 2008, p. 65). Por outro lado, para os fundamentalistas, aquela medida governamental transformou-se num impulso para a elaboração de seus programas, visto que eles “tinham desenvolvido formatos atrativos e afinados com as demandas do grande público, pois dependiam dele para financiar seu ministério”. (AMMERMAN *apud* BELLOTTI, 2008, p. 65).

Nesse último período definido por Bellotti (2008) poder-se-ia acrescentar a década de 1980, anos em que ocorreram a “queda” de dois expoentes do televangelismo americano, Jimmy Swaggart e Jim Bakker, acusados de desvios fiscais e envolvimento com prostitutas (CAMPOS, 2004). Entretanto, os estudiosos da temática destacam, além desses dois que caíram em desgraça moral, a atuação de importantes televangelistas como Jerry Falwell, Robert Schuller, Pat Robertson, Rex Humbart, Paul Crouch, Robert Tilton e Bill Bright. O conteúdo da pregação desses religiosos midiáticos pode ser resumido que “com algumas diferenças de abordagem teológicas, os televangelistas defendiam a família, a moral, a diversão sadia, atacando feministas, gays e intelectuais ‘secularistas’”. (BELLOTTI, 2008, p. 69).

2. OS APELOS FINANCEIROS DOS TELEVANGELISTAS

Assmann (1986, p. 63) elaborou um esboço com os principais métodos utilizados pelos televangelistas no levantamento de fundos entre os telespectadores:

1) a venda de espaço sagrado: os fiéis são conclamados a fazerem doações para as construções dos grandes conglomerados televisivos;

2) a venda de tempo de oração: os pregadores garantem aos telespectadores que dedicarão um tempo específico destinado à oração intercedendo por cada um, de modo individualizado;

3) o convite para entrar no “clube”: isto se dá com a associação de doadores regulares, como eram “a Família Chave de Oração, de Rex Humbard; os *Faith Partners*, de Oral Roberts; o Clube 700, de Pat Robertson; o Clube PTL, de Jim Bakker” (ASSMANN, 1986, p. 64) entre outros;

4) a venda de objetos religiosos⁵: configura-se como um mecanismo que lembra muito o comércio católico romano medieval da venda das relíquias e das bulas de indulgências. Vendiam-se todo tipo de amuleto ou souvenir como as medalhas com versículos bíblicos de Robert Schuler; os lenços com impressão das mãos curadoras de Oral Roberts; os adesivos e prendedores de Pat Robertson; agendas, prendedor dourado com a inscrição de “Jesus primeiro”, Bíblias com dedicatórias de Jerry Falwell; a chave de entrada ao “Banco de Deus” de Rex Humbard, além da reprodução de um “Jesus bebê” que era ofertada por Jim Bakker aos seus contribuintes;

5) os apelos pessoais que simulam intimidade: cria-se no espectador a ilusão de que ele tem contato pessoal com o televangelista, que se expressa por meio de correspondências do pregador com a utilização dos recursos computacionais de mala-direta, criando a sensação de singularidade do fiel;

6) ameaça de suspensão do programa: esta é uma estratégia antiga, também utilizada pelos televangelistas brasileiros, em que simulam uma crise financeira, a qual levará a retirada do programa do ar, caso os telespectadores não contribuam para a manutenção.

⁵ Prática utilizada pelos movimentos neopentecostais brasileiros, o que Mariano (1999, p. 133) chama de “objetos benzidos”.

Os apelos monetários dos pregadores aos telespectadores, com promessas de bens simbólicos (BOURDIEU, 1996), ecoam com o que ficou denominado de Teologia da Prosperidade⁶. Consoante Mariano (1999), essa doutrina surge na década de 1940, nos EUA, mas só ganha força como movimento nos anos de 1970, quando é recepcionada por denominações evangélicas carismáticas. O grande líder dessa doutrina foi o pregador Kenneth Hagin, evangelista batista que depois se tornou pentecostal. Hagin, no início da década de 1960 “fundou seu próprio ministério caracterizado por transe, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais, dos quais fez derivar sua ‘autoridade espiritual’”. (MARIANO, 1999, p. 151).

A inspiração de Hagin veio do pregador sem vínculo denominacional Essek William Kenyon (1867-1948). Este, porém, nunca ensinou ou escreveu algo sobre prosperidade. No entanto, coube ao televangelista Oral Roberts, também herdeiro dos ensinamentos de Kenyon, a intensificar as pregações sobre a teologia da prosperidade, quando prometia aos seus contribuintes retorno sete vezes maior ao valor doado. Assim, os televangelistas norte-americanos tiveram grande contribuição na propagação da doutrina da prosperidade, pois:

Em função do aumento da competição entre os televangelistas, o tempo na TV tornou-se muito caro para eles. O custo dos programas subiu mais que a audiência. Pressionados pelas despesas crescentes de seus projetos, que foram tornando cada vez mais ambiciosos, os televangelistas refinaram as formas de levantar fundos, integrando os apelos financeiros à teologia, que, entre os anos 50 e 60, passou a absorver os ensinamentos de Hagin. Deste modo, as exigências econômicas do veículo de transmissão da mensagem religiosa acabaram por integrar e, em parte, moldar o seu conteúdo. (HADDEN; SHUPE *apud* MARIANO, 1999, p. 152).

Portanto, o texto citado está em profunda sintonia com as estratégias arrecadoras elencadas por Assmann (1986), nas quais os fiéis são convocados a contribuir com a promessa de que receberão benefícios imediatos como “saúde perfeita, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo e vitória sobre todo e qualquer sofrimento”. (MARIANO, 1999, p. 152). Campos (1997, p. 366) também reforça que no mercado dos bens simbólicos, a prosperidade configura-se um produto altamente vendável.

⁶ Campos (1997, p. 364) constrói um minucioso gráfico, por meio do qual esboça a genealogia da Teologia da Prosperidade, evidenciando várias afinidades eletivas, inclusive com o espiritismo de Allan Kardec.

3. ANÁLISE FÍLMICA

Woody Allen, ao longo de sua obra cinematográfica, frequentemente busca homenagear o cinema e o rádio, porém não esconde o seu desprezo pela televisão. Em 1995, ele concedeu entrevista a Alan Dewison para a Revista *Man*, na qual acentua que “jamais me senti prostituído, exceção quando fui para a televisão. Porém sempre há um momento em tua vida que não podes escolher demais” (DEWISON *apud* FONTE, 1998, p. 140). Muitos são os filmes de Allen que mostram a televisão como esse *medium* abjeto.

No filme *Manhattan* (1979), a personagem Isaac (Woody Allen), um jovem escritor judeu, ao buscar possibilidades para descrever o protagonista de seu livro, ressalta que ele “adorava Nova York, embora fosse uma metáfora da decadência da cultura atual, pois era difícil viver numa cidade anulada pelas drogas, música alta, televisão, crime e lixo”. Isaac, ao deixar seu rentável trabalho na televisão para se dedicar a feitura do livro, discute com a equipe técnica de um programa de entrevista:

Tu te deixas influenciar pela reação do público? Vamos, este é um público formado pela televisão. Seu nível intelectual tem caído sistematicamente ao longo dos anos. Tu sabes, essa gente senta diante da TV e os raios gama devoram as células de seus cérebros. Eu desisto.

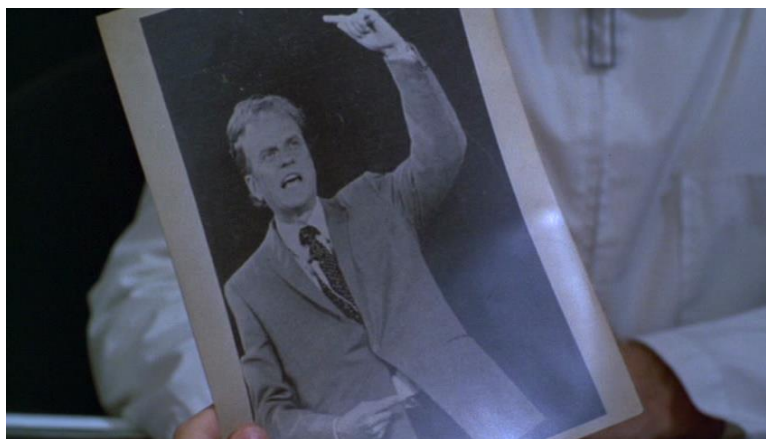
Assim, proponho neste trabalho, que os televangelistas figuram no cinema de Allen, embora de modo fragmentário, como uma das maneiras do cineasta expressar todo o desprezo pela televisão. Entretanto, muitas vezes declara amor pelo cinema, pois este é o *medium* que ele escolheu para veicular suas inquietações pessoais e sociais, porque uma das características mais relevantes da cinematografia alleniana “é sua particular forma de retratar a realidade. Ainda que se assemelhe, ainda que se fale de personagens reais, o cinema submerge a realidade em uma irrealidade fictícia que transcorre paralela à realidade verdadeira”. (FONTE, 1998, p.61).

3.1. *Dorminhoco* (*Sleeper*, 1973): Billy Graham, o religioso, e Richard Nixon, o político

*Dorminhoco*⁷ se insere na fase inicial da carreira de Allen, momento em que seus filmes se aproximavam daquilo que foi denominado comédia pastelão⁸. O filme é ambientado num contexto futurista, no qual a vida é mediada por máquinas, robôs, computadores etc.

Monroe Miles (Woody Allen) é apresentado como músico e proprietário do restaurante vegetariano Cenoura Feliz. Durante uma simples cirurgia para a retirada da vesícula, ele foi congelado em 1973. Passados duzentos anos, um grupo de cientistas, em um ato secreto, resolve descongelá-lo.

Após as etapas de reaprendizado, Miles é acolhido pelo casal de cientistas, que o informa sobre o congelamento involuntário. Como tentativa de reencontro do protagonista com sua memória social, os cientistas mostram algumas fotografias, vídeos e objetos do contexto sócio-histórico da segunda metade do Século XX. Estes artefatos estão mantidos por trás de uma parede falsa, cuja frente está repleta de computadores.



Billy Graham – fotograma de David M. Walsh

⁷ Autores como Vargas (2003), Lee (1997), Girlanda e Tella (1998) apontam que *Dorminhoco* é uma alusão literária de Woody Allen ao livro *1984*, de George Orwell, que também apresenta uma sociedade dominada por um poderoso ditador “onipresente”. Comungo com essa posição, vejo muitos elementos que guardam alguma semelhança.

⁸ Gênero de comédia cinematográfica tendo como grandes representantes os filmes de Charles Chaplin, Buster Keaton, Mack Sennett, Harold Lloyd etc. A comédia pastelão ou *slapstick* “é o resultado de uma ampliação e de uma intensificação, possibilitadas pelo novo meio, de uma série de efeitos já codificados no teatro, nas variedades, no circo”. (COSTA, 1989, p. 68).

Entre os objetos guardados há uma fotografia de Billy Graham⁹ e um vídeo com um pequeno discurso do então Presidente americano Richard Nixon. O cientista pede a Miles que os identifique. Diante da foto do pregador, o protagonista informa que “este é o Billy Graham, importante no ramo da religião. Conhecia Deus pessoalmente. Fizeram seu guarda-roupa completo. Eles saíam juntos. Era muito importante. Tiveram uma ligação romântica”. Há também o diálogo de Miles com o Dr. Orva (Bartlett Robinson), enquanto assistem ao vídeo com o então presidente norte-americano Richard Nixon:

Dr. Orva: alguns acreditam que ele foi presidente dos Estados Unidos, mas que fez alguma coisa horrível, porque todos os registros, tudo sobre ele sumiu. Não há nada nos livros. Não há fotos nos selos ou nas cédulas.

Miles: sim, ele foi mesmo presidente dos EUA. Mas sempre que saía da Casa Branca, o Serviço Secreto contava a prataria.

O humor de Woody Allen em *Dorminhoco* e noutros filmes expõe suas restrições com os religiosos, políticos e cientistas. Conforme lembra Blake (1995), Miles recita um anticredo, no qual nega a ciência, a política e a religião. Entretanto, assume crer somente na morte e no sexo.

Na descrição de Miles sobre Billy Graham, Allen satiriza os discursos religiosos dos pregadores, nos quais asseveram que são íntimos de Deus. Allen, na mesma cena, estabelece uma conexão visual entre Graham e Nixon. Curioso é que o cineasta, ao desqualificar o então presidente Richard Nixon, o fez antes de estourar o escândalo Watergate¹⁰.

⁹ Após o insucesso no programa *Kraft TV Special*, Woody Allen iniciou pela CBS, a partir de setembro de 1969, um programa de entrevistas denominado de *The Woody Allen Special*. Billy Graham foi um dos convidados. O diálogo é bem engraçado, pois Allen indaga o pregador sobre vários assuntos, entre os quais, se ele era favorável ao sexo antes do casamento (BAXTER, 2000, p. 175). Woody Allen coloca todos os pregadores debaixo de um grande “guarda-chuva”, em especial, pelo uso da televisão, pois para ele não são importantes as posições teológicas. Obviamente, não incluímos Billy Graham como neopentecostal, pois era um pastor batista.

¹⁰ Watergate é uma referência ao edifício que sediava o Comitê Nacional do Partido Democrata, que foi invadido por apoiadores do Partido Republicano na madrugada de 17.06.1972. Após investigações, foram estabelecidas algumas ligações com Richard Nixon, então Presidente dos EUA. Após pressão popular e dos meios de comunicação, Nixon renunciou em 09.08.1974.



Richard Nixon – fotograma de David M. Walsh

A relação imagética criada por Allen entre o pregador e o ex-presidente norte-americano é confirmada por Assmann quando sublinha que:

A trajetória de Billy Graham se divide em duas grandes fases: antes e depois da renúncia de Nixon e o escândalo de Watergate, momento a partir do qual se desencanta da política, embora ainda tente estranhas explicações fundamentalistas (“não foi culpa do Nixon... deve ter havido a ação maléfica do demônio...”). (1986, p. 69).

Assmann (1986) informa ainda, que Billy Graham sempre foi cooptado pelos poderosos políticos e econômicos. No final da década de 1940, o jovem pregador conheceu W. R. Hearst, dono de um grande conglomerado de publicações, que o estimulou na pregação anticomunista. A mensagem reacionária, elitista, patronal e capitalista de Graham animava os empresários com frases do tipo: “o Paraíso é um lugar sem reclamações de sindicatos, sem líderes de trabalhadores, sem serpentes, sem fracassos”. Sobre ele, costumavam dizer que “Graham soube injetar uma sensação de bem-estar nos ricos e poderosos desta nação”. (ASSMANN, 1986, p.70).

No início da década de 1970, Graham, sob o pretexto de defesa dos valores norte-americanos, estimulava a participação política dos pregadores. Nessa época, “foi cooptado por Eisenhower, Johnson e, no auge, por Nixon, de quem foi uma espécie de profeta da corte e abençoador público”. (ASSMANN, 1986, p.70).

Após o Caso Watergate, Billy Graham teve a fama machucada, visto a aproximação ao presidente renunciante. O escândalo provocou o desencanto político do

pregador, que passou a escrever livros, alguns dos quais, grandemente vendidos, como *Anjos e Até o Armagedom*.

Na segunda metade da década de 1970, Billy Graham passou a viajar pelos países socialistas e do Terceiro Mundo. Esse contato com realidades sociais diversas produziu no pregador algumas mudanças. Em 1982, em uma palestra proferida na Universidade de Harvard, o velho pastor fez a seguinte confissão:

Muitas vezes falei sobre o bom samaritano (...). Mas nunca havia refletido sobre esta parábola em termos de responsabilidade social. Eu de fato não tinha uma ideia concreta de que milhões de pessoas, ao longo do mundo, vivem à beira da morte por fome e que o ensinamento da parábola do bom samaritano exige que eu sinta uma responsabilidade em relação a eles. Mais tarde, à medida que viajava e estudava a Bíblia com novos olhos, fui mudando. (GRAHAM *Apud* ASSMANN, 1986, p.71).

Essa relação entre religião e política revela uma das inquietações de Woody Allen como homem da modernidade. Blake (1995) apresenta Allen como um grande artista profano, que se revela fascinado pelo sagrado. Assim, o cineasta, homem fruto da modernidade, embora tenha dessacralizado o mundo e assumido uma existência “profana”, não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Portanto, estabelece combinações da religião com a política, ciência e arte.

3.2. Interiores (*Interiors*, 1978): Jimmy Swaggart e a família WASP

Com *Interiores*, Woody Allen dá continuidade a fase “séria” de sua obra cinematográfica, a qual fora iniciada no ano anterior com o premiadíssimo *Noivo neurótico, noiva nervosa* (*Annie Hall*). O filme é um tributo claro de Allen a Ingmar Bergman¹¹, conforme atestam Iacobacci (2004), Lax (2008), Bailey (2001), Baxter (2000), Björkman (1995), Vargas (2003), Westerbeck Jr. (1995), Yacowar (1991), Hirsch (1991), Fonte (1998), Agustí (1998), Nichols (1998), Blake (1995), Zappoli (1998), Girlanda e Tella (1998), Aixalá (2001), Schickel (2003), Brode (1991), Colombani (2010), Meade (2000), Rizzo Júnior (1994)¹² e Lee (1997).

¹¹ Em especial ao filme *Gritos e sussurros* (*Viskingar och rop*, 1972).

¹² Rizzo Júnior (1994, p. 81) ressalta que a homenagem configura-se como “um pastiche do cinema de Bergman”.

A estrutura narrativa é centralizada na figura de Eve (Geraldine Page). Ela, decoradora, foi fundamental no estabelecimento e sucesso do esposo Arthur (E.G. Marshall) como advogado respeitado na comunidade. Eles têm três filhas: Renata (Diane Keaton), Joey (Mary Beth Hurt) e Flyn (Kristin Griffith).

Renata é uma poetisa de sucesso, mas que há aproximadamente um ano, não tem escrito nada, pois a inspiração poética está bloqueada, quando pensa sobre a inevitabilidade da morte. Seu esposo, Frederick (Richard Jordan), é um escritor frustrado, pois não consegue publicar seu livro, tendo que se contentar como professor universitário e crítico literário. O sucesso da esposa também o incomoda, buscando refúgio constante no álcool. Joey mora com o namorado Michael (Sam Waerston). Ela deseja ser atriz, pois vive descontente como tradutora, também tenta deslanchar a carreira de fotógrafa, mas sem muita criatividade. Michael é um documentarista de inspiração marxista. Flyn, a terceira filha, trabalha como atriz em filmes para televisão. Ao visitar a mãe, pontua para Renata que nunca a oferecem bons projetos, pois ela tem que se contentar com “a estúpida indústria da televisão”. Allen também desfere sua crítica aos produtos da TV, por meio do personagem Frederik, ao assinalar que Flyn só atua em “porcarias para a TV”.

A “onipresença” de Eve é marcada por sugestões de decoração para a casa de Joey e interferências na vida das filhas. Entretanto, seu mundo desmorona quando Arthur comunica que deseja a separação. Para Eve, sua “criação” se rebela. A mãe solicita às filhas que peçam ao pai o retorno ao lar. Renata estimula, mas Joey é pessimista quanto à reconciliação. Diante do caos instaurado com a ruptura conjugal, Eve tenta o suicídio ao fechar todas as saídas de ar da casa e acionar o dispositivo que libera o gás de cozinha. Eve sobrevive.

No início do filme, Woody Allen elabora algumas tomadas fílmicas dos cômodos da casa, impecavelmente, decorados por Eve. Nesta casa, desenrolam conflitos entre mãe e filha, pai e filha, marido e mulher, irmã e irmã e cunhados. Aquela habitação à beira-mar também é o cenário do casamento civil de Arthur e Pearl (Maureen Stapleton), sob o protesto de Joey. Na madrugada, após a cerimônia de matrimônio, Eve aparece para se afogar no mar. Desta vez, frustra-se a tentativa de Joey em socorrê-la. Eve morre.

Após essa breve descrição da estrutura narrativa, poder-se-ia indagar: onde estão os televangelistas no filme? Eve, como personagem central, também nos possibilita encontrar os poucos fragmentos, que ensejam minha análise neste trabalho.



Eve (Geraldine Page) – fotograma de Gordon Willis

Eve ao retornar do hospital, após a primeira tentativa de suicídio, assiste a um pregador na TV. Há no rosto um ar de indulgência, que é completado com uma taça de vinho. Um televangelista dialoga com um judeu convertido ao cristianismo, cujo conteúdo da conversa é:

Jimmy está ficando entusiasmado. É exultante ser cristão, aqui tem um cavalheiro amigo meu, um amigo novo, mas nossa amizade data da época do calvário. Roy Schwartz, é um prazer tê-lo conosco. Agora, Roy, qual a sua nacionalidade?

Roy: sou hebreu.

Pregador: um hebreu. Quando eu falava sobre o povo escolhido de Deus – como deve saber, já que estudou história, você é parte disto – qual o papel do povo judeu e de Israel hoje, no cronômetro de Deus?

Neste diálogo, o pregador é identificado como Jimmy e o entrevistado como o judeu Roy Schawartz¹³. Ora, qual o televangelista de sucesso, nas décadas de 1970 e 1980, com o nome de Jimmy? Certamente, Jimmy Swaggart. Como justificativa, apresento duas razões.

Primeiramente, exceção feita a Billy Graham, que é referido em *Dorminhoco*, o único televangelista que Woody Allen nomina é Jimmy Swaggart, quando concedeu entrevista a Eric Lax e declarou o seguinte:

¹³ Segundo Yacowar (1991, p.191), Schawartz significa negro em Yiddish (ídiche). Esta língua remonta aos séculos X e XI, mas que floresce no final do século XIX, principalmente, entre os judeus que viviam na Europa. O ídiche é uma fusão de elementos hebraicos, românicos, germânicos e eslavos. O nazismo interrompeu a bela história dessa língua ao exterminar muitos falantes. (SNEH, 2006, p. 81).

Eu não sou bom para escrever resenhas de livro. Acho difícil fazer a resenha de um livro, porque é outro tipo de texto, e eu não conseguiria resenhar um livro e arrasar com ele. A menos que fosse por alguém que eu não suporte. Quer dizer, se um desses fundamentalistas, se o Jimmy Swaggart escrevesse um livro, então eu conseguiria me expressar comicamente. Mas com alguém como o Bergman, que eu acho tão grande, não passaria de uma enxurrada de elogios. Entende o que quero dizer? Eu não seria capaz de escrever nada engraçado sobre ele. (ALLEN *apud* LAX, 2008, p. 129 – Grifos nossos).

Allen deixa claro que não nutre simpatia alguma pelos televangelistas e alude um específico – Jimmy Swaggart. Assim, entendo que o cineasta fez este pregador figurar em *Interiores*.

Uma segunda razão, a qual é corroborada por Bailey (2001, p.78), Blake (1995, p.71), Brode (1991, p.167) e Yacowar (1991, p.191), é que a família de Eve encarna aquilo que foi denominado na cultura americana de WASP¹⁴, sigla que significa *White Anglo-Saxon Protestant*¹⁵. Woody Allen, desde *Noivo neurótico, noiva nervosa (Annie Hall)*, inaugura esse ambiente familiar em seus filmes. Obviamente, as personagens interpretadas por ele não pertencem a esse contexto, pois todas são judias e objeto de preconceito¹⁶, como a avó de Annie (Diane Keaton) que vê seu namorado Alvy (Woody Allen) como um judeu ortodoxo.

Ora, mais uma vez, alguém poderia indagar: que relação tem tudo isso com Jimmy Swaggart? Assmann nos fornece a resposta quando sublinha que “Jimmy Swaggart é, mais ainda que a maioria dos outros televangelistas norte-americanos, um típico representante do que se costuma chamar de WASP”. (1986, p. 42).

¹⁴A sigla WASP foi criada por Andrew Hacker e mencionada pela primeira vez em 1957 no artigo intitulado *Liberal democracy and social control*. No entanto, a consolidação da sigla se deu a partir do estudo *The protestant establishment aristocracy & caste in America*, de Digby Baltzell.

¹⁵ Branco, anglo-saxão e protestante.

¹⁶ Sobre a discussão dos preconceitos nesse modo cultural, Mancelos (2004, p. 160) assinala que “o cânone norte-americano foi construído à imagem e semelhança do poder WASP-M (White Anglo-Saxon Protestant Male). Como tal, assimilou facilmente autores masculinos, heterossexuais, brancos, protestantes; menosprezou as mulheres, os homossexuais e as lésbicas; repudiou os membros de outras etnias; ignorou a contracultura; silenciou opções políticas que não a vigente”. Mancelos (2004) acrescenta à sigla de Andrew Hacker o elemento masculino heterossexual.



Fotograma de Gordon Willis

Família WASP em *Interiores* e *Hannah e suas irmãs*

Fotograma de Carlo DiPalma

Jimmy Swaggart construiu um grande império televisivo no final da década de 1970 e parte dos anos de 1980, cujo centro era o *World Ministry Center* da associação evangélica que levava o seu nome. Entre as ações lucrativas incluíam-se a venda milhões de discos. Ele sempre aparecia nos programas ao lado da esposa Frances, que juntos estampavam o ideal de família WASP americana. No final da década de 1980 tudo ruiu, pois Swaggart caiu em desgraça moral, quando foi descoberto o envolvimento com prostitutas e acusado de sonegação fiscal.

Para os limites deste trabalho estas discussões são suficientes, visto que não pretendo analisar a fala do pregador no filme, pois caberia um longo debate sobre o judaísmo na filmografia de Woody Allen.

O relevante a ser destacado é que a personagem Eve, perdida no desencanto advindo com separação do marido, pela distância emocional das filhas e pela tentativa de suicídio busca algum tipo de “refúgio” nas pregações televisivas. Entretanto, como ressalta Lee (1997, p. 82), esse momento não desempenha nenhuma função emocional em sua vida, pois é tão falso como tudo na televisão.

Para Allen, a pregação televisiva não traz alento algum, visto que o destino inexorável da protagonista é a morte, por meio do suicídio. Igualmente, o cineasta expressa todo o seu desprezo pela televisão, seja pelas pregações dos televangelistas ou pelas atuações de Flynn, que trabalha para a “estúpida indústria da TV”. Como ressalta Blake (1995, p. 74), Flynn é uma artista superficial, que tem forma (bonita), mas sem conteúdo, adequando-se ao que a televisão produz.

3.3 *Hannah e suas irmãs (Hannah and her sisters, 1986): os televangelistas e o dinheiro*

Em *Hannah e suas irmãs* Woody Allen recupera muitas temáticas dos filmes anteriores, em especial, *Interiores*, além de ser uma declaração de amor a Nova York. Na película, como o próprio título indica, há a personagem Hannah (Mia Farrow) e suas irmãs Holly (Dianne Wiest) e Lee (Barbara Hershey). Hannah é uma atriz bem sucedida, que deixou os palcos para engravidar, quando ainda era casada com Mickey (Woody Allen). Sua casa é centro do ajuntamento familiar, pois todas as celebrações festivas, como o Dia de Ações de Graça e Natal, ocorrem em seu apartamento.



Alvy Singer (Woody Allen) em *noivo neurótico, noiva nervosa (Annie Hall)* – fotografamas de Gordon Willis



Mickey (Woody Allen) – Fotograma de Carlo DiPalma
Personagens de Woody Allen, o judeu no ambiente WASP

Holly e Lee, diferentemente de Hannah, ainda não se encontraram na vida. Holly, após várias tentativas frustradas que vão de sócia de um *buffet* a cantora, finalmente consegue escrever um livro. Lee vive com Frederick (Max Von Sydow)¹⁷, artista plástico

¹⁷ Ator sueco que participou de vários filmes de Ingmar Bergman nas décadas de 1950 e 1960, sendo o protagonista do memorável filme *O sétimo selo (Det sjunde inseglet, 1956)*.

bem mais velho, cuja relação se dá como a de um professor formando sua aluna. Lee trai o companheiro com Elliot (Michael Caine), o esposo de Hannah.

Paralelamente, o judeu Mickey, produtor de televisão, após saber que não está com câncer no cérebro, abandona o emprego e passa a buscar sentido para a vida por meio da religião. Abandona o Judaísmo, aproxima-se do Catolicismo Romano e tem curiosidade sobre *Hare Krishna*. Entretanto, a religião não fornece as respostas para as suas inquietações existenciais, as quais serão encontradas, quando entra numa sala de exibição e assiste ao filme *Diabo a quatro* (*Duck soup, 1933*) dos Irmãos Marx e reencontra o amor casando-se com Holly.

A família de Hannah também encarna o modelo WASP. Mickey, como judeu, é o único que destoa, porém pouco está presente. Nesse ambiente de encontros e desencontros, suspeitas, traição e ciúme, o final é feliz para todos. Elliot afirma seu amor por Hannah, mesmo depois de tê-la traído com sua irmã. Lee é desposada por um professor universitário. Holly apaixona-se e casa-se com Mickey.

Nesse filme em que Allen explora temáticas católicas romanas e judaicas, ele formula, mediante a personagem Frederick, uma crítica mordaz aos pastores televisivos. Frederick relata para a jovem companheira Lee, que há muito tempo não sentava diante da TV. Porém, ao passar pelos canais, ele sublinha ironicamente, que se deparou com toda a “cultura”, formada por nazistas, vendedores de desodorantes, lutadores, concursos de beleza, programas de entrevistas e acentua que “os piores são os pastores, que são trapaceiros e mentem aos pobres dos telespectadores dizendo que falam com Jesus e pedem dinheiro! Se Jesus voltasse e visse o que fazem usando o nome dele não pararia de vomitar”.

Como venho acentuando neste trabalho, a fala de Frederick revela todo o sarcasmo de Allen para com a produção televisiva, que ironicamente, pontua ser a síntese da cultura norte-americana e ocidental. Sobre isto comenta Labayen:

Em última instância, a televisão erige-se assim como a mais poderosa metáfora da época contemporânea. Na sociedade de consumo ocidental do final do Século XX, a televisão figura nos filmes de Allen com esse componente fragmentário e manipulador, bruxaria mefistofélica que não faz senão confundir ainda mais ao já perdido indivíduo. Daí que a personagem de Mickey deva deixar para trás seus contatos com o meio catódico para buscar seu “eu”. Daí também, que se incluindo a sua busca metafísica da verdade acabe caindo abaixo dos influxos da publicidade com todo o seu poder (o crucifixo e o missal

abaixo do peso do pote de maionese e do pão é uma boa prova disto). (2005, p. 22 – tradução livre).

Assim, das palavras duras proferidas por Frederick, Allen também recupera a temática do nazismo, frequente em sua obra, bem como desfere sua crítica aos televangelistas, notadamente, ao apelo sistemático de dinheiro aos telespectadores.

Em *Desconstruindo Harry (Deconstructing Harry, 1997)*, o cineasta põe no Inferno os pregadores televisivos junto com os criminosos de guerra. Em vista do exposto, nos dois filmes, Allen estabelece uma relação entre os televangelistas e genocidas, como os do regime hitlerista.

O nazismo recorrentemente aparece nos filmes de Allen como uma memória do sofrimento – o genocídio cometido contra os judeus pelos nazifascistas. Hertzberg e Hirt-Manheimer (1999, p. 265) justificam essa temática na filmografia do cineasta destacando que “nós cremos que Woody Allen não deixa de tratar de obscuras temáticas judias porque está profundamente preocupado com o antissemitismo. Sabe que se tivesse vivido na Europa dos anos de 1940, não teria escapado dos nazistas”.

Sobre a matança de judeus pelos nazistas, Adorno (2009) fez a seguinte indagação: “como escrever poesia depois de Auschwitz?”. Certamente, esta pergunta ainda ressoa e continuará a ecoar por muito tempo. Essa é também uma questão inquietadora para Woody Allen, que mesmo impossibilitado de dar conta de toda barbárie cometida pelos nazistas, tem no cinema, um dos modos de:

Exumar uma memória ameaçada pelo esquecimento e indiferença e afirmam-se como práticas de sobrevivência e de substituição que tendem a preencher a ausência de práticas tradicionais, dando assim formas e conteúdos inéditos à identidade e à pertença judias (...) a memória do genocídio figura entre as práticas comemorativas. Ela tornou-se mesmo, ao longo dos anos, uma das referências identitárias incontornáveis do judaísmo do pós-guerra, um dos principais temas de mobilização dos judeus. O fato toma lugar, na consciência coletiva judia do pós-guerra, ao lado de acontecimentos graças aos quais a identidade judia formou-se e fixou-se definitivamente, isto é, acontecimentos míticos e/ou históricos fundadores do judaísmo por meio dos quais os judeus se reconhecem como judeus além do tempo e do espaço. Assim, o genocídio situa-se ao lado de acontecimentos relatados pela Bíblia, como Êxodo ou Revelação no Sinai, ou ainda acontecimentos históricos como a expulsão da Espanha ou, mais perto de nós a criação do Estado de Israel. (AZRIA, 2000, p. 210).

Portanto, a poesia cinematográfica de Allen é uma manifestação contínua de combate ao esquecimento dos horrores cometidos pelos nazistas contra os judeus, durante a Segunda Guerra Mundial, mesmo que o caráter humorístico possa causar incômodos. Um exemplo está em *Desconstruindo Harry*, quando a personagem interpretada por Allen, um antissemita judeu, ao negar o Holocausto frisa que “não foram seis milhões de mortos, mas que os recordes são feitos para serem batidos”. Assim, mesmo que Allen renda, ao seu modo, homenagens aos judeus mortos, porém, suas memórias não foram escritas com o sangue dos parentes e amigos mortos.



Fotograma de Carlo DiPalma – *Neblina e sombras*

Quanto ao apelo dos televangelistas por dinheiro, Allen os associa aos criminosos de guerra, como os nazistas. Para ele, esta relação entre religião e dinheiro é completamente espúria. Em *Neblina e sombras* (*Shadows and fog*, 1992), Allen também nos apresenta um catolicismo no qual, quando há dinheiro envolvido, a Igreja pode consciente e hipocritamente fechar os olhos para o mal. Assim, o catolicismo é estampado por Allen como uma religião fria, autoritária e venal, onde os clérigos e policiais nazistas se reúnem para elaborar negócios e listas de pessoas que incomodam a Igreja. Allen, nesta cena, sugere os mesmos ataques feitos à Igreja Católica, de colaboração com os nazistas na Segunda Guerra Mundial. (BLAKE, 1995, p.205).

O cinema de Allen rejeita toda e qualquer forma institucionalizada de constelação religiosa. Contudo, o cineasta, mediante sua obra, revela inquietações e buscas que também tentam ser respondidas pelas religiões, conforme ele relata para Lax:

Atualmente, contudo, ele tem curiosidade por questões relativas ao sentido de vida e à existência de um Deus misericordioso; por questões de moralidade e

justiça, visto que Deus tanto pode se importar quanto estar ausente da vida terrena (...) apesar de todo o seu questionamento e sua angústia, Woody Allen é um agnóstico relutante (ele espera que exista um Deus), mas pessimista (ele duvida que haja), que desejava ter nascido com uma fé religiosa (não confundir com crença sectária). Woody acredita que mesmo que Deus esteja ausente, é importante levar uma vida honesta e responsável. Suas observações sobre Deus e religiões fazem dele um dos preferidos dos teólogos. (LAX, 1991, p. 40).

O que Allen expõe para Lax (1991) é que ele reconhece ou espera reconhecer algum sentido religioso sem mediações clericais, pois as diferentes religiões o irritam, ao mesmo tempo, que não nutre nenhuma simpatia por seus clérigos, sejam eles padres, pastores, rabinos, imames¹⁸, arquimandritas¹⁹ ou lamas. (VARTZBED, 2012, p. 59).

Entre as lideranças das religiões institucionalizadas, Allen escolheu, em alguns fragmentos como tenho noticiado, os televangelistas norte-americanos, devido a forma ostensiva como solicitam recursos financeiros dos telespectadores, que os levam da condição fiéis a de “consumidores” ou “clientes” de “bens de salvação”. Portanto, Allen indigna-se com a volúpia monetária desses pregadores que relacionam religião e dinheiro sem qualquer pudor. Não sabe o cineasta que a fundamentação teológica, ou seja, a Teologia da Prosperidade, assumida por esses pastores, “oferece uma justificação para a prática do individualismo, competição e busca dos bens materiais, escândalo para o ascetismo cristão tradicional, porém, uma eficiente forma de apaziguar consciências eventualmente enriquecidas à custa de meios, nem sempre lícitos e eticamente condenáveis pelo puritanismo do protestantismo e pentecostalismo tradicionais” (CAMPOS, 1997, p. 376), bem como, para o judaísmo, no qual Allen foi educado.



O inferno em *Desconstruindo Harry* – fotogramas de Carlo DiPalma

¹⁸ Líderes religiosos no Islamismo.

¹⁹ Sacerdotes nas igrejas ortodoxas ou católicas orientais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, Woody Allen, mesmo não sendo religioso, critica com veemência o comércio de bens simbólicos em nome de Jesus, postos no “mercado”, em especial, pelos televangelistas neopentecostais. Convém lembrar que Simmel adverte que “a posição central que o dinheiro obtém, graças ao enorme aumento do círculo de objetos por ele alcançáveis, repercute-se em muitos traços individuais do caráter da vida moderna”. (2009, p. 55). Portanto, na modernidade, especialmente no capitalismo, o dinheiro procede à mediação para a aquisição daquilo que é colocado no mercado. Assim, a partir da ressalva de Simmel, entendo que Allen critica os televangelistas também, porque transformaram a intangibilidade da fé²⁰ e sua expressão na vida comunitária em “mercadoria” que é “consumida” individualmente.

O sarcasmo de Allen é intenso, pois aos pregadores do Paraíso Celeste, ele os destina ao Inferno. Como pretensos intérpretes da verdade revelada, o cineasta os chama de mentirosos. Aos vendilhões, conforme acentua Frederick e registra o autor do Livro do Apocalipse, porque “são mornos, isto é, não são quentes e nem frios serão vomitados da boca do Senhor”²¹.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

AGUSTÍ, P. **Woody Allen**. Madid: Edimat, 1998.

AIXALÀ, Pep. **Todo sobre Woody Allen**. Barcelona: Oceano, 2001.

ASSMANN, Hugo. **A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

AZRIA, Régine. **O Judaísmo**. Bauru: Edusc, 2000.

²⁰ Não se pode esquecer que Allen, mesmo identificando-se como agnóstico, foi criado no contexto da religião judaica. Como informa a Lax (1991, p. 40), ele “acredita que mesmo que Deus esteja ausente, é importante levar uma vida honesta e responsável”.

²¹ Apocalipse 3: 15-16.

BAILEY, Peter J. **The Reluctant Film Art of Woody Allen**. Lexington: University Press of Kentucky, 2001.

BARBOSA, Neusa. **Woody Allen**. São Paulo: Editora Papagaio, 2002.

BAXTER, John. **Woody Allen: A Biography**. New York: Carrol & Graaf Publishers, 2000.

BELLOTTI, Karina Kosicki. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). **Revista Eletrônica Mandrágora**. São Bernardo do Campo, nº 14, 2008. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/viewFile/696/69>. Acesso: 17 de julho de 2013.

BÍBLIA. Edição Contemporânea. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1993.

BJÖRKMAN, Stig. **Woody Allen por Woody Allen**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1995.

BLAKE, Richard. **Woody Allen: Profane and Sacred**. Lanham: Scarecrow Press, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

BRODE, Douglas. **The Films of Woody Allen**. New York: Carol Publishing Group Edition, 1991.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis/São Paulo: Vozes, Simpósio e UMESP, 1997.

_____. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **Revista USP**, São Paulo, nº 61, p. 146-163, março/maio, 2004.

COLOMBANI, Florence. Woody Allen. *Coleção “Masters of cinema”*. Paris: Cahiers du Cinema, 2010.

COSTA, Antonio. **Compreender o cinema**. São Paulo: Globo, 1989.

FARROW, Mia. **O que fica pelo caminho é para sempre**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

FONTE, Jorge. **Woody Allen**. Madrid: Ediciones Catedra, 1998.

GIRLANDA, Elio; TELLA, Annamaria. **Woody Allen**. Editrice il Castoro, 1998.

GOMES, Pedro Gilberto *et al.* Processos midiáticos e construção de novas religiosidades. **Cadernos IHU**, São Leopoldo, v. 8, agosto, p. 1-26, 2004.

HIRSCH, Foster. **Love, Sex, Death & The Meaning of Life – The films of Woody Allen**. New York: Limelight Editions, 1991.

LABAYEN, Miguel Fernández. **Woody Allen y Hannah y sus hermanas**. Barcelona: Paidós, 2005.

LAX, Eric. **Woody Allen – Uma Biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Conversas com Woody Allen: seus filmes, o cinema e a filmagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEE, Sander H. **Woody Allen's Angst – Philosophical commentaries nos his Serious Films**. Jefferson: Mc Farland, 1997.

MANCELOS, João de. “Hey, hey, ho, ho, western culture’s GO to GO”: desafios ao cânone literário norte-americano. **Revista Eletrônica Máthesis**. Lisboa, v. 13, 2004. http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/8998/1/mathesis13_159.pdf. Acesso: 17 de julho de 2013.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MEAD, Marion. **The Unruly Life of Woody Allen – A Biography**. New York: Scribner, 2000.

NICHOLS, Mary P. **Reconstructing Woody – Art, Love and Life in the films of Woody Allen**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

RIZZO JR, Sérgio Alberto. **O Alusionismo e o Desenvolvimento do Clown no Cinema de Woody Allen: Uma Análise de “Memórias”**, 1994, 156 p. (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo).

SCHICKEL, Richard. **Woody Allen por sí mismo**. Buenos Aires: Robinbook. 2005.

SIMMEL, Georg. **Psicologia do dinheiro e outros ensaios**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

SNEH, Perla. Um bilinguismo clandestino. A presença ídiche em tempos prodigiosos, de Ahoron Appeffeld. **Revista Eletrônica Remate de Males**. Campinas, v. 26, nº 1, 2006. www.iel.unicamp.br/revista/index.php/remate/article/view/3286. Acesso: 15 de julho de 2013.

VARGAS, Carla González. **Woody Allen: su vida y sus películas**. Mexico, D. F: Diana, 2003.

VARTZBED, Éric. **Como Woody Allen pode mudar sua vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

YACOWAR, Maurice. **Loser Take All – The Comic Art of Woody Allen**. New York: Frederick Ungar Publishing, 1991.

ZAPPOLI, Giancarlo. **Invito al Cinema di Woody Allen**. Milano: Mursia, 1998.

**A TEODICEIA DO LIVRO *O PROBLEMA DO
SOFRIMENTO*, DE C. S. LEWIS**

**The Theodicy from the book *The Problem of Pain*,
by C.S. Lewis**

Wudson Marcos Sena de Lima*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5913283463929754>

RESUMO: Este trabalho apresenta a Teodiceia do livro *O problema do Sofrimento* (2009) de C. S. Lewis, aonde o autor tenta mostrar uma possibilidade para a coexistência de Deus e do sofrimento humano. O texto em questão afirma a primazia dos propósitos de Deus e o papel secundário da humanidade. Ao abusar de seu livre-arbítrio, Adão foi responsável pela queda. Apesar do sofrimento e, mesmo por meio dele, a misericórdia divina dá a chance de reconciliação com o Criador. Deus nunca desejou a desgraça dos humanos, ele usa o mal causado por estes como instrumento para reaproximá-los dele: a única fonte do que poderíamos chamar de Verdadeira Felicidade.

Palavras-chave: Deus; Sofrimento; Teodiceia; C. S. Lewis.

ABSTRACT: This paper shows the theodicy from the book *The Problem of Pain* (2009) by C.S. Lewis, that tries to show a possibility to the coexistence of God and human pain. The text under discussion highlights the priority of God's purposes and the secondary role of humanity, that being responsible for their own fall, find in the mercy of divinity the chance to reconcile with the creator, that although he didn't wish the infortune of humans, he uses the bad result caused by them as an instrument to reapproach people to him: the only source we could call True Happiness.

Keywords: God; Pain; Theodicy; C. S. Lewis.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), especialista em Sociologia e Orientação Educacional e pós-graduando (especialização) em Ensino Religioso pela Faculdade Dom Alberto. Professor de Filosofia e Sociologia na Faculdade SENAC Palhoça.

INTRODUÇÃO

Uma teodiceia, tradicionalmente, trata da defesa da existência de um Deus Bom e Onipotente, mesmo diante da constatação do mal no mundo. Esta é a proposta de C. S. Lewis¹ em seu livro *O Problema do Sofrimento* (2009), cuja primeira edição foi publicada em 1940. A questão é expressa pelo autor da seguinte maneira: “Se Deus fosse bom, Ele desejaria tornar suas criaturas perfeitamente felizes, e se fosse todo-poderoso, seria capaz de fazer o que quisesse. Mas as criaturas não são felizes. Portanto a Deus falta a bondade ou o poder – ou ambas as coisas” (LEWIS, 2009, p.33). Talvez o sofrimento seja uma das condições que os humanos mais têm em comum. Se existe um Deus amoroso como esse de quem tanto se fala, ele parece desdenhar de suas próprias criaturas.

A questão inicial a ser considerada seria a afirmação da evidência do sofrimento humano e da provável falta de sentido na existência. Lewis parte da obviedade da presença do mal no universo, explicando que ele mesmo já negou a existência de Deus perante tal constatação. Após tais considerações, serão explicados sucintamente os principais elementos do desenvolvimento das religiões, com ênfase para a especificidade do cristianismo, já que na obra selecionada o autor parte de uma perspectiva cristã.

Lewis argumenta que para fazermos qualquer asserção sobre a Onipotência e a Bondade divina é necessário analisar cuidadosamente o significado de cada um desses atributos, evitando afirmações equivocadas. Semelhante ao que ocorre com a interpretação errônea sobre a bondade de Deus, quando se fala sobre seu Amor, normalmente as pessoas o idealizam como sendo um atributo que fará com que a Divindade esteja sempre pronta para realizar o desejo de cada sujeito, deixando-os mergulhados em um prazer ininterrupto. Mas para o autor tal interpretação seria equivocada. C. S. Lewis apresenta algumas analogias, com base em suas interpretações das Escrituras Sagradas, para explicar o que seria o verdadeiro significado do amor de Deus.

Após as analogias, ele expõe a ideia de que o Universo - e tudo o que existe nele - possui leis fixas e que, portanto, todas as ações humanas ou da natureza, estão dentro de

¹ Clive Staples Lewis foi um escritor nascido na Irlanda do Norte, em 1898. Ainda na infância ele se muda para a Inglaterra com seus pais, onde posteriormente desenvolve sua carreira acadêmica se tornando professor de Língua Inglesa na Universidade de Oxford e em seguida de Literatura Medieval e Renascentista na Universidade de Cambridge. C. S. Lewis é mais conhecido por suas obras literárias, mas também produziu vários escritos de conteúdo teológico e filosófico. O autor morreu em 1963, na Inglaterra.

uma limitação de possibilidades. Assim certos efeitos são inevitáveis por conta de suas causas antecedentes. Deus criou a partir de sua própria existência, logo a organização da criação conteria o princípio de *não-contradição*, que é uma característica inerente à própria natureza divina. O conceito de livre-arbítrio é abordado, sobretudo, para descrever como a queda do homem seria resultado do abuso do poder de escolha.

Naturalmente o fato de Deus saber de antemão quais seriam as consequências do pecado suscita perguntas como: “Se Ele já sabia que as criaturas iriam desobedecer, causando assim o sofrimento, não teria sido melhor não criá-las?”. Lewis parte da suposição de que Deus é perfeitamente Bom, então sua decisão de criar também deve ter sido perfeitamente boa. Apesar de tocar no assunto, o autor não se aprofunda nessa questão, mas tenta deixar claro que o objetivo de seu texto é muito mais modesto, conforme lê-se no trecho abaixo:

E devo advertir o leitor de que não tentarei provar que criar foi melhor que não criar: não tenho conhecimento de balanças humanas em que uma questão desse porte possa ser ponderada [...] Nosso projeto é bem menos formidável: visa apenas descobrir como, percebendo um mundo de sofrimento e estando certos, a partir de fundamentos bem diversos, de que Deus é bom, como devemos conceber essa bondade e esse sofrimento sem contradição (LEWIS, 2009, p. 43-44).

Mesmo que em princípio seu objetivo não fosse que estivéssemos submetidos à dor, o Criador permite que o resultado negativo da escolha humana possa ser um meio para nos levar ao que é verdadeiramente bom, a saber: a reaproximação e o conhecimento do próprio Deus. Lewis afirma “[...] que o bem para nós em nosso estado atual, deve, portanto, significar bem reparador ou corretivo” (LEWIS, 2009, p. 100).

Haverá uma explicação sobre como o sofrimento seria o instrumento usado por Deus para reparar o estrago que o próprio homem causou. Diante dos questionamentos sobre a bondade de Deus, mediante a doutrina da condenação ao inferno, Lewis apresenta uma explicação de que o inferno consistiria no total distanciamento de Deus, uma espécie de consumação da afirmação da falsa autossuficiência dos indivíduos que negam sua dependência do Criador. Por fim, há algumas considerações acerca do propósito final para *os crentes em Cristo*, a saber: o Céu. Considerando que a morada no Paraíso teria uma duração eterna, alguns anos de sofrimento na Terra seriam insignificantes.

O objetivo principal do livro *O problema do sofrimento* de C. S. Lewis não é oferecer conforto emocional para os sofredores como também não é provar que a bondade

e a onipotência, que os cristãos ortodoxos atribuem a Deus, são incontestavelmente verdadeiras. O objetivo principal do autor é demonstrar a coerência da Doutrina Cristã a respeito do assunto apresentado, mostrando uma possibilidade para a resolução do problema intelectual do sofrimento.

1. COMO SURGE O PROBLEMA DO SOFRIMENTO?

Diante da imensidão do Universo parece insignificante a quantidade de seres existentes e, principalmente, a quantidade de felicidade disponível a esses seres. As formas inferiores simplesmente vivem e morrem, mas as chamadas superiores têm a capacidade de sofrer e, além disso, causar sofrimento a outros seres. O ser humano tem ainda a Razão que lhe permite prever seu sofrimento, fazendo-o padecer por antecedência. Temos a capacidade de criar recursos que podem aumentar ainda mais o sofrimento de nossos semelhantes, exemplos disso são as armas de guerra, que tornam-se cada vez mais sofisticadas e os instrumentos de tortura usados ao longo da história.

Nos raros momentos de felicidade está presente o medo de perdê-la. Quando ela já se foi resta a angustiante lembrança. Tudo se mostra efêmero, desde as relações pessoais através das quais foram construídas as civilizações, até a própria matéria que compõe o universo. Enquanto existem coisas fadadas ao término, os momentos de alívio são esmagados pela enorme angústia presente na maior parte do tempo. Tudo isso parece apontar para a não existência de um ser benevolente e todo-poderoso. Se existe um Ser superior ele parece malévolos, impotente e indiferente a nós. Perante a isso, seria necessário fazer a seguinte pergunta: “Diante de tanto sofrimento, como as pessoas puderam atribuir a criação do Universo a um Ser Bom?”

Para Lewis (2009, p. 20) a constatação sensível da natureza não deve ser a base da religião. Comumente afirma-se que “nossos ancestrais eram ignorantes e que, portanto, nutriam ilusões agradáveis acerca da natureza, que o progresso da ciência veio dissipar.” Mas tal afirmação trata-se de uma inferência equivocada, uma vez que a constatação do vazio do Universo e do sofrimento sempre foram reais, mesmo que em dimensões diferentes em cada contexto.

Desde os primórdios, onde as pessoas viviam em meio à imensidão da floresta, já se tinha motivos para atribuir falta de sentido a um mundo tão grande, mas tão vazio

de felicidade. Vejamos como Lewis descreve o exemplo do contexto no qual se originou o cristianismo:

Nossa religião, por exemplo, principia-se entre os judeus, povo oprimido por grandes impérios guerreiros, continuamente derrotado e levado como prisioneiro, familiarizado que era, como a Polônia ou a Armênia, com a trágica história dos conquistados. É mera tolice situar o sofrimento entre as descobertas da ciência [...] Em qualquer época, portanto, inferir a bondade e a sabedoria do Criador proveniente do curso dos acontecimentos deste mundo teria sido igualmente absurdo [...] (LEWIS, 2009, p.20).

A origem da religião não consistiria então num resultado das experiências sensoriais a respeito da natureza. Lewis apresenta três elementos principais que estão presentes no desenvolvimento de toda religião, além de mostrar um quarto elemento específico do cristianismo.

O primeiro elemento é a experiência do *numinoso*, termo cunhado por Rudolf Otto (2007). A expressão se refere a um sentimento específico da religião. Lewis exemplifica mencionando o medo natural que a maioria de nós teria se soubesse que um tigre está se aproximando. O medo está relacionado, principalmente, ao fato de sabermos que o tigre nos poderia usar como alimento. Em seguida, nos lembra do sentimento que haveria se acreditássemos que há um fantasma no cômodo ao lado, provavelmente também ficaríamos com medo, mas de uma forma diferente daquela sentida pela suposição de que ele comeria nossa carne. Lewis convida o leitor a pensar no que sentiria se soubesse que um espírito poderoso está no cômodo. Haveria uma espécie de perturbação, por se tratar de um ser desconhecido, além da sensação de impotência diante de um ser poderoso, misterioso. O sentimento relacionado a esse terceiro exemplo seria o que mais se aproxima do *numinoso* (LEWIS, 2009).

O *numinoso* é essa perturbação pelo suposto espírito que nos assombra, e tal sentimento sempre existiu. Mesmo que ele não esteja presente de maneira tão intensa no homem moderno, ainda existe num nível que permite compreendermos a explicação da experiência mencionada até fazermos um retrocesso para imaginarmos como nossos ancestrais se sentiam em relação a espíritos misteriosos. Embora não haja como comprovar quando este sentimento surgiu, a questão é que ele jamais deixou de existir. Não se trata de algo puramente fisiológico ou ainda algum sentimento religioso cujos termos usados para nomeá-los permitam uma explicação que esgote seu significado. O *numinoso* seria o aspecto irracional da religião. Ele não pode ser completamente explicado.

Lewis (2009, p.24) escreve que “Não é possível, partindo do simples perigo desenvolver o argumento até chegar ao estranho, menos ainda ao Numinoso pleno”. Esse sentimento é comum na natureza humana, mas não é natural no que diz respeito ao fato de estar contido no sentimento de perigo.

A maior parte das tentativas de explicar o numinoso pressupõe a coisa a ser explicada – como quando os antropólogos a deduzem do medo dos mortos, sem explicar por que os mortos (que constituem notadamente o tipo menos perigoso de pessoas) teriam atraído esse sentimento peculiar [...] parece haver apenas dois pontos de vista que podemos assumir acerca do espanto. Ou ele é tão somente uma peculiaridade da mente humana, que não corresponde a nada objetivo e tampouco serve a alguma função biológica, sem no entanto demonstrar nenhuma tendência a desaparecer em seu desenvolvimento mais pleno no poeta, no filósofo ou no santo; ou então se trata de uma experiência direta com o sobrenatural, a que o nome revelação pode ser dado com propriedade (LEWIS, 2009, p. 25).

O sentimento do *numinoso* não consiste necessariamente num conceito de bom ou mal em relação ao assombro sentido. Um sujeito pode ter tal sentimento e não fazer nenhum juízo moral a partir dele.

O segundo elemento da religião seria exatamente o reconhecimento da moralidade. A explicação da existência de uma lei moral também ultrapassa qualquer coisa que possa ser apreendida pela experiência. Segundo Lewis (2009, p. 27), “[...] as moralidades aceitas pela humanidade podem diferir [...] mas todas concordam em prescrever um comportamento que as pessoas que o adotam não conseguem pôr em prática”. A moralidade como um dos elementos originadores da religião não se trata apenas do reconhecimento de uma lei que transcenda as relações puramente materiais, mas também da percepção de que esta lei é, simultaneamente, correta e desobedecida.

O terceiro elemento do desenvolvimento religioso é quando o sujeito reconhece o Poder Numinoso como sendo o guardião da lei moral que ele se sente obrigado a seguir. C. S. Lewis acredita que não há nenhuma necessidade lógica ou biológica para que esses sentimentos se desenvolvam no ser humano, se tratariam de fatores sem nenhuma correspondência objetiva ou, de fato, seria uma revelação.

Esses seriam os três aspectos básicos do desenvolvimento religioso. O elemento específico do cristianismo é a própria pessoa de Jesus, chamado *o Cristo*. Ele é a pessoa central da religião cristã, que afirmava ser o Filho de Deus, O Poder Numinoso, guardião da lei moral e ao mesmo tempo um com Ele. A própria religião cristã seria responsável pelo surgimento do problema do sofrimento, pois o Deus dos cristãos é descrito como

sendo bom, amoroso e onipotente. Diante disso se faz necessário uma explicação do porquê termos tanta dor em nossa existência.

2. A ONIPOTÊNCIA E A BONDADE DE DEUS

Lewis parte do conceito de São Tomás de Aquino (2009) a respeito da Onipotência divina, segundo o qual Deus pode fazer todas as coisas que são intrinsecamente possíveis. Ele não faz nada que implique em contradição. Essa explicação da onipotência parte da noção tomista de que Deus é Ato Puro, ou seja, sua eternidade faz com que até mesmo as ações mais duradouras na limitada cronologia humana não passem de períodos insignificantes. Na verdade, a própria palavra “período” cabe apenas à existência humana, uma vez que Deus é o próprio autor do tempo e não está restrito à sua própria criação que demarca a efemeridade dos segundos, das horas, dos anos e dos milênios. Mesmo que a relação da Divindade com a humanidade seja manifesta através de acontecimentos temporais, a noção de que Ele possui características mutáveis consiste apenas numa aparência. Ele é a causa de todas as contingências existentes, mas não há nada contingente nele próprio. Deus é o Ser Absoluto do qual todos os seres se originaram.

Segundo a *lei da não contradição*, arraigada no ocidente pelos discursos metafísicos, não é possível que ao mesmo tempo um *ser* seja *não-ser*. Assim sendo, o próprio Deus não faz aquilo que não faz parte do seu Ser. Ele não pode ser o que não é. Não pode ferir a *lei da não contradição*, pois esta constitui parte de sua própria natureza. Mesmo que as possibilidades que sua Auto existência permitem sejam muitíssimo superiores às dos seres criados. E é nesse sentido que se diz que Deus é onipotente. Não significa que Deus está preso a uma lei, mas sim que a não-contradição é algo inerente a ele e está presente em tudo o que criou.

Quando se fala na Bondade de Deus, muitos a definem como uma permissividade desenfreada. Uma concessão de possibilidades para que possamos invariavelmente satisfazer nosso hedonismo. Sobre isso, diz o autor:

O que de fato nos deixaria satisfeitos seria um Deus que dissesse de tudo o que por acaso gostássemos de fazer: “O que importa, contanto que estejam felizes?”. Queremos, com efeito, menos um Pai no céu que um avô no céu – certa benevolência senil que, como se diz, “gostasse de ver os jovens usufruindo as coisas” e cujo projeto para o Universo fosse simplesmente que

se pudesse dizer sinceramente ao fim de cada dia: “Todos se divertiram” (LEWIS, 2009, p. 48-49).

Lewis comenta que tudo o que Deus faz não tem no homem o propósito principal. Deus não existe por causa do homem, mas existimos por sua causa. O principal propósito para a vida não é nossa felicidade aqui e agora, como tendemos a pensar quando se fala sobre a bondade divina. Deus vai muito além de fornecer um ambiente agradável onde nosso hedonismo possa ser invariavelmente satisfeito. O propósito da criação de Deus é uma relação de amor com suas criaturas, no entanto a relação tem como finalidade a glorificação do próprio Deus. O conceito de bondade divina, geralmente, ao ser pronunciado faz vir à tona a ideia de amor. Para Lewis não há problema considerar esta característica da bondade de Deus e, conforme será mostrado no próximo tópico, é isso que o autor faz, apresentando uma explicação sobre o que seria o verdadeiro significado do amor.

2.1. Analogias sobre o amor de Deus

C. S. Lewis faz algumas analogias comparando o amor de Deus pela humanidade ao amor entre sujeitos e/ou objetos. Seu intuito é demonstrar que não é tão estranha assim a ideia de que o verdadeiro amor pode permitir ou até mesmo causar o sofrimento do ser amado, para o próprio bem deste segundo. Antes de falar dos quatro exemplos que serão expostos aqui, retomo a consideração de Lewis de que qualquer analogia que se faça em relação Deus será ridícula, considerando a grandeza do amor divino comparada à maneira superficial que as pessoas amam.

Na primeira analogia Lewis diz que algumas obras de um artista podem não ser tão valorizadas por ele próprio quanto outras. Podem existir casos em que um artista termine uma escultura, mas como fez aquilo só para passar o tempo e o resultado final não saiu muito bom, ele a guarda e a esquece em sua prateleira, até mesmo por anos. Mas todo artista tem aquelas obras que realmente significam muito para ele, nelas ele trabalha mais minuciosamente e não descansa até que tenha o resultado esperado. Imagine o quanto a escultura gritaria de dor ao receber várias marteladas até que o rosto que está sendo esculpido ficasse perfeitamente ajustado. Certamente ela acharia melhor continuar com o rosto assimétrico do que sentir dor para depois ser mais admirada e se encontrar num nível superior ao daquelas que estão esquecidas na prateleira empoeirada.

Nós seríamos uma obra de arte divina. Não aquela feita apenas para um passatempo, mas Deus se preocupa com as pessoas como um artista se preocupa com suas obras especiais. Semelhante à atitude da escultura amada, às vezes também pensamos ser melhor continuar na forma inapropriada do que sofrer para sermos pessoas melhores.

Na segunda analogia, o autor exemplifica utilizando a relação de uma pessoa com o cão que, segundo os padrões humanos, geralmente é considerado o animal mais digno de ser amado. A questão é que a domesticação do cachorro não seria feita para que o dono se torne mais digno do amor do animal, o que ocorre é exatamente o contrário. Mesmo que o dono continue respeitando a natureza do cão em alguns aspectos, a pessoa tenta modificar algumas características ou costumes do animal, para que o cão se enquadre nos padrões de convivência sob os quais se encontra.

De certa forma, há a tentativa de tornar o animal de estimação mais parecido com o dono. Tais atitudes certamente não são sempre confortáveis para o animal, mas a pessoa o trata dessa forma porque o ama e acredita que pode torná-lo mais amável. Acredita que mesmo que o cachorro se incomode quando tenha que tomar banho, se sinta mal enquanto um carrapato é arrancado de suas costas e não goste quando é punido ao roubar carne da geladeira, o resultado final será melhor para o próprio cão. Enquanto isso os humanos querem que Deus os deixe por sua própria conta, para que não sejam incomodados com repreensões e tratamentos, muitas vezes dolorosos. Mas se ele nos deixasse seguir nossa natureza, não conseguiríamos nos aproximar daquilo que ele realmente deseja que sejamos.

Baseado nos padrões da cultura patriarcal judaico-cristã, Lewis nos apresenta a terceira analogia. Um pai que realmente ama o filho não fica feliz em vê-lo cometendo atitudes grotescas e prejudiciais, pelo contrário, o pai irá restringi-lo e até mesmo castigá-lo quando necessário. Isso não significa que, ao reprimi-lo, o pai sinta prazer em vê-lo irritado e angustiado com a situação, mas com sua experiência ele sabe que o resultado da repreensão e do castigo será melhor para o filho.

Um pai meio arrependido de ter posto o filho no mundo, que hesita em reprimi-lo por medo de criar nele inibições ou que até mesmo deixa de instruí-lo para não interferir em sua independência de espírito, é um símbolo enganador da Paternidade Divina [...] Até mesmo em nossos dias, embora um homem pudesse dizê-lo, suas palavras nada significariam se afirmasse: “Amo meu filho, mas não me importo de ele ser um grande patife, contanto que se divirta” (LEWIS, 2009, p. 54).

Segundo o autor temos a tendência em pensar que, se Deus nos ama, deveria permitir que fizéssemos tudo o que queremos, fornecendo todas as possibilidades para a satisfação de nossos desejos egoístas. Mas ele nos ama de uma forma superior ao que os sentidos humanos podem captar. Esse amor faz com que não fique satisfeito em nos deixar sermos enganados com nossa ingenuidade (no pior sentido da palavra).

Na quarta analogia, permanecendo numa visão relacional patriarcal, Lewis tenta mostrar o quanto o amor é exigente. As Escrituras Sagradas comparam a relação entre Deus e o homem com a relação entre o noivo e a noiva. Deus seria o noivo perfeito que ama a noiva incondicionalmente. A humanidade seria como o povo de Israel, retratado como um povo infiel que se entrega a tudo aquilo que é contrário à vontade do Eterno, o que prejudica a ela mesma ao se afastar daquele que é o único capaz de restaurá-la. Ele não suporta ver qualquer mancha ou ruga em sua amada, isso porque seu caráter é puro, perfeito. Ele ama de acordo com seu caráter.

Diz-se que o amor é exigente não no sentido de impor condições para que se ame, pois alguém que ama verdadeiramente não terá o sentimento diminuído por conta de alguma imperfeição no sujeito amado. Mas o que o autor apresenta é o fato de que o amor perdoa qualquer defeito, no entanto também é o que mais deseja a remoção das imperfeições de quem se ama, justamente porque o interesse e a preocupação se tornam mais intensas nesse tipo de relação. “O amor pode perdoar todas as enfermidades e continuar amando a despeito delas, mas o amor não pode deixar de desejar a sua remoção” (LEWIS, 1940, p. 34). Quanto mais inferior for o sentimento que uma pessoa nutre pela outra, menos interesse haverá no aperfeiçoamento do outro indivíduo.

Nas analogias aqui expostas talvez fique a impressão de que o amor de Deus tem um caráter totalmente egoísta, uma vez que deseja o aperfeiçoamento do sujeito amado. Mas conforme essa teodiceia, há uma consideração que precisa ser feita antes de afirmar qualquer tipo de narcisismo em uma característica divina. O amor humano é infinitamente inferior, é despertado por meio de uma carência. Vemos algo de bom no ser amado, seja real ou ilusório, e acreditamos necessitar daquilo que há nele. Mas o amor de Deus não parte de nenhuma falta. Nós não temos nada para lhe acrescentar. Tudo o que ele precisa encontra-se nele, somos apenas derivados de sua existência. Ele tem tudo para dar e nada para receber. Não há nada que possamos oferecer-lhe que antes já não tenha saído dele.

Deus, como um ser soberano, justo e perfeito não precisa de nós para que seja promovido ou tenha seu ego acariciado. Por várias vezes vemos a manifestação de Deus

como alguém que nos deseja, que anseia por nós. O Eterno assume uma humildade que excede todo o entendimento porque precisamos que alguém precise de nós. Tudo o que podemos chamar de “receptividade” ou “necessidade” em Deus é apenas aparência.

O ser humano pode reduzir a glória de Deus recusando-se a Lhe prestar culto tanto quanto o lunático pode apagar o Sol ao representar toscamente a palavra “escuridão” nas paredes de sua cela. Mas Deus deseja nosso bem, e este equivale a amá-IO (com o amor de gratidão apropriado às criaturas) (LEWIS, 2009, p. 63).

Deus quer dar o que a pessoa verdadeiramente necessita, não aquilo que ela acha que precisa. Qualquer uma das criações não contém em si a completude que há na relação com o próprio Criador. Esta exclusividade de Deus, no que diz respeito a ser o bem supremo para os humanos, faz parte da natureza divina. Ele não decidiu perversamente que nós permanecêssemos insatisfeitos e frustrados quando buscássemos a plenitude em algo diferente. Deus nos criou de acordo com sua natureza e ele é o sumo Bem de qualquer criatura, pois viemos dele mesmo.

3. O LIVRE-ARBÍTRIO E A ORGANIZAÇÃO DAS AÇÕES NO UNIVERSO

Deus estabeleceu leis fixas para o funcionamento do mundo. Uma dessas leis diz respeito à nossa capacidade de escolha: o livre-arbítrio. Segundo uma das doutrinas cristãs ortodoxas, que tem como uma das principais fundamentações a definição de Santo Agostinho (2004), em quem Lewis (2009, p. 62) se baseia para explicar o tema em pauta, o livre-arbítrio não consiste na possibilidade de escolha entre um número infinito de alternativas, mas na decisão diante de um número limitado de alternativas existentes, “[...] nossa liberdade é apenas uma liberdade de reação melhor ou pior”.

Lewis não tenta explicar se seria melhor Deus ter nos dado livre-arbítrio ou não, apenas parte da constatação de que ele fez assim e que a organização das ações humanas no universo contém esse princípio. Deus poderia ter criado seres que agissem como robôs, poderia obrigar cada indivíduo a agir desta ou daquela maneira. Mas sem o livre-arbítrio não haveria relações de amor genuínas, os humanos seriam apenas compelidos à certas ações.

Segundo o autor, fomos criados para amarmos a Deus de maneira voluntária, um amor que pode ser recíproco por parte de nós, ou não. As escolhas referentes a certas ações também dizem respeito aos relacionamentos entre uma e outra pessoa. O fato de

Deus ter criado os humanos com essa capacidade mostraria ainda mais sua Soberania do que se tivesse feito cada um como marionetes, cujo ventríloquo seria ele próprio. A criação mais sublime consiste em causar a existência de seres que podem resistir ao seu próprio Criador, esta seria a singularidade da obra de arte divina.

Para que alguém possa escolher, é necessário que haja um ambiente no qual existam coisas a serem escolhidas.

A Deus não é mais possível que à mais fraca de suas criaturas levar a efeito duas alternativas mutuamente exclusivas [...] nem mesmo a Onipotência poderia criar uma sociedade de almas livres sem ao mesmo tempo criar uma natureza relativamente independente e “inexorável” (LEWIS, 2009, p. 36).

Lewis aponta para a inconsistência da afirmação de que Deus poderia nos impedir sempre que tentássemos cometer qualquer atitude ruim. Num mundo onde as coisas ocorressem dessa maneira, todas as vezes que fossemos insultar alguém, nossa língua grudaria no céu da boca. Se quiséssemos ofender alguém mesmo com a língua presa e tentássemos levantar o dedo médio, nossa articulação também travaria nessa tentativa, pois certamente a pessoa se sentiria ofendida com nossa atitude.

Uma vez que seja aceita a ideia de leis fixas no universo, não é possível que os fenômenos se adequem a cada capricho de um único sujeito, muito menos aos de toda uma sociedade. No ambiente em que vivemos, não faz sentido a ideia de que uma bala de revólver, por exemplo, se torne macia como algodão toda vez que estiver indo em direção à cabeça de um inocente. Os cristãos ortodoxos creem que Deus pode fazer isso, através do que chamam de milagres, “[...] mas a própria concepção de um mundo comum e, portanto, estável requer que essas ocasiões sejam extremamente raras” (LEWIS, 2009, p. 41). O “eu” só existe em contraste com o “outro”. A natureza fixa da matéria nos dá ocasião para tomarmos atitudes altruístas ou egoístas, essa natureza dá a possibilidade de nos esforçarmos para fazer o bem ou para sermos hostis na competição com os outros sujeitos.

3.1. O Sofrimento é consequência do mal uso do Livre-arbítrio

Deus não fez o primeiro humano mau. Este se tornou assim pelo abuso do seu livre-arbítrio. O primeiro casal humano era sujeito e disposto à vontade de Deus, mas não forçado a cumprir essa vontade. Lewis apoia a ideia de que Deus sabia que valeria a pena

correr o risco de dar essa capacidade de rejeição ou aceitação para o homem. Segundo o autor, sem o livre-arbítrio não existiria o mal, mas também não existiriam atitudes genuinamente voluntárias e boas, pois tudo seria apenas uma reprodução do que já estava decretado. Diante disso, o primeiro casal tinha a capacidade de optar por uma má escolha. Isso não significa que Deus criou o mal.

Lewis se apoia em Santo Agostinho (1999), segundo o qual o mal não existe de fato. O que existe é a ausência de bem. Segundo Agostinho, o verdadeiro Ser é o Bem. À medida que nos afastamos do Bem, nos corrompemos gradativamente. Essa corrupção é sinônimo de uma não-existência, que vai nos desvanecendo e pode se tornar definitiva, tornando-se um *não-ser*. O mal é esse *não-ser*, ou seja, não existe.

O pecado original consiste no fato da criatura, essencialmente dependente de Deus, escolher afastar-se dele para se tornar independente. O homem poderia escolher seu “eu”, que naturalmente não consegue ser independente de Deus ou o próprio Deus que, também por natureza, é o Sumo Bem de todas as criaturas.

A consequência do pecado foi uma perversão interna em todos os aspectos: físico, mental e espiritual. A partir do primeiro ato de desobediência houve uma mudança na constituição do ser humano, de modo que toda a descendência do primeiro pecador herdasse essas deformidades. A natureza humana foi estragada pelo afastamento entre o Criador e a criatura, de tal forma que o “eu” sempre domina o ser humano.

A partir da queda, a humanidade não mais se manteve em sua natural autoentrega ao Criador, que resultava em um genuíno estado de alegria, mas passou a estar sujeita à corrupção sob a qual todo o restante da natureza também se encontra. “Desobedecer a lei adequada para você [...] significa ver-se obedecendo a uma das leis de Deus de importância inferior: por exemplo, se, ao andar sobre um piso escorregadio você negligencia a lei da Prudência, de repente se verá obedecendo à lei da gravidade” (LEWIS, 2009, p. 93). Antes o homem estava em uma relação direta com Deus, onde ser vítima de sua própria incapacidade de autossuficiência era apenas uma possibilidade, mas o que era apenas algo possível acabou se tornando a triste realidade sofredora humana.

Deus poderia, desde Adão, remover milagrosamente o resultado de cada pecado. Mas, a não ser que continuasse com a remoção no decorrer de todos os milênios, em algum momento estaríamos diante da imunda situação atual. Deus também poderia aniquilar toda a humanidade, sem criar nada posteriormente. Mas ao invés disso ele usa

o sofrimento, resultado de nossa má escolha, para compor sua sinfonia, fazendo tudo convergir para a colaboração do cumprimento de um propósito maior.

Ao comparar a criação com a composição de uma bela sinfonia, Lewis não quer dizer que o mal era algo necessário para que Deus realizasse seu plano, pois mesmo se não tivéssemos pecado, ele conseguiria compor uma belíssima canção. Mas por causa de sua misericórdia e seu amor, ele não nos excluiu de sua obra de arte. O Soberano consegue usar os horríveis sons produzidos pela humanidade para a composição de uma música perfeitamente harmoniosa. Isso mostra mais seu Misterioso Poder do que se tivesse decretado todos os acontecimentos inalteravelmente.

4. O SOFRIMENTO É O MEGAFONE DE DEUS

A maioria dos sofrimentos são consequência da própria maldade humana. “Foi o ser humano, e não Deus, que produziu torturas, açoites, prisões, escravidão, armas, baionetas e bombas. É pela avareza e pela estupidez humana, e não pela sovinice da natureza, que temos pobreza e exploração do trabalho” (LEWIS, 2009, p. 101). Se o completo altruísmo fosse algo comum, que exala de dentro de nós tão naturalmente como respiramos, não seria necessário qualquer destruição do nosso “eu”. Mas mesmo as pessoas mais amorosas precisam negar-se para exercer o mínimo de benevolência.

No decorrer de todo o texto Lewis retoma algumas considerações acerca do verdadeiro significado de felicidade, explicando que o bem e a alegria de uma criatura consistem em se entregar completamente ao Criador, não simplesmente em qualquer prazer fisiológico ou emocional. O bem está em devolver a Deus a vontade que ele nos deu e certamente nos aflige despendendo da vontade que sempre reivindicamos. Nossa vontade egoísta deve ser esmagada.

Podemos continuar contentes em nossos pecados e em nossa estupidez, e quem quer que tenha observado os glutões devorarem as iguarias mais sofisticadas como se não soubessem o que estavam ingerindo admitirá que podemos ignorar até mesmo o prazer. O sofrimento, no entanto, insiste em que se lhe dê atenção. Deus nos sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas brada em nosso sofrimento: o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo (LEWIS, 2009, p. 105-106).

A negação dos nossos próprios desejos é necessariamente sofridora. Através do sofrimento Deus desperta o pecador para que este veja que sua conduta vai contra a lei do Universo. Isso demonstra que Deus é bom, no verdadeiro sentido da palavra, pois não

seria bom se tivesse prazer em qualquer atitude ou aspiração nociva. Querer que Deus não tenha aversão à imundície humana “[...] é como desejar que cada nariz no Universo seja abolido, que o cheiro do feno, das rosas ou do mar nunca mais deleite criatura alguma, só porque nosso hálito começa a cheirar mal” (LEWIS, 2009, p. 68).

O sofrimento é usado para nos tratar, pois nossa felicidade está em Deus e nós a procuramos nas coisas criadas. Uma vez que achamos ser capazes de viver independentemente, passamos a depositar todas as nossas forças em conquistar coisas que irão compor a satisfação do nosso narcisismo. Coisas como bens materiais ou relações que possam acariciar nosso ego. Podemos ter tudo, mas se não tivermos Deus seremos miseráveis. Ele deve, então, tornar nossa vida menos agradável para acabar com a ilusão da falsa felicidade. O fato de Deus nos aceitar, mesmo diante da evidência de que só voltamos para ele quando não temos outra alternativa, demonstra a humildade divina. Se o Criador nos aceitasse somente quando nos voltássemos a ele com base nos motivos mais puros, ninguém seria aceito.

Chamo a isso humildade divina porque é lamentável arriarmos a bandeira e nos render a Deus quando o barco já está afundado. É lamentável dirigirmos a Ele como o último recurso, ofertar “o que nos pertence” quando isso não é mais digno de ser conservado. Se Deus fosse orgulhoso, Ele dificilmente nos aceitaria em tais condições. Contudo, Ele não é, por isso se curva para conquistar e nos aceitará, mesmo que tenhamos demonstrado que preferíamos tudo o mais a Ele e que nos voltamos a Ele por não haver “nada melhor” (LEWIS, 2009, p. 110).

Talvez o sofrimento não seja bom em si mesmo, mas deve-se considerar a relevância dele para os resultados do nosso aperfeiçoamento, pois “[...] mesmo que o próprio sofrimento não tenha tido valor espiritual, ainda assim, se o medo e a compaixão teve, o sofrimento deve existir a fim de que houvesse algo de que ter medo e sentir compaixão” (LEWIS, 2009, p. 118). Os sentimentos em questão nos possibilitam uma visão mais reflexiva dos acontecimentos à nossa volta, nos ajudando a ponderar sobre certas ações que costumamos tomar com base em motivações patéticas. A compaixão, por exemplo, nos desperta para participar da infelicidade do outro, incentivando-nos a não mais focar em nosso hedonismo.

As pessoas precisam aprender com o próprio sofrimento e com os sofrimentos dos outros. Ao mesmo tempo em que o cristianismo ensina sobre o quanto sofrer nos ajuda a melhorar, sua doutrina também ensina que não há nada de errado em querer que o sofrimento seja removido. Jesus Cristo é a pessoa central da fé cristã, sua atitude de ser o

personagem principal do horrível espetáculo da crucificação, em favor de humanos tão desumanos, é o exemplo máximo da autonegação e do amor direcionado a pessoas que não têm mérito algum.

A tarefa de negar-se a si mesmo já foi cumprida em sua mais extrema intensidade, pelo próprio Cristo. Aquele que “esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens”² está sempre pronto para fortalecer todo aquele que queira se aproximar dele, imitando sua atitude de autoesvaziamento. “O cristianismo ensina-nos que a terrível tarefa já foi em certo sentido realizada para nós, que a mão de um mestre segura a nossa enquanto tentamos traçar as letras difíceis e que nosso roteiro precisa ser apenas uma ‘cópia’, não um original” (LEWIS, 2009, p. 117).

A dor causa a destruição da ilusória autossuficiência, permitindo que a criatura receba a verdadeira força que vem de Deus. Lewis diz que seu objetivo não é mostrar que a doutrina cristã é agradável, apenas que ela é possível. Mas como um Deus tão misericordioso, a ponto de providenciar a salvação para criaturas tão miseráveis, pode mandar alguns desses infelizes para o inferno?

Deus não quer que suas criaturas pereçam no inferno, mas como em todo o texto tratou-se do assunto à partir da ideia de que o homem possui livre-arbítrio, presume-se que ninguém é obrigado a realizar a autonegação. Deus usa o sofrimento para nos alertar sobre o fato de estarmos no caminho errado, no entanto, ele não nos prende com correntes e nos arrasta obrigatoriamente até si. “Como pode o ato supremo e voluntário da auto-rendição ser involuntário?” (LEWIS, 2009, p. 134). Para se entregar a Deus, é necessário admitir a própria maldade, para que o ser humano seja livre da corrupção, perdoado e salvo. Sendo assim, “[...] o homem que não admite culpa não pode aceitar perdão” (LEWIS, 2009, p. 138).

O inferno seria a consumação da afirmação do *eu*, em detrimento da rendição diante da Misericórdia divina. É preciso admitir nossa vergonha. No céu todos saberão que o sujeito era detestável e só foi salvo pela misericórdia. Talvez os não salvos não queiram passar por tal constrangimento.

Nosso egoísta imaginário tentou transformar tudo que ele encontra em um ramo ou prolongamento do eu. O gosto pelo *outro*, ou seja, a própria capacidade de usufruir o bem, é apagado nele, exceto na medida em que seu corpo ainda o impele a algum contato rudimentar com o mundo exterior. A morte elimina esse último contato. Ele satisfaz seu desejo – permanecer

² *Filipenses 02:07*

inteiramente no eu e tirar o melhor proveito do que lá encontra e o que lá encontra é o Inferno (LEWIS, 2009, p. 138-139).

Mas não seria desproporcional o tempo entre o pecado transitório e a danação eterna? A vida terrena e o exercício do nosso livre-arbítrio constituem apenas a linha-base de toda a figura plana e sólida que representa a eternidade. O fato de a vida na Terra ser curta deve-se a um ato de misericórdia divina, pois se ele permitisse que nossa experiência terrena durasse mais tempo os estragos seriam ainda maiores.

5. A INSIGNIFICÂNCIA DO SOFRIMENTO DIANTE DO CÉU

Para Lewis, aqueles que acusam o cristianismo de ser uma religião que incentiva a negação do *eu*, na verdade, não estão fazendo nenhuma falsa acusação. No entanto, não compreendem o sentido da autonegação cristã aqueles que a descrevem como sendo simplesmente uma supressão da subjetividade.

Assim como cada indivíduo tem certas aspirações grotescas mais acentuadas do que outro sujeito, cada um também possui a predominância da admiração e do anseio por virtudes diferentes. Mesmo que as virtudes desejadas possam se aproximar, é improvável que sejam aspiradas com a mesma intensidade, mesmo em comparação com apenas um outro indivíduo. A negação exigida por Deus para que a criatura se reaproxime dele, diz respeito às aspirações nocivas, pois o próprio Criador fez cada alma com uma peculiaridade inigualável, portanto, o problema não está na singularidade, mas no fato de negarmos o compartilhamento daquilo que Deus nos deu para que pudéssemos também doar aos outros.

Por mais que tentemos descrever os gostos e os sentimentos que existem dentro de nós, nunca conseguimos nos exprimir de forma que o interlocutor tenha uma compreensão completa do que queremos dizer. Na verdade, frequentemente, não conseguimos traduzir isso em palavras nem para nós mesmos.

Você com certeza já esteve diante de uma paisagem que parecia incorporar algo que você procurou por toda a vida e então voltou-se para o amigo ao seu lado, que parecia estar vendo a mesma coisa que você via, mas às primeiras palavras, um abismo se abriu entre os dois, e você percebe que aquela paisagem significa algo totalmente diferente para ele, que estava em busca apenas de uma vista exótica, pouco lhe importando a sugestão inefável pela qual você foi arrebatado [...] (LEWIS, 2009, p. 163).

O desejo pelo desconhecido, a vontade de experimentar algo misterioso e aparentemente inalcançável, todas essas coisas terão sua plena satisfação no Céu. Pois esse é o lugar pelo qual cada ser anseia, mesmo sem saber, no mais íntimo de seu ser. O Paraíso não será um lugar onde não existe mais nenhuma diferença entre os seres, pelo contrário, “[...] para o que mais os indivíduos foram criados a não ser para que Deus, amando a todos infinitamente, ame a cada um diferentemente?” (LEWIS, 2009, p. 167).

No céu, a comunhão dos santos será incomparavelmente bela, justamente pelo fato de cada criatura conseguir adorar um aspecto diferente de Deus, podendo transmitir às outras almas aquilo que o próprio Criador a capacitou para compreender e compartilhar de maneira distinta. “Se todos conhecêssemos a Deus da mesma forma e lhe oferecemos em troca um culto idêntico, a canção da Igreja em triunfo não seria uma sinfonia, seria como uma orquestra em que todos os instrumentos tocassem a mesma nota” (LEWIS, p. 168).

O autor fala sobre a afirmação de São Paulo, onde ele diz que “[...] os nossos sofrimentos atuais não podem ser comparados com a glória que em nós será revelada”³. Qualquer sofrimento seria, então, insignificante diante da inefável satisfação que existirá no Céu, onde as almas estarão tomadas pela plenitude da presença de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O problema do sofrimento* uma das questões mais frisadas por Lewis é o fato de se ter uma má compreensão dos atributos de Deus e do propósito para os humanos dentro da criação. Ao esclarecer essas questões, o autor buscou explicar que a ideia de um Deus sempre disposto a servir suas criaturas é um pressuposto equivocado que, geralmente, antecede a pergunta sobre a contradição tratada no texto.

Para Lewis todas as ações ocorrem dentro de um universo com leis fixas, onde todos os habitantes estão sujeitos aos mais variados tipos de sofrimento, que na maioria dos casos são resultados de seus próprios erros. Mesmo que muitas vezes o sujeito sofredor não tenha culpa direta nas dores e angústias que lhe acometem, o sofrimento não é em vão, pois Deus permite e, às vezes, causa o sofrimento de suas criaturas com o propósito de ensiná-las e aperfeiçoá-las, visando uma reaproximação com ele.

³ Romanos 08:18

Os seres foram criados para uma total dependência de Deus, para glorificarem a ele, deixando-se ser amados e devolvendo ao seu Senhor todo o fruto da capacidade de amar que ele lhes concedeu. Aos humanos foi concedido o livre-arbítrio, que em si mesmo é um bem, pois torna possível às criaturas uma relação de reciprocidade com o Criador e com seus semelhantes.

As primeiras pessoas da Terra começaram fazendo mal uso de seu livre-arbítrio, pecando, se afastando de Deus e transmitindo sua imundície a todos os seus descendentes. A partir de então, os humanos devem fazer a marcha de maneira inversa àquela realizada por Adão. A parte mais difícil foi realizada pelo próprio Cristo, que morreu e ressuscitou para permitir a reaproximação entre Deus e a humanidade. A felicidade plena se daria nessa reaproximação com o Céu, onde os sofrimentos são esmagados pela alegria divinamente compartilhada.

A teodiceia do livro *O problema do sofrimento* de C.S. Lewis foi apresentada aqui assumindo a cosmovisão cristã do autor, não com a pretensão de resolver o problema da existência de um Deus bom e onipotente mediante a realidade do sofrimento, mas com a proposta de demonstrar uma possibilidade desta coexistência paradoxal.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução: J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 1ª ed. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1999.

AQUINO, São Tomás de. **Suma teológica. Volume I**. Tradução: Aldo Vannucchi e outros. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BÍBLIA: Português. **Bíblia de estudo NVI**. Coordenador de tradução Luiz Sayão. São Paulo: Editora Vida, 2003.

LEWIS, C. S. **O problema do sofrimento**. Tradução: Alípio de Franca Neto. 1ª ed. São Paulo: Vida, 2009.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução: Walter. O. Schlupp. 1ª ed. São Leopoldo: Sinodal, EST. Petrópolis: Vozes, 2007.

UMA ANÁLISE DA MEMÓRIA NA ETERNIDADE

An analysis of memory in eternity

Jonas Macêdo Santos*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6828063182394954>

RESUMO: O objetivo geral deste ensaio é analisar o conceito de memória na eternidade, instigar o leitor à reflexão e apresentar um pouco de conhecimento a respeito do assunto. O seguinte trabalho versará sobre um tópico pouco trabalhado pelos filósofos e teólogos contemporâneos. Para tanto, o presente trabalho, pretende se debruçar sobre um objeto bíblico-teológico, e fará também um esforço hermenêutico para analisar o que alguns textos bíblicos dizem a respeito deste assunto; isso será importante ao longo da caminhada, pois servirá de instrumento para melhor conduzir a reflexão sobre o assunto.

Palavras-chave: Espírito; Personalidade; Memória; Eternidade.

ABSTRACT: The general objective of this article is to analyze the concept of memory in eternity, to instigate the reader to reflect and to present a little knowledge about the subject. The following work will deal with a topic little worked on by contemporary philosophers and theologians. Therefore, the present work, intends to focus on a biblical-theological object, and will also have a hermeneutical effort to analyze what some biblical texts say about this subject; this will be important along the way, as it will serve as an instrument to better conduct reflection on the subject.

Keywords: Spirit; Personality; Memory; Eternity.

* Graduado em Teologia e Pós-graduando em Apologética Cristã pela Faculdade Batista do Cariri. Contato: macedojonas81@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Ao refletir a respeito da história, existe uma tendência de pensar que esta vida um dia terá um ponto final; e começará um novo tempo na eternidade. Mas, do ponto de vista bíblico, o tempo está dentro da eternidade. O que existe é uma limitação do ser humano que não consegue perceber que já está vivendo a eternidade.

O ser humano vive limitado ao tempo, e se conseguisse sair dessa esfera chamada tempo e entrar na esfera da eternidade, que é maior e abarca o tempo, então lhe seria coerente tal reflexão. É necessário lembrar que o tempo e as horas servem para os seres humanos, mas para Deus, na eternidade não há contagem de tempo, para Deus tudo é um eterno presente.

Do mesmo modo, ao analisar os dados bíblicos, fica entendido que essa verdade também se aplica à memória. Na verdade, a memória das coisas que acontecem nesta dimensão é indispensável para a continuidade da existência do homem no mundo porvir. Esta faculdade está estritamente ligada à identidade de uma pessoa, sendo característica da sua personalidade. Pensando nisso, surge então a problemática deste trabalho: Como será a memória na eternidade?

O presente trabalho se justifica em primeiro lugar por sua atualidade, pois é um tema de muita importância no campo teológico-filosófico; em segundo pela utilidade, pois é um material simples e acessível aos crentes em Cristo que desejem compreender um pouco mais sobre o assunto; e por último por seu caráter inovador. O ensaio versará sobre um tópico pouco frequentado pelos filósofos e teólogos contemporâneos.

De maneira geral o objetivo desse trabalho é trazer uma análise da memória na eternidade, e, ao mesmo tempo, instigar o leitor à reflexão a respeito do assunto. Para isso, será feita uma análise a respeito do que é memória e como ela será empregada na eternidade.

1 ANÁLISE DO TEMPO NA ETERNIDADE E DO SER HUMANO APÓS A MORTE

Não há dúvida que o problema da relação entre tempo e eternidade é sobremodo complexa. Porém, ao analisar algumas passagens das *Confissões* e também da *Cidade de Deus*, ambas obras de Agostinho de Hipona, será perceptível o esclarecimento sobre a questão do tempo na eternidade. Isso será importante para o desenvolvimento do tema até

chegar-se no objetivo principal deste trabalho. Primeiramente, é interessante notar a seguinte afirmação na obra *Confissões*:

De onde poderiam vir e como poderiam transcorrer os inumeráveis séculos, se não os tivesses criado, tu que és o autor e criador de todos os séculos? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por ti? E como poderia esse tempo transcorrer, se nunca tivesse existido? Portanto, sendo tu o Criador de todos os tempos – se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra – como se pode dizer que cessavas de agir? De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares. (AGOSTINHO, 1997, p. 341).

Essa obra tão conhecida traz a percepção da seguinte ideia; o tempo surge quando Deus estabelece a criação, quando se apresenta algo diferente de Deus, algo que não possui a essência completa da eternidade. A respeito disso Marques afirma:

Quando Deus cria, há algo determinado, há duração, movimento, finitude, há tempo. Na definição mais profunda do termo, não há tempo para Deus enquanto algo que lhe determina, posto que Ele é eterno e a única determinação que podemos pensar em um ser eterno é aquela que Ele soberana e livremente impõe sobre si mesmo. Usamos regularmente 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. (MARQUES, 2019, p. 133).

Sem dúvida, ao referir-se ao ser perfeito como Deus, é perceptível a ideia de que Ele é infinito e, por ser assim, não tem limites; já os seres humanos, são finitos e vivem dentro de limites, são seres temporais. Essa é, certamente, a condição do homem. Se, por um lado, Deus é perfeito, e sua perfeição é evidente; por outro, o ser humano possui limitações, e são temporais. Essa limitação e finitude humana, pode ser notada na obra *Pensamentos*:

Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte, o pequeno espaço que preencho é o 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, 2005, p. 94)

Estar no tempo é uma condição de um ser finito; portanto, é notável que o tempo e as horas servem para os seres humanos, Deus os criou para tais seres mortais; mas para Deus, na eternidade, não há contagem de tempo, é um eterno presente. Como diz (AGOSTINHO, 1997): “Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”.

A partir dessas verdades, é necessário compreender que um dia Cristo virá buscar seus eleitos, estes serão levados ao céu, um lugar completamente diferente desta realidade. Na eternidade tudo será diferente, os eleitos estarão em um lugar onde não haverá mais dor, nem sofrimento, nem pranto, pois as primeiras coisas irão passar e tudo se fará novo (Ap 21:4).

Quando os eleitos forem enfim, remodelados por Deus, quando a semente da infinidade estiver presente em cada vida, quando a temporalidade ofuscar-se nas dimensões infinitas da eternidade, a pergunta que fica é: Haverá lembrança das coisas passadas? Seria a memória aniquilada do ser humano? Como será a memória na eternidade?

Posto que a morte não é o fim da alma humana, é obrigatório, antes de mais nada, investigar o que a Bíblia ensina a respeito da natureza da morte. O texto sagrado descreve a morte como o momento em que a alma deixa o corpo. Ver-se esse sentido sendo aplicado em Gênesis 35.18: “Ao sair-lhe a alma (porque morreu), deu-lhe o nome de Benoni; mas seu pai lhe chamou Benjamim” (BIBLIA, 2010).

O trecho narra o momento em que Raquel, esposa de Jacó, perde a vida ao dar à luz a Benjamim. Conforme o contexto, nota-se que a sua alma estava saindo daquele para algum outro lugar; se não fosse desta maneira, e sim de outra, a narrativa teria dito que a sua alma estava morrendo, ou sendo destruída. Todavia, o que se nota é a expressão de a alma deixar o corpo ser chamada de morte.

Outra passagem da qual se pode inferir a noção de morte apresentada acima é Tiago 2:26 ao ensinar que “o corpo sem o espírito está morto” (BIBLIA, 2010). Posto que a alma é o princípio da vida que anima o corpo, resulta que, quando a alma deixa o corpo, o corpo morre. Em 1 Co 5:5 lê-se: “...entregue a Satanás para destruição da carne, a fim de que o espírito seja salvo no Dia do Senhor Jesus” (BIBLIA, 2010). Aqui, diferentemente da carne, Paulo fala do espírito humano que sobrevive a morte e pode ser “salvo”. Instruindo, outra vez, que os seres humanos podem sobreviver em uma condição desencarnada. Em Apocalipse 6.9,10 é dito:

Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam. Clamaram em grande voz, dizendo: “Até quando, ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?” (BIBLIA, 2010, p. 1787)

João, o narrador desse livro, chama tais mártires desencarnados, cujos corpos ficam na terra, de “almas” no céu. Na sua visão, fica claro novamente que a alma (imaterial) sobrevive à morte desligada do corpo (material).

A partir do que já foi exposto, é notório, que na eternidade o ser humano afetado pelos efeitos da Queda, será completamente restaurado, como nos diz as Escrituras Sagradas em Filipenses 3:20,21:

Pois a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória, segundo a eficácia do poder que ele tem de até subordinar a si todas as coisas. (BIBLIA, 2010, p. 1622)

O ser humano será, enfim, aquilo para o qual Deus o criou desde o princípio. Não somente o livro de Apocalipse como também toda a Bíblia aponta para o momento do novo céu e da nova terra. Desde que Adão e Eva perderam seu lugar no Paraíso e o pecado passou a reinar sobre a terra (Rm 5:12-21), o plano divino tem se organizado para o momento em que o pecado será finalmente eliminado, concretizando o propósito original de Deus ao criar a humanidade. Como diz Kistemaker:

Depois do juízo final, João exhibe a seus leitores um quadro de perfeição que difere radicalmente do mundo atual. A velha ordem já passou e todas as coisas são novas. O tempo cósmico se converteu em eternidade; a separação de Deus se converteu em comunhão íntima com ele. A morte pertence ao passado, pois os santos bebem da água da vida. Os ímpios estão no lago de fogo, enquanto os santos estão com Deus e pertencem à sua família. A nova Jerusalém é um quadro de perfeição no que diz respeito à medição, ao adorno e à glória. Este quadro revela um rio de vida que emana do trono de Deus e do Cordeiro com árvores que produzem frutos de ambas as margens do rio. Com a maldição removida, os servos de Deus servem a ele e ao Cordeiro. Este é o Paraíso restaurado. (KISTEMAKER, 2004, p. 694)

Nesse ponto, é importante notar que, há uma conexão entre a primeira criação, registrada em Gênesis e a nova criação do céu e da terra em Apocalipse. No Paraíso, antes da Queda, Deus comungava intimamente com Adão, ministrava-lhe instruções e fazia provisão para suas necessidades (Gn 2.15-25). Na nova terra, Deus habita com seu povo em íntimo companheirismo, como afirma Ap 21:3: “Eis o tabernáculo de Deus com seu povo, ele habitará com eles” (BIBLIA, 2010).

Depois da Queda, Adão e Eva se esconderam da presença de Deus (Gn 3.8); na restauração, Deus habita com eles para sempre em seu tabernáculo. No Jardim do Éden não havia medo, dor, pranto e morte; a nova criação é um lugar onde segundo Ap 21:4 “não mais haverá morte, nem tristeza, nem pranto, e nunca mais haverá dor” (BIBLIA, 2010).

2 ANÁLISE TEOLÓGICA DO TERMO ESPIRITO

Os primeiros questionamentos a serem respondidos são: Qual o entendimento relacionado ao espírito do homem? Inteligência, conhecimento e memória residem no espírito humano? Esse conhecimento do espírito está submetido às limitações biológicas que o homem tem, como seu cérebro, neurônios e memórias?

Para responder essas perguntas é necessário fazer uma análise teológica do termo espírito. O Antigo Testamento utiliza a palavra Ruwach (רוּחַ) cerca de quatrocentas vezes para se referir ao espírito. O mesmo substantivo é derivado do verbo hebraico que tem o significado de “respirar”, “soprar”, e pode ser traduzido por “vento” ou “sopro”. No Novo Testamento, o termo grego Pneuma (πνεῦμα) é utilizado com muita frequência, cerca de trezentas e setenta vezes, e também pode ter o significado de “sopro” ou “vento”. Na grande maioria das vezes esses dois termos Ruwach ou Pneuma têm o significado de “espírito”, referindo-se ao espírito de Deus, ao espírito humano ou pode ser também outro ser espiritual qualquer.

A definição de Pneuma no Novo Testamento, que se correlaciona com o termo hebraico Ruwach no Antigo Testamento, tem um significado amplo. Refere-se, a todo momento, a algum ser dotado de inteligência e sentimentos. Portanto, é correto afirmar que todo espírito contém vida, e não necessariamente está envolvido com algum tipo de forma material. Isso é perceptível através dos anjos e demônios que em nenhum momento possuíram corpos físicos, e nem por isso são desprovidos de qualidades particulares no que diz respeito à personalidade, e o próprio Deus é espírito como afirma as escrituras. (Jo 4:24).

Portanto, é necessário perceber à luz da Bíblia que os seres espirituais, incluindo nesse aspecto também o ser humano, são moralmente responsáveis diante de Deus, e são compostos de consciência para desta forma atuar. Sendo assim, o espírito recebe um outro termo muito utilizado no Novo Testamento, Psyche (ψυχή). Nesse sentido, o espírito não

é somente uma força vital ou a vida de um indivíduo, antes o espírito indica autoconsciência e espiritualidade, isto é, pode ter um relacionamento com Deus (Gn 1:26; 2:7; Dt 34:9; Nm 5:14; Is 26:9) e também com o próximo.

Até o presente momento, é perceptível que o ser humano é um ser formado por corpo e espírito. O espírito, além de ser o princípio vital, ou seja, a pessoa real, também é o eu interior, ao mesmo tempo que o corpo físico é a personalidade externa.

Deste modo, é importante observar que no texto de Gênesis o espírito humano relacionado ao hebraico Nephesh (נפש), com seu equivalente Psyche em grego, termo este que indica a inteligência do ser humano, é distinto dos animais. Gênesis 2:7 nos diz: “Formou o Senhor o homem do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida (Ruwach) e o homem passou a ser alma (Nephesh) vivente.” (BIBLIA, 2010)

O Novo Testamento também traz o espírito do ser humano, Pneuma ou Psyche, e apresenta-o como sendo o real ser de uma pessoa que após a morte vai encontrar-se com Deus (Mt 27:50; At 7:59). Assim, o aspecto mais íntimo do ser humano, no que se refere a si mesmo, está conectado não só ao corpo mas também ao espírito. O homem, portanto, é uma união de matéria (corpo) e espírito (Psyche). Esses dois conceitos, diferentes entre si, unem-se e formam uma só substância, de forma que tudo o que o ser humano faz é psicossomático, ou seja, é alma (Psyche) mais o corpo.

Pensando na discussão acima, fica evidente que o espírito é um ser que não contém corpo, ou seja, é um ser que não tem tamanho, não tem peso e não tem cor, porém é cheio de inteligência e de vontade. Mas é preciso fazer uma distinção dos termos e entender que há um Espírito que não foi criado, pois Ele é o criador de todas as coisas, que no caso é Deus. Há Espíritos que foram criados para existirem em um corpo, que é o caso dos anjos, e também há os criados para desenvolverem-se no próprio corpo, que no caso é a alma do ser humano.

A alma do ser humano (Psyche) é o princípio vital do homem. Ela necessita do corpo, no caso, cérebro e sentido, para desempenhar suas funções; porém ela é imortal por si mesma, de maneira que, quando o ser humano vem a morrer, sua alma não deixa de existir mesmo sem o corpo, com toda a sua capacidade. As escrituras afirmam que um dia, o Senhor irá restaurar essa junção de corpo e alma. (Fp 3:21; I Co 15:35-58).

Desta forma é notável, através da teologia, vários aspectos de importância para a definição de espírito, sendo possível, assim, afirmar que, à luz da teologia, um espírito é primeiramente um princípio vital; abundante de inteligência; vivo, mas sem matéria; sem

necessidade de uma forma material para ter existência, como é o caso dos anjo, demônios, e do próprio Deus. O espírito também tem personalidade, é um ser moralmente responsável, no qual habita a mente (Psyche), tendo consciência própria.

2.1 Análise teológica dos versículos em prol da memória

A Bíblia dá ao ser humano salvo em Cristo a esperança de um novo céu e uma nova terra, um lugar onde toda lágrima já não existirá, pois não haverá luto, nem pranto, nem dor; certamente será um lugar de alegrias eternas. Diante disso, algumas perguntas precisam ser esclarecidas: Quanto a memória humana, seria ela aniquilada na eternidade? O ser humano esquecerá de tudo que passou aqui na terra?

As escrituras afirmam diretamente que há uma existência consciente e continua entre a morte e a ressurreição. (Is 14:9-11; Mt 22:32; Mc 9:43-48; Lc 16:19-31; Jo 11:26; II Co 5:6-8; Fl 1:21-23; Ap 6: 9-11). Ao percorrer os ensinamentos da Palavra de Deus, é importante notar que, na verdade, a memória das coisas que acontecem nesta dimensão é indispensável para a continuidade da existência do homem no porvir. A memória está estritamente ligada à identidade do ser humano, sendo característica da personalidade humana.

Como é o caso da história do rico e Lázaro, descrita no evangelho de Lucas 16:19-31. Apesar de não obter certeza se essa história seria real ou não, mas o fato é que mesmo se for uma parábola, essa narrativa descreve verdades consideráveis. É uma narrativa que descreve de uma forma clara o estado do ser humano após a morte física.

A história do rico e Lázaro foi escrita e registrada para exortar em relação ao uso incorreto das riquezas, pode-se ver isso nos versículos anteriores, cujos propósitos são destacar o perigo do amor às riquezas deste mundo vil e a falta de preocupação com a aprovação Divina. Mas, ainda que esses tenham sido os propósitos do Senhor Jesus Cristo em alertar acerca desses perigos, há no texto uma desaprovação em relação à crença de que o ser humano necessita de visões ou experiências, ou até mesmo de mensageiros vindos do mundo dos espíritos para nos informar a respeito das condições que ali existem. Pensando nisso, o texto em questão deixa claro algumas questões em relação às realidades que estão além da sepultura e dá base para que o ser humano perceba o que o Senhor Jesus ensina a respeito desse estágio. Sobre esse texto, alguns pontos devem ser ressaltados:

Primeiro, a alma sobrevive à morte física. Segundo, a alma, mesmo depois da morte, continua cheia de consciência, de memória e também de razão. No fragmento “Filho, lembra-te de que em vida recebeste os teus bens”, o verbo aqui aplicado no verso 25 é *mnaomai* (μνᾶομαι), que tem o significado de fazer lembrar, relembrar ou voltar a mente, fazer-se lembrar de, lembrar, ser trazido à memória, ser lembrado, ter em mente, lembrar algo, recordar-se, ter memória de. Terceiro, todos os justos irão entrar em um estado muito melhor que o atual. E quarto, o castigo é o destino que aguarda os ímpios.

É preciso ter em mente que esse texto não objetiva falar a respeito da alegria do justo no seio de Abraão, e sim mostrar a tristeza, o sofrimento, e a agonia do Sheol. Por conta disso, o texto não faz referências às atividades de Lázaro. Todavia, não é verdade que pelo fato de não existir um relato que fale a respeito das lembranças ou das atividades do justo no seio de Abraão isso signifique que elas não existam, não se pode deduzir que o justo, nesse caso, seria mudo ou sem consciência e memória alguma.

É necessário perceber na narrativa que aqueles que morrem sem crer em Deus viverão em eterno sofrimento, tendo completa consciência. Em relação ao que está no seio de Abraão, deve-se pensar que ele está em outra realidade, uma realidade muito superior, sem preocupações com este mundo vil.

Não se deve deduzir que o fato de o texto não mencionar a conversa entre Abraão e Lázaro, este não tenha um relacionamento com Deus na eternidade. É importante entender que mesmo quando a história decide omitir os acontecimentos do justo no seio de Abraão, pode-se pensar que ele está em completa consciência, gozando em plenitude de alegria, na eternidade. Outro texto que atesta que haverá memória na eternidade é Apocalipse 6:9,10:

Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da Palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam. Clamaram com grande voz dizendo: Até quando ó Soberano Senhor, Santo e Verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra? (BÍBLIA, 2010, p. 1787)

O texto acima aponta indiscutivelmente para a consciência depois da morte física. Segundo o *Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*: “A imortalidade cristã, no conceito bíblico e cristão, é sempre individual, importando em consciência pessoal. Saberei que eu sou eu, o mesmo ser que fui, ainda que então me encontrarei em estado exaltado.” (CHAMPLIN, Vol. 4, p. 340).

Até porque se o ser humano não for o que ele é, mas destituído de memória do que foi e fez, ele será qualquer coisa, menos ele mesmo, isto é, uma outra pessoa, outra personalidade, posto que a personalidade inclui o conjunto de uma história individual de uma vida. Neste sentido, Champlin complementa:

A imortalidade, dentro do conceito paulino, é sempre vinculada ao corpo ressurreto, como veículo da alma remida; mas esse corpo é também chamado de “espiritual”, não sendo material e nem formado por partículas atômicas. A alma atingirá um elevado estado de glorificação quando receber o seu novo veículo, mediante o qual a completa personalidade humana será restaurada, ainda que em termos totalmente não-corporais. O padrão da natureza desse corpo novo é o próprio Senhor Jesus Cristo, porquanto haveremos de ser transformados conforme a sua imagem (ver Rom. 8:29). Uma vez que nos tornemos seres elevados acima dos anjos, dotados de maior poder, inteligência e perfeição do que eles, seremos instrumentos capazes de feitos notáveis. (CHAMPLIN, Vol. 4, p. 340)

Assim, apesar da Bíblia dizer em Isaías que não haverá lembrança das coisas passadas, e nem memória delas (Is 65.17), o contexto indica se tratar de angústias, tristezas, sofrimentos (Is 65.16) e pensamentos pecaminosos, e não de tudo que foi construído na memória humana. As memórias dos santos serão purificadas, redimidas, curadas, restauradas, e não apagadas, as lembranças que serão apagadas são as que envolvem o pecado.

Sabendo disso, o ser humano não perderá sua memória na eternidade, pois se a perdesse perderia também sua identidade, e perdendo está, não lembraria acerca de quem ele é e nem do sacrifício que Cristo fez por ele. Na verdade, serão as lembranças dos justos que irão atestar o fato de que eles são transformados em Cristo Jesus.

As lembranças farão o justo recordar dos acontecimentos bíblicos e seus personagens, e os encorajará a conhecê-los na eternidade. Na eternidade o justo terá o desejo de conhecer Jesus, bem como os heróis da fé que sustentaram o evangelho para que Ele chegasse até este mundo. E muito mais será realizado, graças a memória que estará ativa na eternidade.

O justo lembrará e conhecerá sim seus familiares e amigos que partiram em Cristo e estão na eternidade; todavia, de uma forma diferente, pois lá todas as afeições estarão focalizadas em Deus e Suas maravilhas, visto que o justo estará com lembranças e memórias glorificadas. Assim, suas mentes sofrerão uma mutação no sentido de despojamento de todas as lembranças pecaminosas e alguns sentimentos inconvenientes que não condizem com a presença gloriosa de Deus.

Para entender melhor essa mudança de mente, faz-se necessário retornar a Gênesis e verificar o que aconteceu com Adão. O primeiro homem, antes de pecar, tinha uma mente pura e dessa forma, as mentes dos salvos serão transformadas.

O pecado não vai ocupar espaço algum nos santos em Cristo, e isso inclui a mente onde estão alojadas suas lembranças. Na eternidade, será possível lembrar de tristezas do passado sem nenhum sofrimento ou dor, pois não haverá pecado; o santo sentirá alegria nas tristezas do passado, pois fazem parte das suas lembranças que não serão apagadas, apenas lembradas de uma forma diferente, sem pecado algum.

As lembranças de eventos dolorosos serão interpretadas à luz da providência de Deus. Na eternidade, o santo entenderá tudo o que o Senhor quiser lhe revelar, pois, enquanto estiver na terra ele é incapaz de compreender determinadas coisas, por conta do pecado. Mas na eternidade, com não existirá pecado, até a ausência de pessoas amadas será aceita por submissão a soberania de Deus, pois a percepção da justiça de Deus será perfeita.

Na eternidade, até as tristezas dos justos serão motivos de alegria, pois suas afeições estarão tão centradas em Deus, o Criador de toda existência e a própria perfeição e santidade, que não haverá preocupação com outras coisas que lhes trouxeram sofrimento. Se considerado o maior prazer já experimentado na vida, é válido argumentar que no Reino dos céus será possível desfrutar de uma sensação infinitamente superior, sem intervalo, por toda eternidade. (Ef 3.20; Rm 8.18).

2.2 Análise teológica dos versículos duvidosos sobre a memória

A partir do que foi exposto, é necessário fazer outro questionamento: Será que há nas Escrituras Sagradas alguma passagem que confirme esses conceitos sendo apenas para a vida terrena e não para a celestial?

Há pouquíssimas passagens que parecem restringir a potencialidade do espírito por ocasião da morte no corpo. Delimitam porque essas passagens, verificadas sobre uma hermenêutica adequada, não restringem a capacidade espiritual após a morte, pois falam somente deste estágio terreno em que o espírito está preso ao corpo corruptível; por outro lado, as Escrituras fornecem outras passagens onde fica claro o foco na continuação das qualidades do espírito, já descritas neste trabalho. Faz-se fundamental a verificação de alguns textos. O primeiro está em Eclesiastes 9:5,6 que diz:

Porque os vivos sabem que hão de morrer, mas os mortos não sabem coisa nenhuma, nem tão pouco terão eles recompensas, porque a sua memória jaz no esquecimento. Amor, ódio e inveja para eles já pereceram; para sempre não tem eles parte em coisa alguma do que se faz debaixo do sol. (BÍBLIA, 2010, p. 843)

Para compreensão dessa passagem, é essencial entender, em primeiro lugar, qual o propósito do autor e o que ele queria dizer. Assim, nota-se que o livro de Eclesiastes se dirige ao público em geral, cuja visão é limitada pelos horizontes deste mundo; ele vai ao encontro desse público no seu próprio espaço, e prossegue convencendo o homem de sua vaidade.

Isso fica claro através da expressão "debaixo do sol", onde é descrito o que o Novo Testamento chama de "o mundo". O propósito do autor de Eclesiastes é levar o leitor a reconhecer que a vida debaixo do sol parece ser sem sentido. Conclui-se então que, na realidade, ela não apenas parece, como realmente o é, se de fato tudo está morrendo. O autor confronta o leitor com a assustadora conclusão de que nada tem significado, nada vale a pena, a saber o que está debaixo do sol.

Em seguida, o autor divide a realidade em duas áreas: Uma delas é o lugar da habitação do homem: "Deus que está nos céus, e tu estás sobre a terra." (5:2). Desta maneira, ele utiliza três expressões para explicar o lado terreno da dualidade apresentada, que são: "debaixo do sol", "debaixo do céu" e "na terra." O estilo linguístico empregado é conhecido também em várias outras obras antigas, como: "ver a luz do sol" cujo significado é estar vivo, visto que os mortos não podem "ver o sol". Apresentando, desta forma evidências do lado terreno da existência humana.

O autor analisa tudo com o pessimismo do seu ponto de vista. A expressão "debaixo do sol" pode conter formas diferentes à luz da generosidade de Deus; os seres humanos não ganham nada "debaixo do sol" (1:3). A "terra", dominada pela futilidade, "permanece para sempre" (1:4), não existe nada de novo que possa acontecer "debaixo do sol" (1:9-11). Em relação as pesquisas do autor, ele procurou o que estava "debaixo do céu" e avaliou tudo que pudesse ser encontrado. Ao buscar prazer em várias coisas, não encontrou esperança em nada "debaixo do sol" (2:11), e tudo quanto era feito "debaixo do sol" lhe era penoso. (2:17).

Durante quase todo o tempo, o autor deixa Deus de lado, e em seguida, rapidamente apresenta Deus, mudando todo o direcionamento (2:24-26); (11:1-12,14). O livro de Eclesiastes é, então, uma expressão da inutilidade da vida, quando não há a

prática da fé em Deus. Desse modo, conforme a linguagem utilizada pelo autor, a morte vem, sem discriminação a todos "debaixo do sol", ao mau e ao bom (9:2,3), ao homem e ao animal.

Contudo, quando é dito no versículo que os mortos não sabem de nada, não significa que o autor está se referindo a vida futura, e sim a vida vivenciada aqui na terra, "debaixo do sol"; ou seja, os que morrem, e assim sucedem também aos animais, (3:19) perdendo todo o contato com o mundo terreno.

O autor afirma que pensamentos como os das nações da Babilônia e da Assíria, que tinham medo de fantasmas e acreditavam que os mortos-vivos atormentassem a vida dos parentes, eram sentimentos tolos e inúteis. Na verdade, há uma extinção da vida terrena na morte, as paixões terrenas passarão. Os termos gregos usados nesta passagem 9:5 trazem um sentido carnal: O amor, o ódio e a inveja.

Então observa-se que de nenhuma forma, o texto analisado fala de pressuposições a respeito da vida futura ou do estado do espírito após a morte. Segundo Dereck Kidner:

Fora do contexto, os mortos não sabem coisa nenhuma (v.5). Tem, às vezes, sido tratado como uma declaração doutrinária direta. Mas, mesmo a parte do método do autor, tanto esta declaração como a seguinte (nem tão pouco terão eles recompensas) entrariam em choque com outras passagens bíblicas se fossem assim interpretadas. Cf, por exemplo, Lc 16:23ss; 2 Co 5:10. (KIDNER, 1989, p. 42)

Dereck Kidner explica que esses versículos têm sido interpretados como afirmações a respeito das lembranças na vida futura. Todavia, mesmo não levando em conta o que o autor pensou, tanto essa afirmação como a seguinte, "nem tão pouco têm eles recompensa", entrariam em discordância com várias outras passagens bíblicas se elas fossem interpretadas de tal forma, a saber, por exemplo, Lc 16:23ss; II Co 5:10.

Scolfield expõe um pensamento ainda mais radical a respeito disso, que também merece consideração:

Não é uma revelação divina do estado dos que estão mortos, como nenhuma das outras conclusões do autor, (Ec 1:1). Ao raciocinar simplesmente do ponto de vista do homem "debaixo do sol", o homem natural não faz diferença entre um homem e um leão morto (9:4). Um cão vivo é melhor que ambos, nada fala o autor como se fora revelação divina. Estas observações são raciocínio do homem à parte da revelação divina. Estes textos são inspirados à semelhança dos que sob inspiração divina, registram as palavras de Satanás. (BIBLIA, 2008, p. 1877)

Essa passagem de Eclesiastes, portanto, não traz nenhum impedimento em relação à existência das características do espírito. Pois, em nenhum momento o autor quer fazer uma análise da vida pelo ângulo transcendental, ou seja, além desta vida terrena. Deste modo, as afirmações teológicas já ditas, e expostas anteriormente, não são prejudicadas em nenhum sentido pelo texto analisado, e o espírito continua inalienável no que diz respeito a suas qualidades perante a morte física.

Outro texto difícil que muitas vezes traz dúvidas ao leitor sobre ter memórias na eternidade é Eclesiastes 3:19,20:

Porque o que sucede aos filhos dos homens sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: Como morre um, assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais; porque tudo é vaidade. Todos vão para o mesmo lugar; todos procedem do pó e ao pó tornarão. (BÍBLIA, 2010, p. 839)

É importante observar que, nestes versos não há a visão do homem espiritual, e nem a visão do cristianismo que tem por proposta a eternidade para o salvo; há a visão do homem natural que olha para vida sob a perspectiva terrena, "debaixo do sol", como já exposto, não olhando a realidade do mundo por vir. A esse respeito Russell P. Shedd faz a seguinte consideração: "...aparentam o mesmo final, pois o corpo humano é de procedência idêntica, é terreno e volta à terra. Por isso mesmo, o homem deve deixar de ambicionar as coisas terrenas, igualmente perecíveis." (SHEDD, 1997, p. 962)

John MacArthur faz o seguinte comentário sobre o texto:

O que sucede. O destino final dos homens e dos animais é morrer. Salomão não está se referindo ao destino eterno de cada um, mas ao que todos os seres terrenos e carnis tem em comum. Do pó ao pó. É feita uma alusão a passagem de Gn 3:19 no sentido mais amplo, isto é, toda a criação vivente morrerá e irá para a sepultura. Nem céu nem inferno são considerados aqui. (MACARTHUR, 2010, p. 839)

Essa percepção pessimista da vida, é a visão que faz o ser humano olhar um corpo inerte numa urna mortuária sem vida, e logo pensar que naquele corpo não existe mais vida, ou memória, um corpo inconsciente, um corpo animal que logo estará em decomposição, e voltará ao pó da terra. Para aquele corpo tudo acabou, pois ele nunca existirá novamente debaixo do sol. Essa visão da vida de uma forma pessimista foi também apresentada por Jó (Jó 14:7-12):

Porque há esperança para a árvore, pois, mesmo cortada, ainda se renovará, e não cessarão os seus rebentos. Se envelhecer na terra a sua raiz, e no chão morrer o seu tronco, ao cheiro das águas brotará e dará ramos como a planta nova. O homem, porém, morre e fica prostrado; expira o homem e onde está? Como as águas do lago se evaporam, e o rio se esgota e seca, assim o homem se deita e não se levanta; enquanto existirem os céus, não acordará, nem será despertado do seu sono. (BÍBLIA, 2010, p. 839)

É evidente que, esse pessimismo da vida e da existência humana não demora muito, pois logo Jó explica que existe algo a mais, que transcende a natureza e o entendimento humano.

3 ANÁLISE FILOSÓFICA DO TERMO ESPÍRITO

No campo da verificação da abordagem deste trabalho a respeito do que é um espírito, os conceitos filosóficos são indispensáveis, neles existem definições semelhantes aos conceitos teológicos, que merecem atenção. Nesta abordagem tomaremos como referência, sobretudo o pensamento tomista.

Na filosofia grega, o estoicismo, desenvolveu-se no final do século III a.C., originalmente como uma física baseada na noção do Logos, conceito que João usa emprestado da filosofia grega para descrever a transcendência do Verbo (Jo 1:1). Pneuma adotou as funções de Psyche no que diz respeito aos sentidos e ao pensamento. Alguns filósofos até chegaram a identificá-lo como nous (νοῦς) mente, o poder especificamente humano do intelecto. Russell Champlin comenta:

A Filosofia grega, até antes do tempo de Platão, defendia a espiritualidade do ser humano e fazia uma distinção entre o corpo e a mente (ou alma) quanto à essência do ser. Platão considerava o tipo de conhecimento que podemos ter através dos sentidos como "inferior" e até "obstáculo" ao verdadeiro conhecimento. Sendo o que o real é imaterial, ele deve ser conhecido por meios imateriais como pela razão e pelo misticismo. Para Platão a realidade de qualquer coisa é espiritual, enquanto a matéria simplesmente torna-se um veículo do espírito. (CHAMPLIN, Vol. 1, p. 72)

É perceptível uma certa semelhança entre o pensamento filosófico e o teológico; tanto na filosofia moderna e contemporânea, quanto na filosofia estoica antiga, onde o espírito é a parte racional do homem ou intelecto; o princípio vivificante; a substância na qual reside o pensamento; a substância pensante ou a consciência ou o intelecto; o próprio ser, constituído de mente e de memória.

Dentro do pensamento filosófico cabe um espaço especial a Tomás de Aquino, grande filósofo e teólogo. Ele acreditava que a alma tinha vida separada do corpo. A respeito disso ele afirma:

É o princípio de toda a vida de pensamento. Ela subsiste ainda quando a morte a arranca a seu corpo, ou melhor, ao todo de que era parte determinante [...] A alma humana não está, de maneira alguma, limitada as potencialidades da matéria, matéria ela eleva ao ápice de si mesma. Quer dizer, a alma humana não provem da matéria nem de qualquer causa material. (AQUINO, 2001, p. 47)

Em uma de suas mais famosas obras, a *Suma Teológica*, Tomás de Aquino demonstra que, a alma é a substância imaterial do homem que independe do corpo para sobrevivência já que é intelecto, aquilo pelo qual o ser humano vive, sente, pensa e se move. Essa percepção filosófica fica evidente no seguinte comentário:

No homem, esse animal pensante, o intelecto é um poder puramente espiritual. Não há que duvidar que isso depende do corpo, isto é, que isso depende das condições do cérebro. Sua atividade pode ser perturbada ou impedida por alguma desordem física, por uma explosão de ira, pela ingestão de álcool ou de algum narcótico. Mas essa dependência é de natureza extrínseca. Existe porque a nossa inteligência não pode agir sem a atividade conjunta da memória e da imaginação, dos sentidos internos e dos sentidos externos, todos os quais são capacidades orgânicas que residem em algum órgão material, em alguma porção especial do corpo. No tocante ao próprio intelecto, este não é intrinsecamente dependente do corpo, posto que a sua atividade é imaterial; O intelecto humano não reside em qualquer porção especial do corpo humano, não está contido pelo corpo, mas antes, o intelecto é que contém o corpo. Utiliza-se do cérebro, porquanto os órgãos dos sentidos internos se encontram arraigados no cérebro; não obstante, o cérebro não é um órgão da inteligência; não existe porção alguma do organismo, cujo ato seja uma operação intelectual. O intelecto não tem órgão. Finalmente, posto que a capacidade intelectual é espiritual, ou puramente imaterial em si mesma, a sua primeira raiz substancial, o princípio subjacente do qual esse poder procede, e que age através de sua instrumentalidade, é também espiritual. Bastam essas considerações acerca da espiritualidade do intelecto. Ora, o pensamento, ou seja, a operação do intelecto, é um ato ou emanção do homem, considerado como uma unidade; e quando penso, não é apenas o meu intelecto que pensa, quem pensa é o eu, o meu próprio ser. E o meu próprio ser é um ser dotado de corpo; envolve matéria; não é algo puramente espiritual ou imaterial. O corpo é uma porção essencial do homem. O intelecto não é o homem inteiro. (CHAMPLIN, Vol. 1, p. 66)

Tomás de Aquino ensina também que tudo quando pertence ao intelecto e ao espírito, e, especialmente à memória intelectual, mantém vivo na alma separada, o tesouro inteiro do conhecimento, adquirido durante a nossa vida corporal. O conhecimento

intelectual, as virtudes intelectuais aqui neste mundo, mais vil adquiridas, subsistem na alma separada.

Se por um lado as imagens da memória dos sentidos, que tem sua sede no cérebro, desaparecem, aquilo que penetrou na memória intelectual é preservado. Assim, pois, de maneira intelectual e espiritual, a alma separada sempre conhece aqueles a quem amou. E a esses, ama de forma espiritual.

Pode-se imaginar, portanto, que no momento que a alma abandona o corpo, ela sinte-se subitamente imersa em si mesma, como se estivesse em um abismo rebrilhante, onde, tudo quanto estava sepultado em seu interior, tudo quanto ali estava morto, ressuscita para a plena luz, até o ponto em que isso é abarcado pelas profundezas subconscientes ou supra conscientes da vida espiritual de seu intelecto e vontade.

Então, tudo quanto é verdadeiro e bom existente na alma, se torna uma bênção para ela, ao toque de sua luz revelatória e que em tudo penetra; e tudo quanto estiver retorcido e formal, transforma-se num tormento para alma, sob o efeito dessa mesma luz.

Segundo Tomás de Aquino, o intelecto não reside em qualquer porção especial do corpo, e isso inclui o cérebro, neurônio, etc. Para ele o espírito ou a porção imaterial do homem, mantém viva a memória e todo conhecimento adquirido aqui neste mundo. Em outras palavras, os seus conhecimentos serão ampliados, pois somar-se-ão a um conhecimento maior, quando sair deste corpo, uma vez que não estará limitado fisicamente.

O que se infere de tudo isso é que o homem é mais que seu corpo e sua inteligência. A respeito disso, Champlin afirma que:

Se a inteligência, no momento de entrar nos primeiros estágios da morte, quando o corpo fica clinicamente morto, permanece normal, e, além, disso, se não há a perda da consciência e a identidade pessoal não é atingida, então isso nos exhibe o fato da inteligência extra cerebral. Neste caso fica demonstrado que o cérebro é apenas um veículo da inteligência, sob certas circunstâncias, e não a própria inteligência. A inteligência é algo muito mais vasto que qualquer órgão físico, que possa contê-lo temporariamente. (CHAMPLIN, Vol. 1, p. 76)

Desta forma, algumas perguntas já foram respondidas, das quais já se pode tirar bases para a construção de uma linha de raciocínio. Tanto teológica quanto filosoficamente o espírito é autoconsciente, é a parte racional ou a essência pensante do homem, na qual reside memória, e é o verdadeiro eu de uma pessoa, isto, é a sua real personalidade.

Também é notório que o corpo é secundário, e ainda que exercendo um papel ímpar na natureza humana, uma vez que o homem é um ser composto de corpo e espírito. Não obstante, o espírito não está limitado ao corpo, com toda sua deficiência, podendo ser transcendente ao mesmo em algumas ocasiões. Fica claro através das afirmações de Tomás de Aquino, que a morte não encerra as atividades do espírito, no tocante a sua racionalidade, pensamento e memória. Pelo contrário, quando fora do corpo, o espírito cresce em conhecimento, e amplia a sua capacidade perscrutante.

Esse tipo de raciocínio leva, de maneira imediata, para a afirmação de que na eternidade o ser humano obterá memória do que foi e fez, uma vez que estará em espírito, pois esse é o destino dos espíritos redimidos, e se o espírito carrega em si o conhecimento, a memória, a inteligência e a personalidade, há de se concluir que essa é a resposta mais lógica. Se fosse de outra maneira, seria necessário renunciar os pressupostos teológicos e filosóficos em função de algo maior, talvez, alguma outra informação que evidenciasse que a capacidade inerente ao espírito de ser o que é, estaria limitada no mundo vindouro.

Mas algumas dúvidas ainda surgem, por exemplo: Como um ser humano salvo será feliz no céu, sabendo que alguns parentes e amigos foram para o inferno? Esse tipo de pergunta pressupõe uma concepção materialista de que no céu o ser humano obterá um corpo sujeito às inclinações, motivações e sentimentos carnis. Segundo a Bíblia, tais sentimentos de carne e sangue não herdarão a eternidade, pois o justo estará segundo o padrão do Senhor Jesus.

Padrão este, que o faz misericordioso ao extremo, ao ponto de morrer pelo pecador, mas também justo o suficiente para condenar os ímpios ao inferno. E seu julgamento é verdadeiro, não há erro. Assim como Ele tem o atributo do amor, tem o de justiça. De fato, os santos estarão revestidos do Seu sentimento, compartilhando plenamente de Seus atributos comunicáveis e de Sua natureza, na mesma dimensão espiritual.

No céu, o justo terá a noção plena da justiça divina, pois estará em comunhão íntima com Deus, onde Sua vontade, seja ela qual for, será a vontade dos justos, pois refletirá neles como o brilho do sol, dando-lhes a convicção de que tudo o que for feito será conforme Sua grande sabedoria e beneplácito de Sua vontade.

Outra questão que se impõe é se os crentes serão julgados. No chamado julgamento dos crentes, como os santos serão julgados se não tiverem memória do que fizeram? Há uma infinidade de textos bíblicos que apresentam uma consciência plena

durante o julgamento, como em Mt. 25:21: “Disse-lhe o Senhor: Muito bem, servo bom e fiel; foste fiel no pouco, sobre o muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor.” (BÍBLIA, 2010, p. 1254)

Em II Co 5:10, O Apóstolo Paulo dá um excelente esclarecimento: “Porque importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o bem ou o mal que tiver feito por meio do corpo.” (BÍBLIA, 2010, p. 1568)

Desse versículo podemos inferir que o julgamento dos crentes é um fato bíblico; o julgamento é individual e alcança os atos do passado; Deus está interessado em recompensar os salvos; esse julgamento será metucioso (Rm 2:6), segundo as obras de cada um; será revelador, inclusive no plano da consciência, II Co 5:11; em outras palavras, requer dos salvos uma consciência plena e ativa para participação de tal julgamento. Segundo Colin Kruse,

É importante que notemos que o que a pessoa fez por meio do corpo é que será avaliado no tribunal de Cristo. No atual contexto, em que Paulo tem falado sobre viver “no corpo” e “deixar o corpo”, o que o crente fez “no corpo” só pode significar o que ele fez nesta vida. Tudo isto significa que o que os crentes fazem nesta vida tem implicações muito sérias. Os crentes deverão prestar contas de suas ações; receberão galardões, ou sofrerão penalidades, segundo seu viver. É esta convicção profunda que Paulo transporta para a próxima seção, em que ele se refere a conhecer “o temor do Senhor”. (KRUSE, 1987, p. 126)

Desta forma, fica implícito a necessidade de memória ou lembranças de coisas passadas. Filosoficamente falando, o espírito também, uma vez no céu, será sempre a substância pensante ou a consciência do indivíduo, sendo constituído de mente e memória. Qualquer outra concepção que desenvolva uma mente sem memória, um espírito sem lembrança, aniquilará milênios de especulação filosófica e reduzirá a pó a percepção humana sobre o ser espiritual que é o homem.

Assim, faz-se necessário a inclinação ao pensamento de Tomás de Aquino que defende que, a alma abandonará o corpo e será submersa num universo maior, com sua capacidade ampliada em entendimento e compreensão, e não mais estará limitada. Pensar na aniquilação ou limitação da memória na eternidade, nesse sentido, será escarnecer da filosofia e também da teologia.

Com relação a incorruptibilidade da alma, Tomás de Aquino supõe que haja um princípio absolutamente independente do corpo, com características de forma pura:

É, pois, manifesto que o princípio intelectual, pelo qual o homem faz ato de inteligência, possui uma existência supra-corporal e independente do corpo. É igualmente evidente que o dito princípio não é composto de matéria e forma, pois as “species” são nele recebidas de maneira totalmente imaterial, o que está provado pelo fato de o intelecto ter por objeto os universais [quiddidade], os quais são abstraídos da matéria e de suas condições. Resta, portanto, que o princípio intelectual, pelo qual o homem faz ato de inteligência, seja uma forma possuindo a existência: é, pois, necessário que seja incorruptível. É também o que quer dizer Aristóteles (De Anima, III, c. 5, 430 a 23) quando afirma que o intelecto é algo de imortal e divino. (GARDEIL, 1967, p. 231)

Outro argumento que prova a incorruptibilidade da alma intelectual estrutura-se na função específica e somente restrita ao ser cognoscível:

Além disso, o perfeito próprio do homem segundo a alma é algo incorruptível, pois a operação própria do homem, enquanto homem, é o conhecimento intelectual, segundo o qual se diferencia dos animais, das plantas e dos corpos inertes. Ora, o conhecimento intelectual tem por objeto os universais e os incorruptíveis como tais. Como as perfeições de um ser são proporcionadas aos sujeitos perfectíveis, também a alma humana é incorruptível. (AQUINO, 1980, p. 319)

Se a alma humana, explica Tomás de Aquino, por meio da faculdade mais elevada, a inteligência, tem por objeto conhecer os universais, e principalmente as realidades mais inteligíveis, como o ser, o uno, o bem ou Deus, depreende-se que ela seja imortal. Sendo assim:

É impossível que o apetite natural seja em vão. Ora, o homem deseja naturalmente permanecer para sempre. E evidencia-se isso no fato de que o ser é desejado por todos, porque o homem pelo intelecto apreende o ser não só presente, como os brutos, de determinado momento, mas o ser absoluto. Logo, o homem alcança a perpetuidade segundo a alma, pela qual apreende o ser absoluto e perpétuo. (AQUINO, 1980, p. 319-320)

Para Tomás de Aquino, há no homem um desejo ou apetite natural para existir sempre. Mas a alma humana não é um espírito puro, nem é uma substância completa, porque ela está unida ao corpo. Os argumentos acima podem até sinalizar para uma tendência essencialmente espiritualista da alma humana, ou seja, de desvalorizar o corpo. Mas Tomás está ciente da natureza do homem. Aceita integralmente que o corpo é parte essencial desta natureza, porque foi criado por Deus, e a alma é o ser eterno que vivifica o corpo. Por isso,

A forma verdadeira, substancial e imediata do corpo humano deve ser a forma única e dar todos os degraus essenciais de perfeição. Esses degraus constituem uma escala metafísica fácil de subir ou de descer: o homem é primeiramente um ente, e este ente é substância, esta substância é corpo, este corpo é vivente,

este vivente é animado e sensível, este animal é racional. Ora, é pela mesma e única forma, a alma intelectual, que se é homem, e [é] animado e vivo, e [é] corpo, e [é] substância e ente. (HUGON, 1998, p. 143)

Pensando à luz da filosofia tomista sobre a capacidade do espírito em absorver, aprender e reter conhecimento, pode-se dizer que a substância na qual reside imediatamente o pensamento é chamada espírito. A substância pensante, também chamada de consciência, intelecto ou razão são, portanto, os sinônimos de espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na investigação e análise sobre o assunto deste trabalho, houve um avanço progressivo até chegar à conclusão de que o ser humano terá memória no céu. O assunto foi complexo e denso, porém analisando a compreensão teológica acerca do assunto foi percebido que se houver uma separação do espírito e sua memória, autoconsciência, ou mesmo a sua personalidade constituída de memórias, lembranças e intelecto, esse espírito será qualquer coisa, menos um espírito dentro do conceito teológico. Isso porque teologicamente falando, não existe espírito sem memória.

Não há a ideia na concepção teológica de que o espírito existe sem intelecto. Ou acredita-se que existe um espírito no ser humano, e esse espírito carrega em si eternamente a personalidade de uma pessoa, com todas as implicações inerentes à mesma, ou não acreditar-se-á em sua existência, pois este ser inteligente, vivo e imaterial, que não necessariamente precisa de forma material para existir, é o ser, o próprio eu do indivíduo, autoconsciente, não limitado na morte, ou no porvir, e que será, uma vez redimido, o próprio ser do indivíduo que estará no céu.

As análises teológica e filosófica mostraram que o homem é mais do que o seu cérebro, e detém uma auto entidade que, para os cristãos, chama-se espírito; este, uma vez redimido, estará com Cristo na eternidade, com toda a sua potencialidade.

Percebe-se também, que em nenhum momento a Bíblia apresenta limitações de memória ao espírito em função da morte, ou da eternidade. O autor de Eclesiastes, citado por aqueles que pregam o aniquilamento da memória, nada afirma no tocante a vida pós-túmulo, mas somente comenta aquilo que ocorre debaixo do sol. Não existe, portanto, objeção aos conceitos filosóficos e teológicos no que concerne à memória espiritual. É óbvio que alguns textos, fora do contexto, podem apresentar outras verdades no livro de Eclesiastes, mas não a verdade bíblica.

Por último, os santos poderão, à luz do tribunal de Cristo, receber os galardões e ser integralmente manifestos diante dEle pelo que praticaram, e isso os infunde temor, mas também a certeza do gozo eterno. Não é preciso considerar, como objeto de preocupação, as recordações deste mundo; até porque a mente dos salvos estará envolvida em uma atividade muito superior, contemplando a beleza da eternidade e experimentando a alegria e o gozo eterno, e, por conseguinte, tudo que os santos foram e fizeram neste tabernáculo, ainda que residindo em suas memórias eternas, será um ponto insignificante diante da eternidade.

Quanto aos sentimentos de perda e saudade, não mais existirão, segundo a natureza terrena. O Senhor enxugará dos seus olhos toda lágrima, e jamais existirá tristeza alguma. (Ap 21:4). Seremos, portanto, no céu, seres conscientes do que fomos e fizemos e não seres sem memória!

REFERÊNCIAS:

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 2007.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Vol I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, Vol I.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Porto Alegre: Sulina Editora, 1980, Vol X.
- CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. Vol I e Vol IV, São Paulo: Candeia, 1995.
- GARDEIL, H. D. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino: III - Psicologia**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- HUGON, Padre Édouard. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- KIDNER, Derek. **A Mensagem de Eclesiastes**. ABU Editora, 1989.
- KISTEMAKER, Simon. **Apocalipse**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- KRUSE, Colin. **2 Coríntios**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

MACARTHUR. **Bíblia Sagrada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

MARQUES, José da Cruz Lopes. **Epistemologia do Éden**: Ensaio Hipotético sobre as Limitações de um ser Perfeito. Crato: Revista Colloquium, 2019.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Ridendo Castigat Mores.

SHEED, Russel. **Bíblia Sagrada**. Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

FUNDAMENTALISTAS E EVANGELICAIS: UM OLHAR SOBRE AS APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Fundamentalists and Evangelicals: a look at the approaches and distances

Marcos da Silva Perin*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6741622054702369>

RESUMO: O artigo oferece uma síntese histórica do debate entre fundamentalistas e evangelicais. Adotando como ponto de partida o liberalismo teológico, ver-se-á no movimento fundamentalista uma reação ao modernismo. Dividido em quatro fases, será demonstrado, ainda, a cisão que deu origem aos evangelicais, e o direcionamento que o grupo assumiu após a divisão. Em seguida, será traçado os principais pontos de conflito entre as duas vertentes, seus radicalismos, e os sinais de uma possível retomada de comunhão. O artigo beneficiará o leitor, ao colocá-lo no centro de uma discussão maior, a questão da unidade e a verdade, e poderá prover reflexões a respeito dos limites da comunhão com outros grupos cristãos, ao lado da necessidade de se manter zelo doutrinário, mantendo interesse na unidade da igreja.

Palavras-chave: Fundamentalismo; Liberalismo; Evangelical; Modernismo; Ortodoxia.

ABSTRACT: The article offers a historical synthesis of the debate between fundamentalists and evangelicals. Taking theological liberalism as a starting point, a reaction to modernism will be seen in the fundamentalist movement. Divided into four phases, it will also be demonstrated the split that gave rise to the evangelicals, and the direction that the group took after the division. Then, the main points of conflict between the two most relevant theories, their radicalisms, and the signs of a possible resumption of communion will be traced. The article will benefit the reader, by placing them at the center of a larger discussion, the question of unity and truth, and may provide reflections on the limits of communion with other christian groups, alongside the need to keep doctrinal zeal, maintaining interest in the unity of the church.

Keywords: Fundamentalism; Liberalism; Evangelical; Modernism; Orthodoxy.

* Graduado em Teologia pela Faculdade Kurios, mestrando em Artes e Ministério, Carolina University. Contato: pr.perin@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente artigo se propõe a analisar, do ponto de vista histórico, a situação presente do movimento fundamentalista e o evangelicalismo, abordando seus distanciamentos históricos e teológicos, bem como as tentativas de restabelecer a comunhão. Para tanto, será apresentado o liberalismo teológico, como uma proposta de teologia que rompia com elementos básicos da fé cristã, seguido por uma exposição do fundamentalismo norte-americano como resposta combativa ao liberalismo teológico.

Optou-se por dividir, para fins didáticos, o movimento fundamentalista em quatro fases. Ver-se-á que é, na terceira fase, a ocasião em que o fundamentalismo se divide, dando origem aos evangelicais ou evangélicos. Daí por diante, será exposto os caminhos que cada grupo seguiu, com suas particularidades. No final, será apresentado uma discussão a respeito da situação atual dos dois movimentos, os sinais de reaproximação e os radicalismos.

Tenciona-se, com o presente artigo, apresentar ao leitor uma síntese histórica dos dois movimentos, bem como investigar a questão das tentativas de reatar comunhão, já que boa parte da literatura foca no rompimento dos dois grupos. Espera-se, ainda, que o leitor, como consequência da interação com o texto, aprofunde reflexão a respeito da importância de lutar pela unidade da igreja, com tanto empenho quanto se luta pela verdade doutrinária. Sendo um descendente histórico desse movimento, o pesquisador tem se inquietado com essas questões.

1 O PANO DE FUNDO: O LIBERALISMO TEOLÓGICO

Para se investigar, com precisão, o nascimento e o sentido do fundamentalismo histórico, é necessário um olhar mais demorado no liberalismo teológico¹, uma vez que, aquele é uma reação a este. A teologia liberal “tencionava indicar um livre método de investigação histórico-crítico das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática” (RUBENS, 2016).

Os séculos, XVII e XVIII, marcaram o surgimento do iluminismo. O protestantismo reformado passava por uma séria crise na espiritualidade, marcada, sobretudo, por uma forma gélida de ortodoxia. O racionalismo tomou para si a missão de

¹ Alguns autores preferem o termo, modernismo.

submeter todas as esferas do conhecimento à razão, especialmente as questões relacionadas à fé, encarando as questões de revelação de forma mais antropocêntrica e menos teológica. A síntese desse movimento se deu, no teólogo alemão, Schleiermacher, conhecido por retratar a experiência religiosa como mero sentimento de dependência de Deus, não havendo, portanto, a necessidade de texto escrito, inerrante, inspirado e infalível.

Na hermenêutica, os modernistas passaram a ler a Escritura com as lentes do método histórico-crítico, o qual via, nas Sagradas Escrituras, não mais o registro fiel, histórico e preservado dos atos salvadores de Deus, mas a simples declaração de fé dos discípulos, a respeito de um Cristo que não existiu historicamente, mas que ressuscitou apenas por meio da pregação de seus primeiros seguidores.

Segundo Lopes, (2016, p.2), estão entre as principais proposições do liberalismo teológico:

1. O sobrenatural não invade a história. Milagres não acontecem como fatos no tempo e no espaço, mas são explicações ou projeções das pessoas na tentativa de descrever suas experiências ou entender Deus;
2. A história se desenrola numa relação natural de causas e efeitos; Milagres como o nascimento virginal de Cristo, os milagres que o próprio Cristo realizou, sua ressurreição física dentre os mortos, os milagres do Antigo e Novo Testamentos nunca aconteceram na história. No máximo, na *heils-geschichte* (história santa, ou história salvífica), diferente do mundo da história bruta, real, factível;
3. Temas como criação, Adão, queda, milagres, ressurreição, entre outros, pertencem à história salvífica e não à história real e bruta. Adão e Eva não foram pessoas reais;
4. Não interessa o que realmente aconteceu no túmulo de Jesus no primeiro dia da semana, mas, sim, a declaração dos discípulos de Jesus que diz que Jesus ressuscitou;
5. Os relatos bíblicos dos milagres são invenções piedosas do povo judeu e dos primeiros cristãos, mitos e lendas oriundos de uma época pré-científica, quando ainda não havia explicação racional e lógica para o sobrenatural;
6. A Escritura contém erros e contradições, lado a lado com aquelas palavras que provêm de Deus. Nossa tarefa é tentar separar as duas coisas;
7. Interpretar a Bíblia historicamente significa reconhecer que ela contém contradições. Qualquer abordagem hermenêutica deixa de ser histórica se não aceitar essas contradições;
8. A Igreja Cristã se perdeu na interpretação da Bíblia através dos séculos e somente com o advento do Iluminismo, do racionalismo e das filosofias resultantes é que se começou a analisar criticamente a Bíblia e a teologia cristã, expurgando-as dos alegados mitos, fábulas, lendas, acréscimos, como, por exemplo, os mitos da criação e do dilúvio e de personagens inventados como Adão e Moisés, etc;
9. O sentimento religioso é algo universal, isto é, cada ser humano é capaz de experimentá-lo. É esse sentimento que dá validade às experiências religiosas e que torna o ecumenismo possível.

Os enunciados do liberalismo teológico não eram apenas mais uma dissidência, típica do protestantismo, mas uma negação direta das afirmações basilares da fé cristã. Outro problema é que os teólogos liberais ainda permaneciam nas igrejas históricas, ensinando em seminários e ministrando a pastores. Não havia outra saída – pelo menos foi assim que muitos compreenderam – a não ser uma postura combativa pela fé.

2 O FUNDAMENTALISMO

Em uma sentença simples, o movimento fundamentalista foi uma reação ao liberalismo teológico. Em 1910, o Pr. A. C. Dixon, de Moody Church – Chicago, promoveu uma publicação de 12 volumes em defesa da ortodoxia bíblica: “The Fundamentals: A Testimony to the Truth”. Os artigos, de renomados teólogos americanos, ingleses, canadenses e escoceses reafirmavam tudo o que os liberais negavam: “as doutrinas da inspiração das Escrituras, do criacionismo, do nascimento virginal de Cristo, de sua morte salvadora e ressurreição corporal e seu retorno final em glória – com forte ênfase em missões e evangelização.” (FERREIRA, 2013, p.471). Para se compreender com mais clareza, o fundamentalismo pode ser compreendido em algumas fases.

2.1 A primeira fase: década de 1920².

Nessa fase, os fundamentalistas militaram contra o liberalismo em suas próprias denominações. As maiores batalhas ocorreram na Igreja Presbiteriana do Norte (EUA) e Batista do Norte (EUA), centralizando-se em seminários, juntas missionárias, convenções e ordenação de ministros.

Além da forte oposição à teologia liberal, o movimento fundamentalista deu grande ênfase à santificação pessoal e à crítica a movimentos não-cristãos (mormonismo, darwinismo, espiritismo, socialismo). É nessa época que o termo fundamentalista passou a ser designativo de um corpo doutrinário que, caso negado, destruiria a fé cristã.

Merece destaque a comunhão fundamentalista, que promoveu diversas convenções em várias cidades dos EUA. O objetivo era denunciar e combater o modernismo, além de formar um corpo de líderes que desse sustentação de voto em decisões da denominação para expulsar teólogos e pastores liberais.

² Segue-se, nesse ponto, Bauder e Delnay (2014, p. 83-143).

Todos esses esforços deram origem à União Bíblica Batista (1922). O objetivo era divulgar os fundamentos e juntar esforços para expulsar os liberais das igrejas batistas. No entanto, os liberais já tinham espaço e influência suficientes para enfraquecer os planos desse movimento. Por volta de 1926, a União Bíblica perdeu força, e os fundamentalistas iniciaram uma fase de transição que culminaria no rompimento com a Associação Batista Americana.

2.2 A segunda fase: final da década de 1920-1940

É objeto de controvérsia entre os historiadores se essa fase foi de derrota ou de vitória do fundamentalismo. O fato é que, ao perceber que o liberalismo nas igrejas e instituições históricas se tornara impossível de ser removido, grupos fundamentalistas romperam com suas denominações para formar movimentos que mantivessem os fundamentos. Assim, em 1932, foi criada a Associação Geral das Igrejas Batistas Regulares, em 1936 a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, em 1938 a Igreja Presbiteriana Bíblica, em 1947 a Associação Batista Conservadora dos Estados Unidos.

George Marsden (1987, p.7) fez sua avaliação sobre esse período:

Na década de 1930, quando se tornou dolorosamente claro que reforma a partir de dentro não poderia evitar a expansão do modernismo nas principais denominações do Norte [dos Estados Unidos], mais e mais fundamentalistas começaram a fazer da separação [da maioria das denominações da América] um artigo de fé. Embora a maioria que tinha sustentado o Fundamentalismo nos anos de 1920 ainda permanecesse em suas denominações, muitos batistas dispensacionistas e alguns poucos presbiterianos influentes estavam exigindo separatismo.

A questão que fica para historiadores e teólogos debaterem, é se tais fundamentalistas erraram ao se divorciar das grandes denominações, ou se a melhor atitude teria sido a de prosseguir lutando pela purificação doutrinária sem romper. Para os fundamentalistas que se separaram, era uma questão resolvida e firmada, o fato de que, as grandes denominações já haviam sido tão desfiguradas pelo liberalismo, que a única saída era romper e recomeçar.

Além da enfática defesa da necessidade de separação eclesial, Bauder e Delnay (2014, p.128) acrescentam que os fundamentalistas primavam pela interpretação literal das escrituras, pela santificação pessoal e pela denúncia de qualquer entidade ou pessoa que negasse os fundamentos. Nessa época, também, prosseguem os autores, os fundamentalistas começaram a se separar de outros grupos que, conquanto mantivessem a ortodoxia, defendiam maior interação acadêmica com os liberais. Dollar (1973, p.76)

define bem o direcionamento dessa fase do movimento, ao declarar que o “fundamentalismo histórico é a interpretação literal de todas as afirmações e atitudes da Bíblia, e, a aguerrida denúncia-exposição de todas as afirmações e atitudes não bíblicas”.

2.3 A terceira fase: 1940-1970

Essa década testemunhou as primeiras cisões internas do fundamentalismo. Alguns fundamentalistas entendiam que o movimento começara a dar passos em direção a um tipo de divisionismo intolerante, na forma de legalismos. A maior cisão originou os evangélicos ou evangélicos, tendo em Billy Graham e Carl Henry os seus maiores expoentes (FERREIRA, p. 472).

Carl Henry, o chamado teólogo evangelical,

Não aceitava a postura americanizada do fundamentalismo. Em seu entendimento, os fundamentalistas ‘confundiam a cultura americana com o evangelho’, e por isto denunciou a postura anti-acadêmica de seus dias, entre os evangélicos, em que a fé parecia exigir um suicídio intelectual” (FERREIRA, 2013, p. 473).

Diferente do fundamentalismo, os evangélicos buscavam uma via média, por meio da qual, fosse possível alguma interação com outras confissões, e até com certos teólogos liberais, desde que se mantivesse os fundamentos.

Embora evangélicos e fundamentalistas tivessem muitos elementos em comum³, estes últimos denunciavam com maior veemência a secularização da igreja, os vícios e o comunismo. Não buscavam respeitabilidade social e acadêmica de instituições como o Seminário de Fuller, e se opunham as cruzadas evangelísticas de Billy Graham, por seu caráter ecumênico. Ashbrook (1992, p.14), sintetiza o espírito do movimento, ao defini-lo como “a crença militante e a proclamação das doutrinas básicas do Cristianismo, que levam à separação bíblica daqueles que as rejeitam”.

2.4 A quarta fase: 1970-1980⁴

Essa época marcou o auge da revolução sexual, expansão comunista e a ascensão de Ronald Regan. Nesse novo ambiente, os fundamentalistas se apresentaram com um discurso que denunciava a crise social, econômica, moral e religiosa dos EUA. O grande

³ Entre os dois grupos havia em comum a própria ortodoxia, a evangelização e missões, a moralidade contra o fumo e a bebida, cinema, teatro e jogos de azar.

⁴ Seguindo Bauder, Defending the ideia of fundamentalism. <http://www.garbc.org/news/>, acessado em Outubro de 2016.

inimigo era o humanismo secular, responsável por subverter escolas, universidades, governo e a família, estimulando o evolucionismo, socialismo, a perversão sexual e o desprezo pela Bíblia.

Encabeçavam esta luta homens como Tim LaHaye, Hal Lindsey e Pat Robertson. Utilizando a palavra impressa, a televisão e faculdades conclamavam os americanos ao retorno às Escrituras, e aos valores que moldaram aquela nação. Foram chamados neo-fundamentalistas por conta da tendência de enfatizar menos as distinções entre evangélicas e fundamentalistas, apesar de defenderem a separação eclesiástica.

Pode-se afirmar que o fundamentalismo nessa fase adquiriu uma agenda mais política e menos teológica. Acreditavam haver uma conspiração humanista para tomar a América e banir o cristianismo. Posicionaram-se abertamente contra o aborto, entidades homossexuais, uso de drogas, movimento feminista, associação com a URSS e posse de armas.

O evangelicalismo, por sua vez, começou a dar os primeiros sinais de fracasso. Líderes, instituições e publicações começaram a aceitar a evolução teísta, o ecumenismo com católicos e liberais (Billy Graham). Associações evangélicas começaram a tolerar teólogos que questionavam a onisciência de Deus. Esses problemas deram maior visibilidade ao movimento fundamentalista.

3. É POSSÍVEL HAVER UMA REAPROXIMAÇÃO?

Tem sido objeto de debate se é possível haver maior interação entre fundamentalistas e evangélicos. No atual momento, é possível perceber tanto sinais de aproximação quanto de distanciamento. Algumas interações em nível acadêmico, e por meio de instituições, dão sinais de um aceno de irmandade entre os dois grupos. No entanto, quando analisado dentro da esfera da igreja local, ambos movimentos parecem muito distantes. É possível analisar a questão do distanciamento entre fundamentalistas e evangélicas, sob três prismas, conforme sugere, o historiador e teólogo, Kevin Bauder⁵.

⁵ BAUDER, Kevin. Hiper-fundamentalismo. <http://baptistbulletin.org/the-baptist-bulletin-magazine>, acessado em Outubro de 2016. Tradução nossa.

3.1 O Hiper-fundamentalismo

Há uma certa tendência a um hiper-fundamentalismo, entre alguns fundamentalistas, o que dificulta a aproximação com os evangélicos. Para Bauder, o fundamentalismo extremado se manifesta por meio das seguintes proposições.

1. Atitude militante sobre questões extra bíblicas ou até antibíblicas, manifestada no compromisso com uma teoria de preservação textual e tradução bíblica que considera a versão King James como a única Bíblia Inglês aceitável;
2. Separação redefinida como “culpa por associação”, onde se associar com alguém que tem qualquer erro constitui um endosso desse erro;
3. Incapacidade de receber críticas, ou considerar o questionamento como fraqueza ou falta de compromisso. Qualquer crítica, especialmente quando pública, constitui um ataque;
4. Anti-intelectualismo, que considera a educação como prejudicial ao bem-estar espiritual. Instituições de ensino devem ser estritamente para treinamento prático;
5. Questões não essenciais como testes de fundamentalismo, onde a comunhão é limitada a batistas (ou dispensacionalistas). Nesse ponto estão incluídos os que consideram práticas extra bíblicas pessoais, tais como o comprimento do cabelo, preferências musicais e mulheres vestindo calças, como critério de associação;
5. Envolvimento político militante como critério para a posição fundamentalista, como o ativismo contra o comunismo, aborto e direitos dos homossexuais; Enquanto a maioria dos fundamentalistas concorda sobre essas questões, hiper-fundamentalistas exigem ativismo militante como uma obrigação necessária.

Esses enunciados não possuem qualquer conexão com o fundamentalismo histórico, e quando são colocados como critérios de associação interdenominacional ou comunhão cristã, naturalmente se reforça a cisão histórica entre fundamentalistas e evangélicos.

3.2 Cooperções institucionais

Há uma outra tendência, afirma Bauder⁶, entre alguns fundamentalistas, especialmente, os mais jovens, em se distanciar do hiper-fundamentalismo, para se aproximar em diálogo e cooperação com evangélicos conservadores. É perceptível também a rejeição do anti-intelectualismo que marcou uma ala considerável do movimento. Muitas escolas e publicações fundamentalistas caíram em descrédito por estar aquém de instituições similares. Insatisfeitos com essa situação, procuraram elevar o nível dos seminários.

⁶ Bauder, Kevin. Defending the idea of fundamentalism. <http://www.garbc.org/news/>, acessado em Outubro de 2016. Tradução nossa.

Nos últimos anos, os fundamentalistas se mostram sensíveis à sua dependência de outros irmãos. Criaram fóruns para a troca de ideias entre as instituições e líderes. Abriram parcerias e redes, algo impensável uma geração atrás. Eles se veem como colaboradores e não como concorrentes. Exemplos disso são Sociedade das Missões, a Associação Americana de colégios cristãos, além de cooperação em seminários, faculdades, conferências, dentre outros.

3.3 Desvios evangelicais

Bauder, também, enumera, no mesmo artigo, algumas tendências entre os evangelicais, que podem prejudicar uma futura aproximação.

1. A tendência dos evangélicos à redefinição do evangelho, por meio de teologias recentes como o teísmo aberto e a nova perspectiva sobre Paulo. A mudança de ênfase no evangelho (com a mensagem de culpa pessoal, substituição penal) para algo mais psicológico, social e ambiental.
 2. Alguns evangélicos estão repensando o significado de conversão. Em lugar do arrependimento e fé, parecem abraçar uma ideia mais vaga como a identificação com a obra do reino.
 3. Outros evangélicos estão reabrindo a questão da inspiração bíblica, exibindo uma nova abertura para as perspectivas mais destrutivas da crítica bíblica.
 4. O alargamento da comunhão cristã para pessoas que negam o evangelho (i.é, apóstatas), como os católicos romanos, liberais ecumênicos.
- A revisão de perspectivas tradicionais morais, incluindo (em alguns casos) a moralidade das relações homossexuais.

Esses enunciados vão de encontro aos elementos básicos do fundamentalismo histórico. Fundamentalistas veem nestas tendências uma negação incipiente ou real do evangelho. Passados mais de cinquenta anos, prossegue o autor, a abertura pretendida pelos evangelicais começou a dar seus frutos. Na tentativa de dialogar e conquistar posições opostas, os evangelicais acabaram, em boa parte, curvando-se a elas. Enquanto o curso dessas teologias não for corrigido, dificilmente haverá proximidade entre os dois grupos, conclui Bauder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma boa analogia para se aproximar da temática, fundamentalistas e evangelicais, pode ser encontrada na história dos dois filhos de Isaque, Jacó e Esaú, irmãos gêmeos, criados em um lar turbulento, e que, ao longo dos anos, foram tomando rumos diferentes, embora mantivessem uma ligação espiritual e familiar.

Antes de tudo, evangelicais e fundamentalistas são irmãos gêmeos, gerados no mesmo embrião da ortodoxia norte-americana. Em um primeiro momento, é possível

percebê-los tão unidos, que é impossível estabelecer qualquer distinção entre eles. A década de 1920 marca a unidade e força desse movimento, levantando-se contra o liberalismo teológico.

No entanto, à semelhança dos gêmeos de Isaque e Rebeca, fundamentalistas e evangélicos se separaram. Cada grupo seguiu o próprio caminho, se remodelando à luz de processos históricos e teológicos próprios. O evangelicalismo procurando dialogar mais com a cultura, e o fundamentalismo se mantendo mais desconfiado da interação acadêmica. Os gêmeos romperam e se distanciaram.

O cenário histórico presente é incerto. Há radicalizações dos dois lados. O hiperfundamentalismo dá sinais de cisão no movimento fundamentalista, e assusta os evangélicos. No evangelicalismo, a radicalização se dá na adoção de novas teologias, as quais rompem com a fé cristã histórica, gerando repulsa nos fundamentalistas. Porém, evangélicos conservadores e fundamentalistas moderados estão estreitando a comunhão, por meio de instituições para-eclésiásticas. Esse último cenário é animador.

No caso do Brasil, o trabalho realizado por conferências reformadas, tais como a da Editora Fiel, Consciência Cristã, Puritanos, Vida Nova, ABCB, tem produzido uma comunhão saudável, entre confissões diferentes, mantendo o evangelho e os seus desdobramentos como cerne, além da soteriologia calvinista. Pregadores reformados de renome, como Augustus Nicodemus, Hernandes Dias Lopes, Paulo Junior, Luiz Sayão, dentre outros, tornaram-se populares entre fundamentalistas, produzindo uma interação edificante.

Do outro lado, a disputa cismática em torno das versões, a postura radical e, em alguns casos, o espírito divisionista em torno de usos e costumes, ainda continua sendo um fator preocupante, produzindo ressentimento entre igrejas, enfraquecendo instituições para-eclésiásticas, condenando comunidades inteiras a um gueto, no qual conseguem contemplar apenas a si mesmos.

No fim das contas, o debate, fundamentalismo e evangelicalismo, coloca o estudante diante da questão da unidade e verdade. A luta demasiada pela unidade, pode produzir o ecumenismo – um perigo para o qual os fundamentalistas alertam os evangélicos. Por outro lado, a ênfase cega nos aspectos não-essenciais da fé, buscando uma uniformidade nas igrejas e instituições, pode gerar um divisionismo arrogante – um risco para o qual os evangélicos acusam os fundamentalistas. Talvez, os evangélicos conservadores e os fundamentalistas moderados, sejam a saída para demonstrar que é

possível manter o equilíbrio entre zelo pela verdade e comunhão com grupos de confissões diferentes.

A história bíblica dá conta de que os irmãos, Esaú e Jacó, permaneceram por anos separados, mas um dia, se encontraram, se perdoaram e restabeleceram a comunhão, apesar de manter distinções pessoais. Será que esse será o clímax da história do fundamentalismo e evangelicalismo? Somente o Senhor sabe!

REFERÊNCIAS

ASHBROOK, John E. **Axiomas da Separação**. São Paulo: EBR, 1992.

BAUDER e DELNAY. **One in Hope and Doctrine: Origins of Baptist fundamentalism 1870-1950**. Illinois: Regular Baptist Press, 2014.

BAUDER, Kevin. **Hiper-fundamentalismo**. Disponível em <http://baptistbulletin.org/the-baptist-bulletin-magazine>, acessado em Outubro de 2016.

_____. **Defending the ideia of fundamentalism**. Disponível em <http://www.garbc.org/news/>, acessado em outubro de 2016.

DOLLAR, George. **A History of Fundamentalism in América**. 2 Ed. Greenville: Bob Jones University Press, 1973.

FERREIRA, Franklin. **A Igreja Cristã na História: das origens aos dias atuais**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

LOPES, Augustus N. **O liberalismo teológico morreu?** <http://tempo-mores.blogspot.com.br>, acessando em outubro de 2016.

_____. **Entendendo os fundamentalistas**. <http://www.teologiabrasileira.com.br>, acessado em outubro de 2016.

MARSDEN, George. **Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and The New Evangelicalism**. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

RUBENS, David. **Teologia Liberal: Uma aproximação**. <http://biblicoteologico.blogspot.com.br>, acessado em outubro de 2016.

**A DUPLA NATUREZA DE CRISTO NA OBRA
“O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO”,
DE JOSÉ SARAMAGO**

**The double nature of Jesus Christ in the work "The Gospel
according to Jesus Christ", by José Saramago**

Fladmar Vieira Barbosa Júnior*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3298550795046317>

RESUMO: Nesta pesquisa, apresentamos o personagem histórico Jesus Cristo dentro da obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de José Saramago. A fim de compreender este Messias, procedemos, através de uma metodologia bibliográfica, às seguintes etapas: primeiro, analisamos algumas fontes históricas sobre sua existência. Segundo, refletimos nos aspectos filosóficos pertinentes à sua revelação humana. Terceiro, fizemos uma análise literária a partir de algumas obras, entre elas o livro escrito por Saramago. Logo, concluímos que sua trajetória em vida o categoriza como um dos maiores personagens da História.

Palavras-chave: Evangelho; Dupla natureza; Filosofia; Literatura.

ABSTRACT: In this research, we present the historical character Jesus Christ within The Gospel According to Jesus Christ by Joseph Saramago. To understand this Messiah, we proceed, through a bibliographic methodology, to the following steps: first, we analyze some historical sources about its existence. Second, we reflect on the philosophical aspects pertaining to his human revelation. Third, we made a literary analysis from some works, including the book written by Saramago. Soon, we conclude that his life trajectory categorizes him as one of the greatest characters in history.

Keywords: Gospel; Double nature; Philosophy; Literature.

* Mestrando em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas. Graduado em Letras-Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Contato: fvbj.mla20@uea.edu.br.

INTRODUÇÃO

Para analisarmos o personagem Jesus Cristo na obra saramagiana, é necessário entendermos quem ele foi dentro de um fidedigno contexto histórico, além de nos aprofundarmos nas análises feitas por diversos teóricos em matérias distintas, como a história, por exemplo, conforme feito na primeira seção deste trabalho, a fim de entender se a existência de Jesus foi verídica e qual a descrição dos relatos a seu respeito. Numa segunda seção, analisaremos a divindade de Jesus dentro de uma perspectiva filosófica, estabelecendo contrapontos entre o que foi expresso por Ben Witherington (1951-) na obra *Em Defesa de Cristo*, além dos aspectos filosóficos acerca da *kenosis* de Jesus, com base na obra *Monstruosidade de Cristo*, escrita pelo filósofo esloveno Slavoj Zizek (1949-) e pelo teólogo britânico John Milbank (1952-). Por fim, chegaremos ao cerne deste trabalho, a partir da obra escrita pelo português José Saramago (1922-2010), *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, na qual o autor elabora uma visão de Jesus que se distingue dos quatro Evangelhos. O nosso enfoque nesta parte é mostrar essa visão saramagiana em detalhes, de forma a analisar o intimismo que o autor diz assumir acerca do Salvador. Logo, este trabalho é importante para que, dentro dos panoramas feitos em diversas áreas, compreendamos a obra realizada pela pessoa de Jesus Cristo em sua passagem pela terra.

Podemos perceber a extensão deste legado quando vemos que 60 atores, em toda a história dos cinemas, personificaram o Messias cristão dentro das quatro telinhas. Desde nomes desconhecidos pelo público até galãs da época, esse extenso rol de nomes representou o maior personagem da história oriental e ocidental. Por exemplo, o ator americano Jeffrey Hunter (1926-1969), nos anos 60, era um dos homens mais bonitos da época quando protagonizou Jesus no aclamadíssimo filme *O Rei dos Reis*. Outro que se destacou interpretando Jesus nos cinemas foi o também americano James Caviezel (1968-), no filme *A Paixão de Cristo*, que foi muito elogiado pela crítica por incorporar de maneira tão dura o sofrimento do Cristo na cruz. Outros filmes, desde épicos até comédias sobre a história de Jesus, também foram determinantes na representação multifacetada do Homem-Deus cristão. Entretanto, é primordial destacar o filme *A Última Tentação de Cristo*, dirigido por Martin Scorsese (1942-) no ano de 1988. O que marca a importância de tal obra cinematográfica é a representação do Cristo, bem próxima do que foi apresentado por José Saramago em sua obra, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Tal caracterização gerou muitas críticas negativas por parte do público, já acostumado com

versões em que Jesus é apresentado como um personagem pleno, certo da missão na Terra e, mesmo que pedisse ao Pai no Getsemâni o fim de tal sofrimento, o Messias cristão, no fim das contas, aceitava a vontade de Deus sobre ele. O que foi apresentado na obra de Nikos Kazantzakis (1883-1957) é que Jesus queria viver a vida de um homem comum. Tais sentimentos são estudados na obra do psiquiatra austríaco Carl Jung (1875-1961), *A natureza da Psique* (1960). Neste livro, o autor faz uma abordagem sobre a Teoria dos Arquétipos, ou seja, a dualidade da alma humana, onde Bem/Mal, Luz/Trevas e Verdade/Mentira estão sempre duelando entre si, sem haver um lado a ser escolhido. Nem Jesus, o Cordeiro perfeito, escapa de tal batalha. Além disso, percebemos uma certa influência das teorias de Freud (1856-1939) sobre o ego (princípio da realidade) e o id (princípio do prazer) na composição messiânica elaborada por Kazantzakis, além da inversão de papéis em que Judas representa o superego (cumprimento do dever). Por último, vale destacar no elenco do filme as participações de David Bowie (1947-2016) como Pôncio Pilatos e Harry Dean Stanton (1926-2017), fazendo o papel do apóstolo Paulo. Por isso, tal produção literária de Kazantzakis que virou filme em 88 com Scorsese se aproxima bastante do escrito por Saramago, uma vez que as relações de duplo estão no enfoque desta análise e são traços comuns entre ambas as obras, *A Última Tentação de Cristo* e *Evangelho Segundo Jesus Cristo*.

Portanto, após essa prévia abordagem acerca da vida do personagem Jesus em meio a tantas pinturas, livros e filmes, é inevitável concluir que ele foi muito importante para o desenrolar da história ocidental, principalmente por conta da divisão dos períodos históricos em antes de Cristo (a.C.) e depois de Cristo (d.C.). Entretanto, um fato que ainda intriga alguns historiadores são as diferenças na escrita dos relatos evangelísticos, pois alguns episódios apresentados no Evangelho de Mateus não são abordados no Evangelho de Lucas, algo que o jornalista Lee Strobel perguntou na entrevista ao professor Craig Blomberg (1955-). Logo, para que possamos verificar tais argumentos, é necessário entendermos como tais relatos evangelísticos foram construídos e como eles se relacionam entre si, a fim de estabelecermos se existe uma veracidade nos relatos históricos apresentados pelos textos bíblicos.

1. A NARRATIVA SOBRE JESUS CRISTO: MITO OU REALIDADE?

Existem inúmeras fontes que comprovam a vinda do Messias Cristão à Terra. Segundo muitas tradições cristãs, os Evangelhos foram escritos por testemunhas oculares que estiveram com Jesus (Mateus e João) quanto por pessoas que apareceram posteriormente, mas que tiveram contato com testemunhas oculares (Marcos e Lucas). O professor Craig Blomberg, em entrevista a Lee Strobel no livro *Em defesa de Cristo*, afirma que:

Mateus publicou entre os hebreus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundaram a Igreja. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava. Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o evangelho pregado por ele. E depois, João, o discípulo do Senhor, aquele que tinha recostado a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia (STROBEL, 2001, p. 28.).

Logo, os textos bíblicos, além de apontar claramente quem são os autores desses livros, nos apresentam uma narrativa acerca da vida de Jesus. Entretanto, para Karen Armstrong (1944-), a distância entre o acontecimento dos fatos e os escritos é um problema. Com base nisso, ela afirma em sua obra *A History of God* que:

Sabemos muito pouco sobre Jesus. O primeiro relato mais abrangente sobre sua vida aparece no evangelho segundo São Marcos, que só foi escrito por volta do ano 70, cerca de 40 anos depois de sua morte. Àquela altura, os fatos históricos achavam-se misturados a elementos míticos que expressavam o significado que Jesus havia adquirido para seus seguidores. É esse significado, basicamente, que o evangelista nos apresenta, e não uma descrição direta e confiável (ARMSTRONG, 1994, p.79).

Uma vez que tais afirmações foram desenvolvidas, Blomberg afirma, em resposta, que:

As duas biografias mais antigas de Alexandre, o Grande, foram escritas por Ariano e Plutarco depois de mais de 400 anos da morte de Alexandre, ocorrida em 323 a.C., e mesmo assim os historiadores as consideram muito confiáveis. É claro que surgiu um material lendário com o decorrer do tempo, mas isso só aconteceu nos séculos posteriores aos dois autores. Por outras palavras, nos primeiros 500 anos, a história de Alexandre ficou quase intacta. O material lendário começou a aparecer nos 500 anos seguintes. Portanto, comparativamente, é insignificante saber se os evangelhos foram escritos 60 ou 30 anos depois da morte de Jesus. Na verdade, a questão praticamente inexistente (STROBEL, 2001, p. 37).

Portanto, é possível afirmar, segundo as melhores tradições, que os relatos pertinentes à origem de Jesus em Nazaré, seu ministério, sua morte e sua ressurreição são verdadeiros, tornando tais narrativas como suficientes para provar que Jesus é o Filho de Deus e o Messias prometido aos judeus durante toda a história do Antigo Testamento. Mas por que dar tal crédito a Jesus, uma vez que este é descrito como Filho do Homem? Não seria a prova da não-divindade? A partir do que Karen Armstrong cita na obra que mencionamos anteriormente, a resposta é sim, pois tal alcunha indica a fraqueza e mortalidade da condição humana, apresentando Jesus como um ser humano frágil que um dia teria de padecer e morrer. Entretanto, os professores Craig Blomberg e o apologeta William Lane Craig (1949-), em entrevistas à Strobel, ressaltam que tal título não quer dizer isto e usam como argumento de defesa uma profecia de Daniel, em que o profeta bíblico afirma o seguinte:

Em minha visão à noite, vi alguém semelhante a um filho de homem, vindo com as nuvens dos céus. Ele se aproximou do ancião e foi conduzido à sua presença. Ele recebeu autoridade, glória e o reino; todos os povos, nações e homens de todas as línguas o adoraram. Seu domínio é um domínio eterno que não acabará, e seu reino jamais será destruído (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p.899).

Tal título afirma que o Filho do Homem viria para julgar o mundo e reinar para todo o sempre. A partir das falas apresentadas por Karen Armstrong e pelos demais pensadores, as autodenominações que Jesus aplica para si são de tamanho poder, honra e glória vindas do céu. Entretanto, a interpretação dada pelos autores é distinta, pois, enquanto Armstrong coloca em dúvida a crença sobre a divindade de Jesus, os autores entrevistados por Strobel apresentam evidências contundentes, provando que Jesus é o Filho de Deus prometido por Isaías: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um Filho, que será chamado Emanuel” (Ibid, 2011, p. 715).

Logo, este panorama histórico que fizemos tem o intuito de ressaltar o que foi dito por teóricos acerca deste personagem histórico, pois, através de tais relatos, não é mais possível colocar em dúvida a existência de Jesus como um ser humano. Entretanto, o questionamento que ainda paira sobre a pessoa de Jesus é este: ele realmente era o Messias prometido para salvação da humanidade? É possível que um ser seja humano e divino ao mesmo tempo?

2. JESUS CRISTO COMO FILHO DE DEUS

Para Ben Witherington, outro teórico entrevistado por Lee Strobel na obra *Em Defesa de Cristo*, a resposta para esta pergunta é sim. O autor prossegue na entrevista apontando alguns fatores como preponderantes para que possamos confirmar a humanidade e a divindade de Jesus Cristo. O primeiro destes é de que os judeus não conheciam a trindade divina, apenas Javé (Deus Pai). Então, se alguém alegasse ser o Filho de Deus, tal pessoa estaria cometendo crime de blasfêmia, com condenação à morte. Por isso, Jesus se aproveitava dos relacionamentos com as pessoas, além de adotar ensinamentos diferentes do que a Lei (Torá) dos judeus ensinava. Alguns destes sermões são encontrados nas referências bíblicas de Mateus 15:1-20 e Marcos 7:1-23, quando Jesus faz uma crítica ao excesso de tradições adotado pelos anciãos, demonstrando que é muito mais importante preservar o coração do que seguir mandamentos como, por exemplo, lavar as mãos antes de comer. A outra maneira utilizada pelo Messias para comprovar sua divindade era por meio dos milagres realizados, dando uma nova interpretação a eles. Tais fenômenos eram a forma de apresentar o Reino de Deus aos homens, conforme Jesus diz: “Mas se é pelo dedo de Deus que eu expulso demônios, então chegou a vocês o Reino de Deus” (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p. 969). Por último, vale destacar a fala de William Lane Craig sobre a intimidade de Jesus para com o Deus Pai, conforme apontado no seguinte trecho:

Eis aqui um homem que se julgava Filho de Deus em um sentido bem específico, que afirmava agir e falar com autoridade divina, que se considerava operador de milagres e que acreditava que o destino eterno das pessoas dependia de acreditarem ou não nele (CRAIG, 2012, p. 252).

Então, através de tais milagres, Jesus não dizia simplesmente que era Deus, mas provava os seus ensinamentos por meio das curas, das demonstrações estupendas de poder sobre a natureza, dos ensinamentos transcendentais e inéditos, discernimentos divinos sobre as pessoas e, finalmente, de sua própria ressurreição dos mortos, que ninguém mais foi capaz de reproduzir. Portanto, quando Jesus, de acordo com Strobel (2001) dizia ser Deus, não estava mentindo, mas dizendo a verdade. Desta maneira, é possível apresentar as fontes como fidedignas e Jesus, o personagem delas, como alguém

que tinha algo a dizer. No entanto, para que entendamos um pouco mais acerca deste Homem-Deus cristão, é necessário examinar a sua revelação como Deus na terra.

2.1 Monstruosidade de Cristo

Para que possamos entender um pouco mais acerca deste ato em que o divino se revela aos homens, tomamos como base o debate filosófico sobre a vida de Cristo protagonizado pelo filósofo Slavoj Žižek (Ljubljana, 1949-) e o teólogo John Milbank (Kings Lanley, 1952-), que resultou na obra *Monstruosidade de Cristo*. Neste livro, os dois autores possuem uma ideia em comum: o conceito de monstruosidade formulado por Hegel (1770-1831) sobre Jesus Cristo. O primeiro é um ateu militante de esquerda que traz a seguinte abordagem neste livro. Usando-se de maneira apropriada das ideias de Hegel, Žižek (2014, p. 27) nos apresenta Cristo como o “monstrum (monstro) – ou seja, o excepcional que não pode ser explicado apenas em termos racionais – e, paradoxalmente, é aquilo sobre o qual repousa o racional.” O autor aponta, na mesma página, que tal processo ocorreu por meio da morte de Cristo, dando à humanidade a possibilidade de resistência no nascimento da Igreja corporificado no Espírito Santo e prossegue (Ibid., p.28) tomando a Revelação de Deus sem reservas, como *kenosis* absoluta, depois da qual a transcendência chegou ao cerne do mundo material completamente destituído da proteção que a transcendência garante. O filósofo marxista ainda afirma, (Ibid., p. 35) com base em uma citação de G.K. Chesterton (1874-1936), em que o autor britânico, assera em sua obra *As histórias completas sobre o padre Brown*, entre as páginas 394-395, as palavras “Ele se fez Homem”, escritas no Evangelho Segundo João e temidas pelo homem. Logo, o ato de Jesus se fazer homem é um acontecimento que comprova o processo da *kenosis*, que é o esvaziamento de Deus na forma de homem, acontecimento relatado pelo apóstolo Paulo na carta aos Filipenses: “Antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana” (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p. 1191). Žižek, nesta mesma obra, aponta que o intento da vinda de Cristo na terra é para que o homem se tornasse Deus, de modo que o sacrifício de Cristo é apenas uma precondição para que as criaturas humanas conhecessem a união com Deus. O autor esloveno ainda utiliza pensamentos de Mestre Eckart (1260-1328) para formular tal tese, pois Deus teria uma necessidade tamanha de nos procurar – exatamente como se toda a sua Divindade

dependesse disso, como na verdade depende. Já John Milbank é um teólogo anglicano inglês que foi professor e pesquisador de religião, política e ética na Universidade de Nottingham, onde também dirige o Centro de Teologia e Filosofia. Para ele, o processo da *kenosis*:

Toma partido da transcendência, que é totalmente revelada na *kenosis* de Deus em Cristo, mas não está comprometida no ato da Encarnação; com efeito, a Encarnação de Deus em Cristo liberta o mundo de si mesmo ao permitir a abertura para além do seu domínio. Tal ato salva o mundo de si próprio, abrindo um caminho que vai além do domínio material e segue além da vida infinitiva de Deus (MILBANK, 2014, p. 28).

Através de tal ato, Jesus veio a terra, a fim de cumprir a missão de salvar os pecadores, entretanto ainda há questões a serem respondidas: como classificar tal trajetória humano-divina dentro de um gênero literário? Será que é possível classificá-la como um mito ou como uma realidade? Para respondermos esta questão, escolhemos as falas de Mircea Eliade (1907-1986) em suas duas obras, *Sagrado e Profano* e *Mito e Realidade*, a fim de atestarmos mais sobre a questão de mito e realidade e categorizarmos mais a respeito da narrativa construída pelo português José Saramago, a fim de relacionarmos o seu conteúdo literário com as descobertas históricas e filosóficas que colocamos anteriormente neste trabalho.

3. A HISTÓRIA DE JESUS CRISTO A PARTIR DA LITERATURA

3.1 Uma leitura da obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* a partir dos escritos de Mircea Eliade

O autor romeno, Mircea Eliade afirma que o mito “é considerado uma história sagrada, portanto uma história verdadeira, porque sempre se refere a realidades” (ELIADE, 1991, p.12). Logo, o escritor deixa claro que, através dos ritos realizados nas sociedades antigas, é possível afirmar que a narrativa mítica é verdadeira e não fantasiosa, pois por causa dessa repetição, muito difundida pela tradição oral, tais representações podem ser consideradas como “sagradas”, ou seja, “Esse algo é “sagrado”, ou seja, transumano e transmundano, mas acessível à experiência humana”. (Ibid, p.124). Através de outra obra de Eliade, *O Sagrado e o Profano*, tal associação fica clara, porque “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história” (Ibid, 1992, p. 20). A partir

da narração dos mitos, o homem se aproxima do divino, pois os feitos narrados no mito se encarregam de fazer tal ponte entre o ser humano e Deus, possibilitando a existência de um “*homo religiosus*”, que são homens pertencentes aos povos antigos que valorizam a presença dos símbolos através das realidades presentes nos ritos, símbolos e mitos, assimilando-os como realidade que constitui uma dimensão ontológica das sociedades antigas, algo que, a partir de movimentos culturais ocorridos no ocidente como o Renascimento e o Iluminismo, o mitos perderam força e foram substituídos pela Palavra (logos). No entanto, a importância dessas tradições orais contadas de geração para geração é tão grande que nos possibilita compreender que, sem elas, não teríamos qualquer conhecimento acerca da existência destas sociedades. Atualmente, tais relatos são utilizados apenas para preservação documental, a fim de que as tradições dos povos fossem conhecidas pelas gerações seguintes, algo que sociedades indígenas, aborígenes e africanas ainda tentam fazer até os dias atuais. Quanto à pessoa de Cristo, o cristão, por meio da Bíblia, valoriza a história e entende que tais acontecimentos ocorridos no livro bíblico apresentam uma lição. Através desta trajetória, é possível compreender que os pensamentos simbólicos que fazem parte do cristianismo “explodem” a realidade imediata sem diminuí-la ou desvalorizá-la. Nesta perspectiva do real, o universo não é fechado e nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. Atualmente, tais relatos são recontados pelos romances, um deles o escrito por José Saramago, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. A narração que é marcante dentro desta esfera literária substitui a recitação dos mitos e apresenta o romance a partir de uma forma classificada como profana, retirando em parte a figura do épico, seja no herói ou no divino. Apesar das diferenças, ambas as formas não estão imersas a um tempo cronológico, sendo possíveis de serem categorizadas como atemporais. O tempo em que um romance é lido não é o mesmo tempo em que um mito é contado. O romance é uma ficção, pois a criação desse mundo imaginário dentro desta escrita permite ao escritor não ficar preso a um tempo cronológico e sim utilizar artifícios para elaborar a narrativa a ser desenvolvida. Saramago, em *Evangelho Segundo Jesus Cristo*, se utiliza de tal artimanha para construir o “mito” da vida de Jesus Cristo, adaptando-a a fim de que não ficasse presa aos tempos bíblicos e fosse compreendida pelo leitor moderno. Uma vez assimilados esses fatos, como compreender o diálogo que Saramago possibilita entre passado e presente?

3.2 Metaficção historiográfica: o *Evangelho Segundo Jesus Cristo* na Modernidade

O Evangelho Segundo Jesus Cristo foi escrito pelo português José Saramago, autor de outros livros como, por exemplo, *Caim* (2009) e *Memorial do Convento* (1982), que são leituras desenvolvidas pelo próprio escritor a respeito de acontecimentos ocorrentes na esfera religiosa. Na obra em que retrata o Messias cristão, o narrador faz uma leitura a seu modo, em que “a ficção de Saramago permite que Jesus seja visto através de pensamentos, angústias, alegrias, sofrimentos e dores. Um personagem que vive em plenitudes nas 445 páginas desse novo Evangelho” (DA SILVA, 1999, p.2). Este mesmo Jesus saramagiano é inserido dentro de um gênero classificado como metaficção historiográfica, em que o autor não possui compromissos em criar a sua narrativa dentro dos relatos históricos presentes, mas utilizar, por meio da literatura, a sua própria leitura dos fatos, algo endossado pela pesquisadora Linda Hutcheon (1947-), que afirma em sua obra *Poética na pós-modernidade*:

à metaficção historiográfica, por exemplo, mantém a distinção de sua autorrepresentação formal e de seu contexto histórico e ao fazê-lo problematiza a própria possibilidade de conhecimento histórico, porque aí não existe conciliação, não existe dialética- apenas uma contradição irresoluta (HUTCHEON, 1988, p.136).

Ela prossegue examinando que tal obra de Saramago é comparável a uma conversa entre o presente e o passado, que “não é enquadrado nem apagado”, pois, “ele é incorporado e modificado, recebendo uma vida e um sentido novos e diferentes” (Ibid., p.45). Em consonância com tais ideias abordadas anteriormente, Hutcheon ainda afirma que esse projeto, sem ter nada do iconoclasmo do modernismo, demonstra a consciência crítica e o amor à história com a atribuição de novos sentidos a velhas formas, embora muitas vezes o faça com ironia. É evidente que, nesse caso, lidamos não apenas com as formas e a ornamentação clássica, mas com um novo e diferente enfoque de fabricação manual, sem tratar de uma exaltação da individualidade romântica ou mesmo do artesanato gótico. Portanto, a ornamentação está presente, todavia em um formato impessoal e que participa de uma padronização mecânica do modernismo (Ibid, 1988).

3.2 Jesus em O Evangelho Segundo Jesus Cristo

José Saramago, ao escrever em 1991 o *Evangelho Segundo Jesus Cristo*, não nega o que foi escrito nos evangelhos bíblicos, entretanto o autor português deixa claro que:

há um encontro/ desencontro de fragmentos textuais recolhidos da Bíblia, dos evangelhos canônicos, dos evangelhos apócrifos (aqui cito Maria Madalena, Filipe, Tomé, Pedro, Judas Iscariotes), da história da Palestina dos primeiros setenta anos de nossa era, de Camões, de Fernando Pessoa, bem como a releitura e alusões referentes a obras pictóricas como a Crucificação, de Durer, a Madona da Serpente e São João Batista, de Caravaggio. (FERRAZ, 1937, p.13-38; apud SEGOLIN, 1999, p.5).

O enredo da história de Saramago começa justamente com o episódio da crucificação, contado a partir da perspectiva do autor e reencenado a partir de uma ótica atual, como se estivesse representando pela escrita o quadro *A Crucificação*, do pintor alemão Albrecht Durer (1471-1528), parodiando a própria fórmula de escritura que caracteriza o texto sagrado. O sacrilégio em Saramago está em tocar o modelo para dentro dele devorá-lo sabiamente numa paródia consciente de seu discurso (DA SILVA, 1999). Com base nessa retomada no enredo de uma crucificação que é pintada pelo próprio Saramago à sua imagem e semelhança, Teresa Cerdeira da Silva afirma que: “A ficção é um diálogo inesperado de toda a tradição cristã, não para bombardeá-la, mas fazê-la falar em tempos novos e não eternos” (Ibid, 1999, p. 9). Ou seja, de acordo com a autora, a obra saramagiana deseja dar atualidade ao texto e denunciar o discurso judaico a respeito de Maria. Logo, classificamos o texto como sacrílego, pois tal escrito é uma narrativa que se dispõe a ler o sagrado, com enfoque no divino, para consolidar uma nova forma a partir do paradigma saramagiano, em que o olhar é deslocado para o humano, desabsolutizando o centro imutável do divino (Ibid, 1999). Um exemplo disso é a alternância que Saramago faz com uma das falas de Jesus na cruz, pois, enquanto no Evangelho de Lucas o Messias cristão diz: “Pai, perdoa-lhes, pois eles não sabem o que fazem” (BÍBLIA SAGRADA, 2011, p.1061), o evangelista saramagiano coloca na boca de Jesus o seguinte: “Homens, perdoai-lhe. Ele não sabe o que fez” (SARAMAGO, 1991, p. 444). Portanto, o protagonismo é dado por Saramago ao homem, fazendo com que a crucificação de Jesus fosse uma “falha” cometida pelo Pai, ao contrário daquilo que os Evangelhos afirmam, dando protagonismo ao divino por este descer aos céus, se fazer homem e receber a condenação cabível aos homens.

A partir dos aspectos literários na obra, o autor português afirma que a vida de Jesus inauguraria “uma interminável história de ferro e de sangue, de fogo e cinzas, um mar infinito de sofrimento e de lágrimas que abruma a humanidade” (SARAMAGO, 1995, p. 381). Tal história denuncia um priori hermenêutico que poderíamos chamar de “a lógica do poder” (BARCELLOS, p.1). Tal lógica para Deus seria a insatisfação do ser divino em ser apenas o Deus dos judeus, uma mania de “expandir a clientela”. Como um bom estrategista, Deus resolve criar o cristianismo, conforme comprovado nesta passagem, em que “o cristianismo seria produto de uma mente genial em sua capacidade de manipular as massas e manter essa mistificação ao longo do tempo, com uma sequência infundável de morticínio” (Ibid, 1999, p. 2). A culpa divina, segundo o autor português, é a principal causa para a ação de Deus Pai, a fim de que tal ciclo que existia entre Deus e a raça humana desde os tempos do primeiro homem, Adão, fosse quebrado, pois: “A culpa é a brecha através da qual o sistema penetra corações e mentes, transformando as próprias vítimas em construtores entusiastas do sistema que, de maneira inflexível, os domina e os esmaga por completo” (Ibid, 1999, p. 3). Esse pecado José Saramago coloca sobre os ombros de José, pai de Jesus e xará do autor (que ironia!). A culpa o atormenta após este livrar Jesus do massacre promovido por Herodes, o Grande, todavia o judeu não avisou os demais habitantes de Belém e o assassinato em massa ocorreu. Apenas José e sua família escaparam. O narrador não esboça empatia por José e o classifica como fraco, muito também através de uma fala na obra, quando um Jesus adolescente “joga na cara de José” tal episódio em Belém. O drama do carpinteiro é apresentado como um círculo fechado de culpa e castigo que apenas o cristianismo, através de Jesus, pode quebrar. Logo, o alívio de José viria quando Deus assumisse a culpa, o que ocorreu com o sacrifício de Cristo na cruz e que faz referência à tragédia de todo o homem, pois este, em uma eterna busca de si mesmo, entra em confronto com o divino e o demoníaco existentes dentro de si, algo que Saramago coloca na obra, a partir de um ângulo rigorosamente humano, pondo Cristo frente a frente com Deus, que estranhamente, o vê parecido com o diabo. Algo semelhante é feito por Zizek quando o autor esloveno apresenta Deus como um personagem semelhante à “uma máscara (uma caricatura) de “Demônio”, além de que a diferença entre o bem e o mal é interna ao mal” (ZIZEK, 2014, p.70). Portanto, vimos que o autor português tece suas críticas à Deus como um personagem dentro da obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, o que também se repete na obra Caim, quando o personagem do Antigo Testamento bíblico, Jó, perde todos os seus bens, sua família e sua saúde, enfim, Jó perdeu tudo. Como Deus mesmo afirmara a

Satanás que Jó era um servo bom, fiel, íntegro e que se desviava do mal, Satanás questiona a Deus se a fidelidade de Jó era um tanto mercenária, pois o homem era rico, cheio de posses e o maior do Oriente. Além disso, o Diabo incita Deus a estender a mão contra o personagem bíblico. A partir daí, Jó passa por uma série de infortúnios citados anteriormente e, no final de tudo, Deus não dá uma resposta direta sobre o porquê Jó passou por tudo aquilo, apenas fez com que Jó lembrasse do poder que Ele, como divino, tem de livrar seus servos na hora das provas. Assim, Jó crê em Deus e este restitui tudo aquilo que a vítima perdeu. Desta maneira, Jó encerra sua trajetória na Bíblia. Justamente pelo mesmo motivo que o personagem bíblico, há a necessidade de que Cristo morra, pois a honra, a glória e o poder de Deus estão em jogo, pois só por meio da expiação Deus se transformaria através da poderosa arma do perdão. O sacrifício de Cristo na cruz traria de volta o Homem ao paraíso, além de fazer com que a fama divina ultrapassasse as fronteiras da Palestina. Deus, mesmo após Jesus recusar eternamente a morte como Filho de Deus, diz as seguintes palavras: “Tu és o meu Filho muito amado, em ti pus toda a minha complacência” (SARAMAGO, 1991, p. 444). Enfim, Cristo cumpriu com seu intento tanto nos evangelhos bíblicos quanto no evangelho saramagiano e, por isso, é considerado o maior personagem da história de todos os tempos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos fatos históricos, literários e artísticos apresentados, entendemos que Jesus realmente é o Messias cristão, pois os Evangelhos, apesar de suas diferenças específicas quanto aos relatos, nos atestam positivamente em relação à existência de Jesus, além de apontar que as obras feitas durante seu período ministerial na terra são verdadeiras. Em relação à questão filosófica, o que se vê é que a sua revelação (*kenosis*) foi importante para que os seres humanos se relacionassem novamente com Deus. Quanto à questão literária em si, vimos que a narrativa acerca da vida de Jesus elaborada por Saramago é encaixada como metaficção historiográfica, ou seja, sem priorizar uma fidelidade ao relato histórico em si, mas com a expectativa de elaborar uma leitura acerca dos relatos dentro de uma visão literária pretendida pelo autor.

Logo, concluímos que Saramago, o quinto evangelista, utiliza os Evangelhos para criar uma narrativa própria, assinando a obra *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* a partir de uma releitura dos personagens presentes na obra, como Deus/ Diabo e até o nosso

protagonista, o próprio Cristo. O que o autor português faz é pegar os relatos históricos acerca de Jesus que foram abordados nos Evangelhos, e categorizá-los à sua maneira, dando ares de modernidade ao romance e decretando a atemporalidade da história daquele que é o maior personagem da história: JESUS CRISTO.

REFERÊNCIAS:

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BARCELOS, José Carlos. **Entre Pai e Filho: o cristianismo dilacerado em O Evangelho Segundo Jesus Cristo, de José Saramago.** Disponível em: <http://www.omarrare.uerj.br/numero8/pdfs/jose.pdf>. Acesso em 25/11/2018.

BÍBLIA SAGRADA. Mateus, Marcos, Lucas e João: Os Evangelhos. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011, 1280 p.

CRAIG, William Lane. **A apologética contemporânea - a veracidade da fé cristã.** 2ª edição. São Paulo: Editora Vida Nova, 2012.

DA SILVA, Teresa Cristina Cerdeira. **O Evangelho Segundo Jesus Cristo ou a consagração do sacrilégio.** Disponível em: periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/15006. Acesso em: 25/11/2018.

DESCHAIN-Lucas. **O Sagrado e o profano (Mircea Eliade)** -2012-Disponível em: <mailto:https://www.posfacio.com.br/2012/10/10/o-sagrado-e-o-profano-mircea-eliade/>. Acesso em: 13/12/2018.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HUTCHEON, Linda. **A poética do pós-modernismo.** Rio de Janeiro: Imago, 1988.

KARANTZEKIS, Nikos. **A Última Tentação de Cristo.** São Paulo: Círculo do Livro, 1957.

MILBANK, John; ZIZEK, Slavoj. **A Monstruosidade de Cristo**-org. por Creston Davis; trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

PIMENTEL, Samarkandra Pereira dos Santos. **Considerações sobre a poética do pós-modernismo.** Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/22205/14525>. Acesso em 06/12/2018.

SARAMAGO, José. **Caim**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Evangelho Segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SAVALLI, Elaine Cristina Alves da Costa. **Sagrado, Profano, Mitos e Histórias**: uma visão de Mircea Eliade. 2010. 11 p. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

SEGOLIN, Fernando. **O Evangelho às avessas de Saramago ou o divino demasiado humano ou o Deus que não sabe o que faz**. Disponível em: periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/15002/11603. Acesso em 25/11/2018.

SELEPRIN, Maiquel José. **O mito na sociedade atual**. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/O_mito_na_sociedade_atual.pdf. Acesso em 13/12/2018.

STROBEL, Lee. **Em defesa de Cristo**. Tradução de Antivan Guimarães Mendes, Hans Udo Fuchs. — São Paulo: Editora Vida, 2001.

**A GUARDA DO SÁBADO PARA O ADVENTISMO DO
SÉTIMO DIA E AS AÇÕES DE JESUS NO SÁBADO,
NO EVANGELHO DE LUCAS**

**Sabbath keeping for Seventh-day Adventism and
Jesus' actions during the Sabbath in the Gospel of Luke**

Antonio Hugo Lima Lopes*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/651328346390011>

RESUMO: Sabe-se que os Adventistas do Sétimo dia guardam o sábado como dia sagrado e evitam realizar ações nesse dia, como forma de obedecer a esse mandamento. Por outro lado, o evangelho de Lucas relata em algumas passagens as ações que foram cumpridas por Jesus no dia do sábado. Esse presente artigo dialoga com essas ideias conflitantes acerca do sábado.

Palavras-chave: Sábado; Guarda; Adventista; Evangelho; Lucas; Jesus.

ABSTRACT: It is known that Seventh-day Adventists guard the Sabbath as a holy day and they to avoid doing something as a form to obey this commandment. On the other hand, the Gospel of Luke reports in some texts the actions that Jesus performed on the Sabbath. This article dialogs with these opposite ideas about the Sabbath.

Key words: Sabbath; Guard; Adventist; Gospel; Luke; Jesus.

* Bacharel em Teologia e Especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri (FBC). Mestrando de Artes em Ministério pela Carolina University, no estado de North Caroline, no EUA. Contato: jesustocoume@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Sabe-se que embora os Adventistas do Sétimo Dia não sejam os únicos a guardarem o sábado, são eles quem mais atraem, possivelmente depois dos judeus, a atenção para essa questão, talvez, porque diferente dos judeus que o aguardam com base unicamente no ensino do Antigo Testamento, os Adventistas o fazem ainda por dar crédito as visões de sua profetisa reconhecida, Ellen White, a qual alega ter recebido orientação divina sobre a guarda do sábado. O presente artigo visa expor o posicionamento dos adventistas e confrontá-lo com o que se apresenta nos registros do evangelista Lucas. Essa abordagem se inicia com uma visão geral, não exaustiva, sobre o que os adventistas creem e o porquê deles crerem desta forma. Após essa apresentação, será apontado o que Lucas dispõe como dado envolvendo o assunto da guarda do sábado.

1 - A GUARDA DO SÁBADO PARA OS ADVENTISTAS

Antes de tudo, faz-se necessário compreender o significado da guarda do sábado para os adventistas do sétimo dia. Por isso, será apresentado a importância da guarda do sábado, a sua origem e a sua base teológica, segundo a óptica dos adventistas.

1.1 - A importância da guarda do sábado

Para os adventistas, o sábado é apresentado como possuindo um significado tríplice, sendo por sua relação com a criação, a redenção e a restauração final (BACCHIOCCHI *apud* ARAÚJO; TAVARES, 2020, p. 291). Nota-se que há uma crença que segue uma compreensão teológica.

O sábado é um dia a ser dedicado a Deus, a família e aos amigos. Portanto, sua observância é algo a ser resgatado e enfatizado (TIMM *apud* ARAÚJO; TAVARES, 2020, p.291). Aponta-se que o sentido teológico da guarda do sábado se dá por representar um dia de desprezo para com o mundo e um dia para reafirmar a conexão com a presente era vivenciada (DOUKHAN *apud* ARAÚJO; TAVARES, 2020, p. 291). Isso faz com que o sábado seja visto como um dia sagrada, destinado a adoração, especialmente.

Essa doutrina é um pilar dentro do conjunto de crenças dos Adventistas. Afirma-se que a doutrina do sábado é reconhecida como sendo um distintivo para o movimento adventista desde sua origem (FOLLIS, GROGER, REIS *apud* ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p.43).

Para tal, argumenta-se em prol da guarda do sábado com base em três princípios encontrados em Gênesis 2.3, pois Deus abençoa, santifica e descansa no sábado (ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 43).

Em virtude do que foi pontuado acima, a própria igreja adventista do sétimo dia compreende que o sétimo dia da semana, o sábado, é o dia oficial para adoração. Esse não é apenas mais um dia de culto e repouso, e sim um dia sagrado em que não se deve executar atividade alguma, a começar do pôr do sol da sexta-feira até o pôr do sol do sábado (ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA apud SOUZA, 2018, p.7).

Como foi apontado, a guarda do sábado é uma doutrina vital na corrente teológica dos adventistas. Há um tempo determinado do início da noite de sexta até o início da noite de sábado que é estritamente reservado para não se executar atividades pelos membros compromissados desse grupo. Vale explicar como surgiu tal ensino.

1.2 - O surgimento do ensino da guarda do sábado

A doutrina a respeito da guarda do sábado teve seu início durante o evento denominado: “Clamor da meia-noite”, ocorrido em 1844 (ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 44). Relata-se que a observância do sábado se deu por meio de Raquel Preston, uma batista do sétimo dia (LOUGHBOROUGH apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p.45). Contudo, já era um ensino reconhecido e transmitido pelos batistas do sétimo dia desde 1650 (DENIS, FORTIN apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 45).

Raquel Preston se muda para Washington, New Hampshire, local em que já existia uma congregação de adventistas. Na sequência de eventos, a senhora Preston influenciou a congregação em sua maioria, a observar o sábado. Com isso, a comunidade adventista em Washington converteu-se ao adventismo (OLIVEIRA apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 45).

No ano seguinte, em 1845, um artigo foi concluído sobre a temática da guarda do sábado, precisamente no dia 13 de fevereiro. No dia 28 do mesmo mês, veio a ser publicado no Hope of Israel, Portland, Maine (LOUGHBOROUGH apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 46). Esse artigo havia sido escrito por T.M. Preble. Essa é a suma da apresentação de seus argumentos:

(1) ‘somente um tipo de sábado foi dado a Adão e somente um permanece para nós (Hb 4:4-11); (2) na cruz, somente os sábados cerimoniais cessaram, não o sábado original moral; (3) os discípulos evidentemente guardaram o primeiro dia da semana como uma festa, em comemoração à ressurreição de Cristo,

mas nunca como sábado; a mudança pós-apostólica do sábado para o domingo foi obra do ‘chifre pequeno’, que modificaria ‘os tempos e as leis’ (Dn 7.25); (5) se os filhos de Deus são o verdadeiro Israel, então devemos guardar o sábado também; e (6) devemos iniciar o sábado no fim da tarde de sexta-feira e terminá-lo ao fim da tarde de sábado (TIMM apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 45).

A popularidade da guarda do sábado se espalhou, chegando ao conhecimento de José Bates que depois de visitar a igreja em Washington, New Hampshire e investir um tempo em estudos com eles, retornou à sua cidade, New Bedford, Massachusetts, como um adepto da guarda do sábado (LOUGHBOROUGH apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 45-46). A partir dali, Bates tornou-se um divulgador desse novo ensino. Ele passou a publicar vários panfletos, sendo reconhecido como o primeiro escritor e teólogo sabatista. Além disso, foi reconhecido como um dos fundadores do adventismo e seu missionário mais zeloso (KNIGHT apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 46).

Em 1846, Bates conheceu Ellen Harmon na cidade de New Bedford. Nessa época, Ellen não dava importância ao sábado por julgar que Bates estivesse em um equívoco teológico até que ela mesma teria recebido uma visão do santuário celestial. Conforme a visão, Ellen contemplou as tábuas nas quais os dez mandamentos foram escritos. Em tal evento, o quarto mandamento foi destacado por uma suave luz que o circuncidava. Um anjo que anuncia que este mandamento em específico é o único que testemunha de Deus como o criador do céu e da terra, e tudo o mais que existe neles. Fora dito ainda que quando os fundamentos da terra foram estabelecidos, o sábado, igualmente, o foi (LOUGHBOROUGH apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 47). Na sequência, Ellen e o seu agora marido, Tiago White, passaram a guardar o sábado como uma lei imutável de Deus (DENIS, FORTIN apud ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 47).

1.3 - A base teológica para a guarda do sábado

Os adventistas alegam que a Bíblia é o seu credo fundamental, sendo um texto de fundamentação Deuteronômio 5.12-15. Embora se tenham crenças fundamentais alicerçadas nas Escrituras, (SABAINÉ apud SOUZA, 2018, p.5) acrescenta-se ainda a crença nas profecias reveladas a Ellen White (SCHUNEMANN apud SOUZA, 2018, p. 5), considerada sua profetisa.

Os adventistas do sétimo dia argumentam que o mandamento do sábado foi estabelecido por Deus no final da semana da criação como um memorial. As passagens utilizadas para essa fundamentação são: Êxodo 20.11; Salmos 33.6-9; Marcos 10.6; Mateus 19.4; 2 Coríntios 4.6; João 1.1-3, 10 e Apocalipse 14.7. Posteriormente, no contexto do pecado, há uma extensão desse

memorial, agora, para relembrar a redenção (TIMM *apud* ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p.47).

Em suma, argumenta-se que o sábado deve ser guardado em razão de Deus o ter abençoado, descansado nele e o santificado, utilizando para fundamentação o texto de Gênesis 2.1-3 (KNIGHT *apud* ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p.48). A guarda do sábado não expirou, antes o sábado tem uma duração eterna, ou seja, Deus o fez para todos os tempos (HAYDES *apud* ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 49). Por sua relevância, será observado pelos salvos na nova terra, de acordo com o ensino do profeta Isaías 66.23 (ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p. 49). Trata-se de um símbolo da nova aliança eterna de Deus com seus filhos que prossegue de eternidade a eternidade (Cf. Gn 2.2,3 e Is 66.22,23) (TIMM *apud* ALVES, JESUS, OLIVEIRA, 2021, p.49).

Em relação ao Novo Testamento, o adventismo defende que todos os que foram salvos por Cristo guardam a sua Lei, pois foram salvos para as boas obras (Ef 6.10) e na Lei está incluso o dever de santificar o sábado, que é o sétimo dia, sendo esse um ato de reconhecimento da soberania divina. Quanto aos dias atuais, não há indicadores de que o sábado tenha sido mudado ou substituído por outro dia com autorização divina. Argumenta-se que Jesus nunca ratificou tal mudança no dia de adoração. Portanto, a guarda do domingo se deu por meio da observação e aceitação popular a respeito desse dia (PADILHA, PEREIRA, 2021, p. 154).

Nessa segunda parte, serão apresentados e discutidos os registros de Lucas em que Jesus realizou ações no dia de sábado, o dia em que de acordo com os adventistas, não se deve realizar atividade alguma.

2 - A GUARDA DO SÁBADO DA PERSPECTIVA DO EVANGELHO DE LUCAS

O evangelho de Lucas menciona passagens em que Jesus confronta diretamente a guarda do sábado. Serão apresentadas ações que foram cumpridas por Jesus e apenas uma ação que foi cumprida pelos seus discípulos, em um dia de sábado, todavia, com o seu consentimento. Essas atividades são consideradas ações de cura majoritariamente e uma ação reconhecida como trabalho. A primeira a ser vista na sucessão dos registros de Lucas é a ação de cura.

2.1 - O primeiro relato de cura no sábado

Esse primeiro relato de cura operado por Jesus se encontra em Lucas 4. 31-39:

31 E desceu a Cafarnaum, cidade da Galileia, e os ensinava nos sábados. 32 E admiravam a sua doutrina porque a sua palavra era com autoridade. 33 E estava na sinagoga um homem que tinha o espírito de um demônio imundo, e exclamou em alta voz, 34 Dizendo: Ah! Que temos nós contigo, Jesus Nazareno? Vieste a destruir-nos? Bem sei quem és: O Santo de Deus. 35 E Jesus o repreendeu, dizendo: Cala-te, e sai dele. E o demônio, lançando-o por terra no meio do povo, saiu dele sem lhe fazer mal. 36 E veio espanto sobre todos, e falavam uns com os outros, dizendo: Que palavra é esta, que até aos espíritos imundos manda com autoridade e poder, e eles saem? 37 E a sua fama divulgava-se por todos os lugares, em redor daquela comarca. 38 Ora, levantando-se Jesus da sinagoga, entrou em casa de Simão; e a sogra de Simão estava tomada por uma grande febre, e rogaram-lhe por ela. 39 E, inclinándose para ela, repreendeu a febre, e esta a deixou. E ela, levantando-se logo, servia-os (BÍBLIA, 2011, p. 1086).

Uma observação que se sobressai no texto é que se trata de duas curas operadas no sábado. A primeira é a de um homem com um espírito maligno e a segunda é a sogra de Pedro. Quanto ao relato da primeira cura mencionada no texto, confere-se que Jesus vai até uma sinagoga durante o sábado com o propósito de ensinar. Na sinagoga, encontrava-se um homem com um espírito maligno que havia passado despercebido aos olhos dos líderes religiosos. Quando Jesus começa a ensinar, o demônio se faz notório aos olhos das testemunhas, manifestando-se de forma raivosa, por não querer ser incomodado por Jesus. O demônio o identifica como o Santo de Deus, antes de proferir a sua reclamação. Jesus reage e por meio de uma palavra poderosa, ordena ao demônio que se cale e deixe o homem (MCGEE, NEVES, 2012, p. 61).

É válido considerar o uso do termo “Santo de Deus” feita pelo possesso que contrasta fortemente com a natureza impura do espírito que faz tal declaração. Nota-se que Jesus não precisa de encanto, nem de apelo a uma autoridade alheia, antes ele utiliza apenas uma simples palavra de ordem com base em sua própria autoridade. Verifica-se a descrição precisa de um médico escritor que salienta que o espírito imundo o deixa violentamente, mas sem feri-lo (LIEFELD, 1984, p. 873).

A segunda cura realizada por Jesus ocorre no mesmo dia. Após sair da sinagoga, Jesus segue direto para a casa de Simão. Relata-se que o motivo de sua urgência se dá pelo fato da sogra de Simão se encontrar com febre, mas não uma febre comum, e sim uma alta febre (HENDRIKSEN, 2014, p. 327). O texto não dispõe muitos detalhes, mas o que se sabe com certeza é que Simão, que viria a ser o grande apóstolo Pedro, era casado e morava em uma casa com sua esposa e sogra. Em tal ocasião, Jesus se inclina sobre a sogra de Simão e repreende a febre e esta a deixa (RIENECKER, 2005, p.124). Observa-se que o poder de Cristo sobre a doença é tão grande que basta uma palavra sua e ela imediatamente cessa (HENDRIKSEN, 2014, p. 327).

Essa primeira ação de cura realizada por Jesus precederia muitas outras. Ele começa a mostrar por meio de suas ações que pode fazer o que julgar necessário não importando o dia que seja da semana. Agora, uma ação realizada pelos discípulos de Jesus, mas com o seu consentimento.

2.2 - O relato de trabalho no sábado

O texto que apresenta essa citação está em Lucas 6.1-5:

1 E aconteceu que, no segundo sábado após o primeiro, ele passou pelas searas, e os seus discípulos iam arrancando espigas e, esfregando-as com as mãos, as comiam. 2 E alguns dos fariseus lhes disseram: Por que fazeis o que não é lícito fazer nos sábados? 3 E Jesus, respondendo-lhes, disse: Nunca lestes o que fez Davi quando teve fome, ele e os que com ele estavam? 4 Como entrou na casa de Deus, e tomou os pães da proposição, e os comeu, e deu também aos que estavam com ele, os quais é lícito comer senão aos sacerdotes? 5 E dizia-lhes: O Filho do homem é Senhor até do sábado (BÍBLIA, 2011, p. 1088).

De acordo com o raciocínio dos fariseus não se podia trabalhar no sábado, uma vez que os rabinos haviam elaborado uma lista com 39 trabalhos que foram divididos em seis categorias, sendo todas proibidas no sábado. Conforme a lista, apanhar espigas era colher e esfregá-las, trilhar. Perante esse conjunto de tradições, os discípulos de Jesus estavam em falta e ele nada fazia a respeito. Diante dessa acusação, Jesus questiona se eles não haviam lido sobre o que Davi havia feito quando teve fome. Isso era uma chamada aos fariseus que se consideravam os doutores da lei. Jesus os relembra que Davi e seus homens comeram os pães consagrados que somente os sacerdotes poderiam comê-los (HENDRIKSEN, 2014, p. 390).

A título de esclarecimento, os pães da proposição eram doze pães postos em uma mesa de aproximadamente noventa centímetros, com quarenta e cinco centímetros de largura e sessenta e oito centímetros de altura. A mesa era confeccionada com ouro puro em sua cobertura e moldura. Havia quatro argolas de ouro pelas quais se passariam as varas, durante seu transporte. O simbolismo dos doze pães apontava para as doze tribos de Israel e a comunhão constante do povo com o seu Deus. A cada sábado, o pão velho era trocado (1 Samuel 21.6) por um pão fresco. Tais pães deveriam ser consumidos pelos sacerdotes, não podendo ser outra pessoa (HENDRIKSEN, 2014, p. 390-391).

Relata-se em 1 Samuel 21 que Davi, em um momento de grande necessidade, teve o direito de ignorar essa provisão cerimonial divinamente ordenada por Deus. Portanto, Jesus,

sendo alguém muito mais eminente que Davi, em iguais condições de necessidade, certamente poderia passar por um regulamento sabático totalmente injustificado e de invenção humana (HENDRIKSEN, 2014, p.391). O que se vê é que Jesus evidencia que a lei positiva está sujeita, ou serve, ao bem do homem. Em virtude disso, a necessidade de sobreviver está acima da lei (MCGEE, NEVES, 2012, p.72).

Os estudiosos da tradição rabínica apontam que o sábado era um deleite, mas as regras para observá-lo eram detalhistas e repressivas. Considerando essa realidade, Jesus não estaria incentivando uma atitude mais liberal frente a guarda do sábado, e sim indicando que seus confrontadores haviam esquecido a razão desse dia santo. Eles deveriam ter percebido que atos de misericórdia não deveriam apenas ser admitidos, mas reconhecidos como obrigatórios (MORRIS apud MCGEE, NEVES, 2012, p.72).

Nota-se a dureza dos fariseus que eram exímios estudiosos do Antigo Testamento, mas não exerciam misericórdia que é ensinada por Deus nas Escrituras do mesmo Antigo Testamento. Não é à toa que Jesus, quando escuta os fariseus questionarem seus discípulos por ele estar sentado à mesa com publicanos e pecadores, rebate: “Ide, porém, e aprendei o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifício” (BÍBLIA, 2011, p. 1022), citando o profeta do Antigo Testamento, Oséias (Cf. Mateus 9.13).

Além disso, Jesus reivindica ser o senhor do sábado nessa ocasião, ou seja, ele possui autoridade para estabelecer princípios que regem esse dia. Cristo podia agir como tal, pois toda autoridade lhe havia sido dada (Mt 11.27; 28.18), ele era como o Pai (Jo 10.30) e o Pai se deleitava nele (Lc 3.22) (HENDRIKSEN, 2014, p.391). Desse modo, Jesus introduz uma nova ordem humano-religiosa. Nessa nova fase, instituições, estruturas, leis e costumes estariam ao serviço do homem, sendo abolidas ou até deixando de ser prioritárias. Essa era a novidade do evangelho (MCGEE, NEVES, 2012, p. 72).

Faz-se necessário considerar que Jesus, em seu ministério terreno, foi completamente homem, mas sem abandonar a essência divina. Ele esteve presente quando tudo que existe estava sendo criado (Cf. Cl 1.16-17), logo, estabeleceu as regras e concedeu as diretrizes. Ele pode fazer o que lhe apraz em qualquer dia da semana. Em seu ato de consentir a ação dos discípulos, mostra que ele validou tal ação, não a vendo como ilegítima. Os registros que virão na sequência apresentarão mais ações de curas praticadas por Jesus no sábado.

2.3 - O segundo relato de cura no sábado

O segundo relato de uma cura operada por Jesus durante o sábado está registrado em Lucas 6. 6-11:

6 E aconteceu também noutro sábado, que entrou na sinagoga, e estava ensinando; e havia ali um homem que tinha a mão direita mirrada. 7 E os escribas e fariseus observavam-no, se o curaria no sábado, para acharem de que o acusar. 8 Mas ele bem conhecia os seus pensamentos; e disse ao homem que tinha a mão mirrada: Levanta-te, e fica em pé no meio. E, levantando-se ele, ficou em pé. 9 Então Jesus lhe disse: Uma coisa vos hei de perguntar: É lícito nos sábados fazer o bem, ou fazer mal? Salvar a vida, ou matar? 10 E, olhando para todos em redor, disse ao homem: Estende a tua mão. E ele assim o fez, e a mão lhe foi restituída sã como a outra. 11 E ficaram cheios de furor, e uns com os outros conferenciavam sobre o que fariam a Jesus (BÍBLIA, 2011, p. 1088).

Percebe-se no referido texto um agravamento do conflito entre Jesus e os seus adversários. Nos versículos 1-5, o ataque dos fariseus é direcionado aos discípulos, mas do que a Jesus. Contudo, nos versículos 6-11, Jesus é o alvo principal. A razão para tal se dá porque um homem que tinha uma deformidade em sua mão direita havia sido curado por Jesus no sábado. Esse é o relato de Lucas que por sinal era médico (HENDRIKSEN, 2014, p. 393). O detalhe que Lucas fornece de que se tratava da mão direita, parece enfatizar a mão que é supostamente a mais necessária, uma vez que a maioria das pessoas é destra. Isso também ilustra a bondade de Jesus em restaurá-la (GUNDRY, 2008, p.284).

Nesse contexto de cura, sabe-se que os discípulos de Shammai possuíam uma interpretação mais restrita quanto a observância do sábado. Essa visão mais restrita prevalecia em Jerusalém. Outro grupo era representado pelos discípulos de Hillel, esses possuíam uma visão mais ampla e a sua maior influência se concentrava na Galileia. Todavia, ambos os grupos estavam de acordo que seria possível existir uma cura no sábado, desde que se tratasse de alguém que estivesse genuinamente em perigo (HENDRIKSEN, 2014, p. 393-394).

Jesus lança um questionamento aos seus telespectadores hostis. Ele indaga se é lícito fazer o bem e salvar ou fazer o mal e matar. A profundidade dessa pergunta está na perspicácia de Jesus em contrastar a sua ação com a ação dos fariseus em sua presença. Jesus é aquele que está desejoso de operar o bem e salvar. Os fariseus, por sua vez, possuem intenções duvidosas. Vale lembrar que as ações dos fariseus também são realizadas em um sábado (HENDRIKSEN, 2014, p. 395).

Aparentemente, os fariseus não consideravam essa cura uma urgência à altura, o que se demonstra por sua fúria perante a boa ação de Jesus. O texto diz que eles arquetetam de que forma

poderiam proceder para com Jesus, o que obviamente não seria visando o bem de Jesus. Essa ira insensata dos fariseus serve de contraponto para com a bondade explícita de Jesus perante os olhos de testemunhas oculares, no meio da congregação na sinagoga (GUNDRY, 2008, p. 284).

Nota-se, portanto, que os fariseus em sua elevada arrogância julgavam a si mesmos como os delimitadores de boas ações, uma vez que parecem querer decidir o dia e a quem deveria ser realizada uma boa ação. Eles agiam como se fossem mais sábios do que o próprio Deus. Lucas apresenta outro registro de cura durante o sábado que deve ser conferido.

2.4 - O terceiro relato de cura no sábado

Esse terceiro relato está registrado em Lucas 13.10-17:

10 E ensinava no sábado, numa das sinagogas. 11 E eis que estava ali uma mulher que tinha um espírito de enfermidade, havia já dezoito anos; e andava curvada, e não podia de modo algum endireitar-se. 12 E, vendo-a Jesus, chamou-a a si, e disse-lhe: Mulher, está livre da tua enfermidade. 13 E pôs as mãos sobre ela, e logo se endireitou, e glorificava a Deus. 14 E, tomando a palavra o príncipe da sinagoga, indignado porque Jesus curava no sábado, disse à multidão: Seis dias há em que é mister trabalhar; nestes, pois, vindo para serdes curados, e não no dia de sábado. 15 Respondeu-lhe, porém, o Senhor, e disse: Hipócrita, no sábado, não desprende da manjedoura cada um de vós o seu boi, ou jumento, e não o leva a beber? 16 E não convinha soltar desta prisão, no dia de sábado, esta filha de Abraão, a qual há dezoito anos Satanás tinha presa? 17 E, dizendo ele isto, todos os seus adversários ficaram envergonhados, e todo o povo se alegrava por todas as coisas gloriosas que eram feitas por ele.” (BÍBLIA, 2011, p. 1103).

Cabe ressaltar que o sábado representava a principal instituição judaica, sendo um distintivo da religião judaica. Em sua origem, havia sido idealizado por Deus para ser um dia de descanso (Cf. Êxodo 20.8-11), contudo, séculos depois transformara-se na expressão de uma religiosidade vazia, um dia penoso no qual não era sequer permitido prestar um auxílio a um necessitado (MCGEE, NEVES, 2012, p.139).

Contudo, nessa ocasião relatada por Lucas, Jesus estava ensinando na sinagoga, quando foi interrompido por uma mulher, apesar disso, a interrupção não lhe traz nenhuma insatisfação, antes Jesus enxerga uma oportunidade de operar felicidade, cura e salvação, além de deixar evidente o tipo de atividade que era lícita e permitida para o sábado. Jesus opera a cura dessa mulher diante dos olhos de todos os presentes na congregação. Torna-se nítido que ela fora curada

pelo poder de Deus por meio de Jesus. A libertação se deu tanto no âmbito físico quanto espiritual, uma vez que ela fora liberta da opressão de Satanás (HENDRIKSEN, 2014, p. 215).

Após essa maravilhosa obra, o líder da sinagoga reage a multidão, embora fosse Jesus o alvo de sua ira, é a multidão que é criticada. Aparentemente, esse líder podia interpretar bem os textos relativos aos dias em que se deveria trabalhar, como Êxodo 20.9-10 e Deuteronômio 5.13, todavia, ele ignorava os textos que tratavam da conduta que se deveria ter diante de Deus, seja qual for o dia, mas especialmente no sábado, como Isaías 58 aponta, e também os textos de Gênesis 2.1-3 e Miquéias 6.8 (HENDRIKSEN, 2014, p. 216).

No que segue, Jesus expõe o quão incoerentes eram os que reprimiam a sua boa ação. Jesus fala com propriedade que eles não deixavam de saciar a sede de seus animais por ser sábado, logo, Jesus poderia livrar do cativeiro essa mulher que sofria por dezoito anos, sem precisar acrescentar mais um dia de sofrimento a ela, apenas por ser um dia de sábado (HENDRIKSEN, 2014, p. 216-217).

Jesus confronta a censura recebida por seu ato, embora não diretamente a ele, questiona o que valia mais, colocando em comparação a vida do animal e do ser humano. Se até mesmo um animal poderia ser atendido em sua necessidade, muito mais uma mulher que vivia quase duas décadas, dezoito anos, presa pelo demônio, deveria ser liberta (MCGEE, NEVES, 2012, p.139). Confere-se que o fato de Jesus curar uma mulher no sábado evidencia tanto seu humanitarismo, contrastando com a indignação legalista do líder da sinagoga, quanto a sua estima por tal mulher, por ser ela uma filha de Abraão (GUNDRY, 2008, p. 295).

O texto apresenta mais uma confirmação de que Jesus não se furtava de praticar uma ação de bondade e misericórdia, unicamente por ser um dia de sábado. Muito menos se inibia por estar perante fariseus que julgavam conhecer a Lei mais do que aquele que a criou. Finalmente, há ainda uma última passagem registrada por Lucas no que tange a uma atividade consumada no sábado. Trata-se de mais uma cura realizada por Jesus.

2.5 - O quarto relato de cura no sábado

O texto que informa a quarta cura realizada por Jesus é o de Lucas 14.1-6:

1 Aconteceu num sábado que, entrando ele em casa de um dos principais dos fariseus para comer pão, eles estavam observando. 2 E eis que estava ali diante dele um certo homem hidrópico. 3 E Jesus, respondendo, falou aos doutores da lei, e aos fariseus, dizendo-o: É lícito curar no sábado? 4 Eles, porém,

calaram-se. E, tomando-o, o curou e despediu. 5 E respondendo-lhes disse: Qual será de vós o que, caindo-lhe num poço, em dia de sábado, o jumento ou o boi, o não tire logo? 6 E nada lhe podiam replicar sobre isto (BÍBLIA, 2011, p.1104).

Esse relato representa o quarto registro de Lucas acerca da controvérsia envolvendo o sábado, sendo esse o ápice da discussão entre Jesus e os fariseus (LIEFELD, 1984, p. 976). Nesse evento, há quem interprete que nem todos os fariseus eram hostis a pessoa de Jesus, pois se verifica que um fariseu importante o convidara para estar em sua casa (HENDRIKSEN, 2014, p. 20). Por outro lado, encaixa-se melhor visualizar essa cena como uma armadilha elaborada para ver Jesus incorrer em falta. Apesar de suspeitar, Jesus aceita o convite. O fariseu anfitrião usa ainda um doente como estratégia para que Jesus o curasse no sábado, o que se configuraria em uma infração para os fariseus que julgariam essa ação como um trabalho no sábado (MCGEE, NEVES, 2012, p. 146).

O anfitrião de Jesus deveria ser um membro do sinédrio (Cf. Lc 7.3) ou o presidente de sinagoga (Lc 8.41; 13.14), pertencendo ao partido dos fariseus. Os outros convidados ali presentes eram os rabinos, os quais são mencionados como doutores da lei. Todos neste banquete eram pessoas eminentes, exceto uma personagem que também fora convidado, um homem hidrópico (RIENECKER, 2005, p. 304).

O cenário está formado, estão presentes os fariseus cheios de ódio contra Jesus, também se encontra um homem que sofria de hidropisia (HENDRIKSEN, 2014, p. 20), uma doença responsável por ocasionar acúmulo de líquido e inchaço no corpo todo ou em uma de suas partes, como por exemplo, no ventre, ocasionando o nome popular de barriga d'água (KASCHEL, ZIMMER, 1999)¹. A hidropisia sinalizava um sintoma de uma grave doença do coração e dos rins, aparentemente incurável. Isso deixava ainda mais evidente o poder milagroso de Jesus (RIENECKER, 2005, p. 305). Como base no que já foi destacado sobre a conduta de Jesus, obviamente, ele não se privaria de aliviar o sofrimento daquele homem unicamente por ser sábado. Jesus não temera a reprovação dos fariseus anteriormente e não o faria agora.

O fato deste enfermo está presente, indica que ele fora convidado pelo anfitrião. Jesus é observado pelos demais presentes que aguardavam para ver se ele o curaria. Cristo intervém e faz uma primeira pergunta inquirindo se era ou não lícito curar no sábado. Ele abre um debate para uma discussão jurídica controversa, pois, de modo geral, os judeus acreditavam que não se deveria curar no sábado se não existisse um real risco de vida (RIENECKER, 2005, p. 304).

¹ Pesquisado no software Logos 8 em português, onde não se encontra uma página para referenciar.

Jesus faz, então, uma segunda pergunta, agora, questionando o que deveria ser feito se um filho ou um boi caísse em um buraco no dia de sábado. Pela expressão “filho”, Jesus evidenciava a sua compaixão pelo enfermo em questão, contrastando com a impiedade dos fariseus. Aparentemente, os adversários de Jesus justificavam o trabalho no sábado por motivação egoísta, caso fosse preciso salvar um dos animais domésticos mais úteis, logo, eles não têm o que dizer, pois não sabem como responder. Por isso, diante de mais essa pergunta de Jesus só resta silenciar (RIENECKER, 2005, p. 305).

Esse silêncio dos fariseus diante dessa última cura operada por Jesus representa bem o desfecho para todos os embates envolvendo a guarda do sábado. Nesse novo tempo inaugurado por Jesus, ele poderia agir no sábado se assim o quisesse, como o fez. Diante das críticas, do ódio e da reprovação que emanavam dos fariseus, Jesus continuou a agir e os fariseus nada puderam fazer, a não ser silenciar. Jesus é Deus e o Senhor do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visualizado, o sábado para os adventistas é um dia de culto e de repouso, mas não somente, pois é principalmente um dia de adoração. Em virtude disso, não se deve executar ação alguma. Eles alegam extrair esse ensino do Antigo e do Novo Testamento, acrescido das visões de sua profetisa, Ellen White. Todavia, parecem ignorar vários textos escritos por Lucas em seu evangelho, em que se visualiza que Jesus realiza curas e não vê problema em seus discípulos colherem alimentos para saciar a fome deles.

Outro contraponto se dá em relação ao sentido simbólico do sábado enquanto um memorial da criação e, posteriormente, como um memorial da redenção. Essa forma de pensar é redundante, pois já se tem o memorial da redenção ilustrado no evento da Páscoa, quando o cordeiro foi imolado, sendo Jesus identificado como a Páscoa por Paulo (Cf. 1 Coríntios 5.7). A Páscoa agora possui um memorial superior ao evento do Êxodo, uma vez que relembra o sacrifício de Jesus realizado durante a Páscoa (Cf. João 19.14). Além disso, há essa representação no rito da Santa Ceia, que em si, já é um memorial da morte e ressurreição de Cristo, conforme apontada por Paulo em 1 Coríntios 11.23-26. Portanto, não cabe conferir a guarda do sábado mais esse simbolismo que já é bem visualizado na própria Páscoa e na celebração da Ceia.

Deve ser considerado ademais que alegar a inexistência de indícios que sustentem a adoção do domingo como o dia destinado a adoração cristã é um equívoco, pois o segundo volume do registro de Lucas, Atos, fundamenta essa mudança. Ressalta-se que Lucas é igualmente o autor de Atos, uma vez que ambos os escritos possuem o mesmo destinatário, Teófilo. Além disso,

fatores como: estilo, vocabulário e a escolha das palavras corroboram esse entendimento. Portanto, trata-se de um mesmo livro que foi escrito em duas partes, sendo Atos a continuação do evangelho de Lucas (KISTEMAKER, 2016, p. 67).

Não é a proposta deste artigo iniciar uma nova discussão, mas só a nível de exemplificação, Lucas registra em seu evangelho que a ressurreição de Jesus ocorreu no domingo (Cf. Lc 24.1). Partindo dessa certeza, em Atos é visualizado que Jesus ascendeu aos céus no 40º dia após a Páscoa, o que seria uma quinta-feira, sendo dez dias antes do Pentecostes (KISTERMAKER, 2016, p. 79). O que indica que o evento do Pentecostes se deu no domingo. Com isso, amarra-se uma sucessão de eventos importantes que ocorreram nesse dia, como: a descida do Espírito Santo (Cf. At 2.1-4); a primeira pregação com base na morte e ressurreição de Cristo (Cf. At 2.14-36) e a conversão e batismo de quase três mil, já seguindo o modelo ensinado por Jesus, sendo esse o primeiro batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28.19; At 2.41).

Há muitas evidências de que o dia de adoração e culto a Deus por parte de sua igreja passa a ser o domingo, não o sábado. Jesus deu provas a esse respeito por meio de suas ações realizadas no sábado, assim como o autor Lucas expressou em seu evangelho.

REFERÊNCIAS:

ALVES, Dasy; JESUS, Claiton; OLIVEIRA, Kerly. **A percepção da família adventista sobre a guarda do sábado**. Revista Luzeiros, Amazonas, vl. 2, n. 2, p. 43-63, janeiro, 2021.

ARAÚJO; TAVARES. **A validade do sábado**: um estudo exegético em Colossenses 2.16-17. Revista Luzeiros, Amazonas, vl.1, n.1, p. 290-329, fevereiro, 2020.

BÍBLIA SAGRADA. **Almeida Corrigida Fiel**. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. 3. ed. atual. e ampl. São Paulo: Vida Nova, 2008.

KASCHEL, Werner; ZIMMER, Rudi. **Dicionário da Bíblia de Almeida**. 2. Ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

KISTERMAKER, Simon. **Atos**. 2. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã.

HENDRIKSEN, W. **Lucas**. 2. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

_____. **Lucas**. 2. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

LIEFELD, W. L. Luke. In: F. E. (Org.). **The Expositor's Bible Commentary**: Matthew, Mark, Luke. v. 8. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1984.

MCGEE, J. V.; NEVES, I. **Comentário Bíblico de Lucas**: através da Bíblia. São Paulo: Radio Transmundial, 2012.

PADILHA, Mauro; PEREIRA, Ezinaldo. **Sábado**: peso ou libertação à luz de Números 15.32-36. Revista Luzeiros, Amazonas, vl.2, n.2, p. 145-156, julho, 2021.

RIENECKER, F. **Comentário Esperança**: Evangelho de Lucas. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2005.

SOUZA, Carina S. A. **A igreja adventista do sétimo dia (IASD) e a guarda do sábado**. Revista In Totum, Vitória, v.5, n.1, p.5-8, janeiro, 2018.

A ESTÉTICA TEOLÓGICA DA TRANSCENDÊNCIA E O CATÁLOGO DAS ARTES PROSCRITAS

The Theological Aesthetics of Transcendence and the proscribed arts catalog

José da Cruz Lopes Marques*

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

RESUMO: O presente ensaio estabelece uma reflexão acerca da relação entre estética e teologia. Concebe-se, inicialmente, a noção de Estética Teológica da Transcendência e, partir dessa noção são analisadas algumas manifestações artísticas, comumente, desvalorizadas pela tradição protestante, a exemplo da escultura, da arquitetura, do teatro e do grafite. O objetivo da reflexão é ressaltar o valor de transcendências dessas manifestações e, em última instância, como elas podem expressar os ideais divinos de beleza e servem para ornamentar o relacionamento entre o crente e Deus.

Palavras-chave: Estética Teológica; Transcendência; Beleza; Arte; Sentido.

ABSTRACT: This essay reflects on the relationship between aesthetics and theology. Initially, the notion of Theological Aesthetics of Transcendence is conceived and, based on this notion, some artistic manifestations, commonly devalued by the Protestant tradition, are analyzed, such as sculpture, architecture, theater and graffiti. The purpose of reflection is to highlight the transcendence value of these manifestations and, ultimately, how they can express the divine ideals of beauty and serve to ornament the relationship between the believer and God.

Keywords: Theological Aesthetics; Transcendence; Beauty; Art; Sense.

* Formado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri, graduado (UFPA), mestre e doutor e Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia do Instituto Federal do Ceará (IFCE) e professor colaborador da Faculdade Batista do Cariri (FBC) na área de Filosofia e Teologia Contemporânea. Membro do grupo de estudo KIERKEGAARDIANDO, liderado pelo Prof. Dr. Evanildo Costeski. Contato: markvani18@yahoo.com.br.

NOTA INICIAL

*A beleza consiste em padrões de ordem. O caos total é feio. Os movimentos das estrelas de acordo com as leis naturais são uma bela dança. Os medievais pensavam nos planetas como levados por esferas pelo céu, e seus movimentos regulares produziam a 'música das esferas', cuja beleza os seres humanos casualmente ignoravam, embora fosse uma das coisas mais belas que existissem. (SWINBURNE, Richard. **Deus existe?**).*

No livro sexto de seu tratado *Sobre a Trindade (De Trinitate)*, Agostinho atribui ao Deus Trino a origem de toda a beleza. Com isso, o bispo de Hipona ressalta aquele que se constitui em um dos elementos mais fundamentais para a elaboração de uma estética teológica. Este pressuposto será assumido por aquilo que aqui designamos como Estética Teológica da Transcendência. Antes de qualquer coisa, definamos o uso dessa nomenclatura.

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

Para efeitos de demarcação, o conceito de Estética Teológica da Transcendência será aplicado, sobretudo, àquelas expressões artísticas pouco empregadas e, às vezes menosprezadas, em especial, no contexto da tradição protestante em geral. É o que aqui designaremos como artes proscritas. Neste catálogo constarão a escultura, a arquitetura, o teatro e o grafite. Nosso objetivo, com isso, é mostrar que mesmo estas manifestações, corretamente orientadas, podem proporcionar experiências autênticas de transcendência e acrescentam beleza à relação entre o homem e Deus.

1 – BELEZA, TRANSCENDÊNCIA E *IMAGO DEI*

*A arte, como nós a conhecemos, situa-se no limiar do transcendental. Ela faz-nos olhar para lá deste mundo de coisas contingentes e desconexas, para outra realidade que dá à vida humana uma lógica emocional que faz nobre o sofrimento e com que o amor valha a pena. Por isso, ninguém atento à beleza é alheio ao conceito de redenção - a uma transcendência final da desordem moral no 'reino dos fins'. (SCRUTON, Roger. **Beleza**).*

A relação entre beleza e transcendência pouco nos surpreende quando olhamos o modo como arte e religião tem andado juntas ao longo da história. A verdade é que existe uma sacralidade *da* arte. Não estou simplesmente dizendo que há uma sacralidade *na* arte, referindo-me ao uso que a religião tem feito do elemento artístico ao longo da história, estou falando de algo mais fundamental, isto é, da capacidade intrínseca à experiência estética de despertar o nosso desejo pela transcendência. De modo geral, o encontro com a beleza, mais que um encontro entre os nossos sentidos e os objetos artísticos, é uma forma de nos colocar em sintonia com nossa essência primordial.

A noção de sacralidade da arte não exige, sequer, que o objeto artístico contemplado por nós seja estritamente religioso. Podemos ter essa experiência diante uma obra que apenas retrata a realidade do mundo. Por exemplo, podemos ser arrebatados pelas formas e cores de uma pintura, pela leveza e proporção de uma escultura e pela harmonia e ritmo de uma música. Não precisa, necessariamente, que estas peças artísticas estejam retratando temas religiosos para que sejamos levados para lugares distantes e nos coloquem frente a frente com questões fundamentais de nossa existência. Às vezes, nem é necessário que apreendamos em termos intelectuais o sentido mais amplo dessas obras de arte. Já em uma primeira impressão, os nossos sentidos, aliados à nossa imaginação, proporcionam o voo ontológico da transcendência.

Estritamente falando, a arte não apenas opera o movimento da transcendência. Ela possibilita, além disso, uma espécie de encontro com o transcendente, numa espécie de satisfação do anseio ontológico que repousa em nossa alma, o preenchimento da nostalgia imortal que marca nosso ser, na expressão usada por Roger Scruton. Isso ocorre porque, apesar da Queda, o homem ainda conserva na mente os vestígios das ideias eternas de beleza. Esta característica é tão marcante que, a experiência com o transcendente, de maneira diversa, pode ser vivenciada tanto pelo artista quanto por aquele que

simplesmente contempla a obra de arte. De fato, há uma relação ontológica entre beleza e transcendência. A filósofa francesa contemporânea Simone Weil, em sua obra *Espera de Deus* captou essa verdade de um modo poético a ao afirmar que a beleza do mundo é o terno sorriso de Cristo ao homem através da matéria, e o amor a essa beleza é uma dádiva que Deus conferiu à nossa alma. Desse modo, afirma, a beleza resplandece tanto na ordem do mundo quanto na luz interior da alma humana. Não é à toa que mesmo alguém como Oscar Wilde, que usou a sua arte para exaltar o erotismo, o cinismo e o sarcasmo precisa reconhecer essa relação. No prefácio de sua obra mais célebre, *O retrato de Dorian Gray*, o escritor britânico distinguiu três tipos de críticos de arte. Existem aqueles que encontram significados torpes nas coisas belas, os que encontram significações belas nas coisas belas e ainda aqueles para quem as coisas belas significam simplesmente a beleza, denominados, respectivamente, corruptos, cultos e eleitos. De qualquer forma, o movimento de transcendência é percebido nos três casos, mesmo que de maneiras diversas.

O que dizer, entretanto, quando a contemplação da beleza do objeto artístico levamos ao encontro de objetos puramente humanos e, o que é mais problemático, até contrários a Deus? Mais à frente retomaremos essa discussão. Por enquanto, iniciando sua resolução, precisamos definir o sentido de transcendência no presente capítulo. Transcender significa encontrar a razão última de algo, dirigir o pensamento para o sentido, é ser capaz de ir além de si mesmo em busca de algum fundamento para experiências particulares ou para a existência em acepção mais ampla. De qualquer modo, esse movimento será sempre realizado na experiência estética. Certamente, a transcendência envolve uma dimensão mística, mas ela é, antes de tudo, uma experiência que aspira o sentido.

O problema é que, quase sempre, o movimento da transcendência é realizado de modo equivocado, isto é, tanto o artista como aquele que contempla a obra de arte podem eleger para si uma razão puramente finita como finalidade última de sua transcendência. Isso pode ocorrer, por exemplo quando uma obra de arte exaltando a natureza, não consegue nos levar a uma razão para além da beleza encontrada nas coisas finitas. Em um estágio ainda mais distorcido, a transcendência pode ser operada em direção a um objeto completamente contrário a Deus, a exemplo de uma pintura que exalta a pornografia ou versos que incitam a violência aos homens e o escárnio para com Deus.

Dizer que o encontro com a beleza proporciona a transcendência não significa dizer que esse movimento será realizado da forma correta. Mesmo a pornografia pode promover a transcendência, mas, neste caso, como nos lembra Scruton, perde-se completamente a beleza. Assim, podemos fazer uma modificação na classificação apresentada por Wilde, aplicando-a a todos aqueles que desfrutam dos objetos artísticos. Os corruptos são aqueles que transcendem no sentido das coisas vis e moralmente detestáveis, os cultos, os que transcendem rumo às belezas finitas, já os eleitos, são aqueles que realizam a transcendência em direção à Beleza Infinita.

O estabelecimento de parâmetros para uma estética teológica, para uma compreensão teológica da beleza, em sentido mais específico, não pode deixar de lado a doutrina da *Imago Dei*. Teologicamente falando, a imagem divina foi comprometida pela Queda, mas não totalmente extraviada. Em virtude da imagem, o artista é ainda capaz de criar objetos belos expressando não apenas traços de beleza na natureza criada, mas os vestígios das ideias eternas depositadas em sua mente por ato criativo. A *Imago Dei*, entretanto, não apenas torna a criação possível, ela favorece a contemplação da beleza por parte daquele que apenas aprecia a obra de arte.

Lamentavelmente, a Queda, representou um sério comprometimento da Imagem de Deus no homem, inclusive, no plano estético. Este fato compromete o movimento de transcendência, que é a capacidade de o finito ir para além si mesmo em busca da razão inicial de suas inquietações mais profundas. De Fato, o comprometimento estético da Queda pode ser pensado em dois sentidos. Este elemento afeta tanto o artista no ato da criação quanto o que usufrui da arte em sua contemplação. O pecado promove a corrupção do gosto, ou seja, ele nos leva a encontrar beleza e satisfação em objetos inadequados. Este fato drástico, contudo, não inviabiliza o movimento transcendental que a arte pode realizar. A arte ainda pode proporcionar um verdadeiro encontro com a beleza.

2 – O CATÁLOGO DAS ARTES PROSCRITAS

*Seguem-se as artes, sejam as liberais, sejam as manuais, aprendendo as quais, visto que certa aptidão nos é inata a todos, também nelas se evidencia o poder da agudeza humana. Mas, ainda que nem todos sejam aptos para aprender todas elas, todavia é marca bastante segura da energia comum o fato de que não se acha quase ninguém em quem não se evidencie proficiência em alguma arte (CALVINO, João. **As institutas I**).*

Não há dúvida que a relação com Deus com o auxílio da beleza artística torna-se uma experiência mais rica e fixa de modo mais preciso, na mente do crente, as verdades divinas. Obviamente, a ausência desses objetos não inviabiliza a relação com Deus, o culto, a adoração. Por outro lado, eles são um instrumento poderoso e eficaz na realização do movimento fundamental da transcendência. Infelizmente, a tradição protestante, de um modo geral, tem dado uma atenção bastante simplória às obras de arte como elemento importante no culto à Deus em comparação a outras religiões e até mesmo ao catolicismo. É verdade que o próprio Calvino, como vimos, possuía uma visão bastante positiva das artes em geral, considerando-as expressão da agudeza e engenho do homem criado por Deus. Lutero, curiosamente, na sua obra polêmica *Contra os profetas celestiais* chega a admitir a escultura, desde que ela não tenha a finalidade de promover a idolatria. Neste sentido, um crucifixo ou uma Madonna poderiam ser usados com valor memorial. Uma visão bem mais extremada sobre as artes era sustentada pelo reformador suíço Ulrich Zuinglio, o qual proibiu expressamente o uso de arte na igreja sob o argumento de preservar a centralidade das Escrituras e dos sacramentos. De certo modo, a visão protestante, ainda que mais moderada, está mais próxima da concepção de Zuinglio. A arte, na maioria das vezes, fica restrita à música e, mais recentemente, ao cinema, muito mais em virtude do apelo visual que essa expressão artística representa. Isso vale para as artes em geral, mas, certamente, existem aquelas que são ainda menos prestigiadas.

Se fizéssemos uma pesquisa entre os cristãos protestantes que têm alguma noção de arte, pedindo para que listassem artistas célebres das várias modalidades artísticas, notaríamos essa escassez de referências em algumas modalidades artísticas. Nossos entrevistados, provavelmente, apresentariam uma lista considerável de compositores e cantores cristãos famosos e, talvez, apresentariam uma lista de bons filmes sobre a fé cristã. Não obstante, teriam bem mais dificuldades para listar os poetas, pintores e atores cristãos. Alguns, sequer, atribuiriam algum valor artístico à arquitetura, restringindo sua

utilidade meramente à construção de templos, outros, tenderiam a confundir a escultura com a idolatria e olhariam para um objeto esculpido como a expressão de algo abominável. Essa visão depreciativa da arte em geral não representa novidade. Já Agostinho colocava o teatro, a pintura, a escultura e a fábula como artes humanas supérfluas. Curiosamente, o pensador patrístico faz esta classificação na mesma obra em que afirma que toda verdade, onde quer que seja dita, é divina, *A doutrina cristã*.

A partir de agora refletiremos sobre o valor de transcendências de algumas expressões artísticas que, em geral, são vistas com bastante reserva pela tradição protestante. Tomaremos como exemplo quatro destas manifestações, a saber, a escultura, a arquitetura, o teatro e o grafite, o que intitulamos acima como catálogo das artes proscritas. Nossa ideia é que estas manifestações, bem orientadas, podem fornecer momentos autênticos de transcendência.

2.1 – A escultura

De todas as manifestações artísticas, a escultura é, possivelmente, a menos prestigiada pela tradição protestante. De fato, a própria noção de escultura protestante soaria bastante estranha para muitos. O estranhamento decorre de uma associação descontextualizada entre escultura e idolatria, a ideia de que a arte escultural violaria a exigência do segundo mandamento do Decálogo: “Não farás para ti imagens de escultura” (Ex. 20:4). Esta associação, obviamente, não leva em consideração o contexto da proibição. Claramente, o foco da proibição não é a escultura em si, mas o uso desses objetos como uma distorção do culto ao verdadeiro Deus. O combate, portanto, não é primariamente à escultura, mas à idolatria, o que fica exposto logo no primeiro mandamento da Lei Mosaica: “Não terás outros deuses diante de mim” (Ex. 20:3). De fato, a continuação do próprio mandamento que proíbe a fabricação de imagens deixa claro que o alvo do preceito divino é proibir a idolatria. “Não lhes adorará, nem lhes darás culto”, complementa o texto sagrado. A rigor, os quatro primeiros mandamentos orientam a adoração ao Deus Único.

Deve ser lembrado, além disso, que no contexto da proibição, há uma certa confusão entre escultura e idolatria, ou seja, a produção escultural possui, em geral, uma finalidade religiosa. Ela era empregada para representar as várias divindades pagãs, produzindo objetos que seriam utilizados no culto a essas divindades. O escultor, portanto, não era meramente um criador de objetos artísticos, mas um fabricante de ícones

sagrados. A prova disso é que, na maioria das vezes que o termo é utilizado na Bíblia, ele está associado ao culto às divindades pagãs. Isso explica a radicalidade da proibição divina. Entretanto, o uso da escultura na produção de objetos artísticos associados à relação com o Deus verdadeiro pode ser visto nas Escrituras. Tal fato, parece fortalecer a ideia segundo a qual o alvo da proibição divina não é à escultura propriamente dita, mas o seu uso no culto idólatra.

Para fazer uma nota histórica, a condenação dos profetas veterotestamentários em relação à escultura, a exemplo de Isaías, Jeremias e Ezequiel, é sempre ao uso dessa arte como instrumento de promoção à idolatria. Uma das mais contundentes críticas à escultura encontra-se no deuterocanônico de *Sabedoria* (13). Também nesta obra, a crítica é ao uso da arte escultural para a representação e adoração de falsos deuses. As belezas finitas deveriam levar o homem a adorar o Deus Infinito, mas a idolatria obstruiu esse propósito. O Novo Testamento não muda esse entendimento, pelo contrário, dará maior ênfase a ele ao colocar em evidência o caráter interior e subjetivo da idolatria. Tal concepção foi seguida pelos primeiros pensadores cristãos. Mesmo alguém como Taciano, notável por seu desprezo em relação às realizações culturais gregas, no tópico sobre a escultura de seu *Discurso contra os gregos*, só condena a escultura na medida que ela é utilizada para promover a idolatria e a imoralidade. A posição é endossada pelo mais importante pensador cristão dos cinco primeiros séculos. De fato, a crítica de Agostinho à pintura e à escultura no livro X das *Confissões* é somente àquelas que ultrapassam os limites do necessário, da moderação e da piedade. A seguir, consideraremos alguns exemplos em que a escultura está associada a adoração do Deus verdadeiro;

O primeiro exemplo refere-se à serpente de bronze, cuja feitura foi ordenada pelo próprio Deus (Nm. 21:4-9). Nesse contexto, o povo estava sendo atormentado por serpentes abrasadoras em virtude de sua murmuração contra o Senhor e contra Moisés. Deus, então pede para que o povo faça uma serpente de bronze. Segundo a narrativa, aquele que, após ser mordido, olhasse para a serpente esculpida seria curado. Neste caso, não temos uma obra de arte, no sentido estrito do termo, mas, certamente, chama à nossa atenção o fato de Deus determinar a representação justamente do objeto que ele mesmo enviara para afligir o povo. Obviamente, não há nenhum poder mágico inerente ao objeto esculpido. O mais importante, sem dúvida, é a obediência à orientação divina. É provável que a escolha da serpente tenha, antes de tudo, um valor pedagógico, uma lembrança

permanente de que, por causa da desobediência, serpentes abrasadoras produziram a morte e, por meio da obediência, a serpente de bronze produziu a vida. Séculos depois, o autor do pseudoepígrafo Sabedoria, reforçará essa linha de interpretação ao afirmar que a serpente de bronze era um símbolo de salvação (Sb. 16:5-8). Por fim, Cristo exploraria o caráter mais transcendente dessa imagem ao relacionar a serpente de bronze à sua própria pessoa e a salvação física do povo de Israel à salvação espiritual do mundo (Jo. 3:14-16).

Este elemento pedagógico, é bastante apropriado à arte, sobretudo, quando pensamos a arte a partir de uma Estética Teológica da Transcendência. Nesta compreensão, objetos artísticos podem ajudar na recordação e fixação de verdades em nossa mente, auxiliando o movimento de transcendência. De fato, o povo de Israel preservou a serpente de bronze como uma espécie de memorial permanente do terrível episódio no deserto. A imagem da serpente, certamente, os fazia lembrar da morte pela desobediência e da vida pela obediência. Sabemos, pela narrativa bíblica que, nos dias de Ezequias, a serpente de bronze será destruída, pois passara a ser cultuada pelo nome de Neustã (II Re. 18:4). A destruição da serpente reforça ainda mais a nossa tese de que o mandamento do Decálogo não tem como foco a escultura em si, mas a idolatria. Quando as duas ações se confundem, o objeto esculpido por ordem do próprio Deus, precisa ser descartado. A idolatria torna o objeto artístico, feito para aproximar o homem de Deus, um instrumento de afastamento.

Contudo, nenhum exemplo sobre o uso da escultura no contexto do culto a Deus é mais emblemático que aquele que se refere à construção do tabernáculo/templo. A verdade é que a construção desses locais de adoração envolve uma rica e sofisticada escultura, cuidadosamente descrita no relato bíblico. Os objetos esculpidos vão desde os objetos cerimoniais como pias, bacias e candelabros, representação de animais, colunas, até a construção de altares e da arca, objetos ricamente ornamentados. Estes locais, além de centros de adoração, eram verdadeiros salões de artes para a época.

No contexto da escultura do tabernáculo/templo a representação de seres angelicais confere ainda mais valor ao lugar dessa arte na adoração a Deus. Na construção do tabernáculo os querubins são representados na tampa da arca da aliança, um dos lugares mais representativos da adoração a Deus (Ex. 37:6-9). No templo, além da arca da aliança, eles são representados em outros lugares (I Re. 7:29, 36; Ez. 41:17-21). Essas imagens têm sido objeto de bastante polêmica dentro do protestantismo. Em geral, por

medo de uma associação com a idolatria, elas são relegadas a um valor supérfluo. Contudo, há três verdades sobre essas figuras que não podem ser omitidas:

- 1) Elas são verdadeiramente obras de arte. Neste sentido, estão descartados os argumentos preconceituosos e anacrônicos que reduzem estes objetos a meros utensílios sagrados, sem nenhum valor artístico;
- 2) Elas foram produzidas para o uso no culto a Deus. Portanto, a escultura não é sempre um instrumento de idolatria. Ela pode ser um mecanismo de adoração ao verdadeiro Deus. Não podemos nos esquecer que todas as artes, e não apenas a esculturas, estão sujeitas à distorção;
- 3) A confecção dos objetos, realizada pelos maiores escultores da época, foi ordenada pelo próprio Deus, de um modo meticuloso e detalhado, no tabernáculo no deserto, no templo de Salomão e até mesmo na visão profética do templo reconstruído (Ez. 41:18-21).

O valor dado à escultura no contexto da adoração ao Deus verdadeiro revela-se no cuidado em colocar ao encargo dessas obras o mais competente perito de Israel. No caso da construção do templo, há um detalhe que confere ainda mais importância ao trabalho escultural. A obra é entregue a Hirão-Abi, um artífice pagão pela sua linhagem paterna (II Cr. 2:13, 14). Provavelmente, existiam artífices em Israel, mas Salomão, divinamente orientado, resolve escolher o homem mais hábil e perito nessa arte. Tudo isso, no final das contas, aponta para a importância da escultura no texto bíblico. Às vezes, emprega-se o argumento que Deus condena a escultura religiosa e autoriza a escultura decorativa. Este entendimento é absolutamente falso. As duas principais ocasiões em que Deus ordena a produção de objetos esculturais não têm finalidade decorativa, mas religiosa. A verdade é que, ter uma finalidade religiosa e idolatrar são noções completamente diferentes. Assim, pode-se pensar em uma finalidade religiosa para a escultura sem que isso represente, necessariamente, idolatria.

Portanto, a obra escultural, quando corretamente interpretada não representa um obstáculo à adoração a Deus. De fato, é somente por conta de uma associação equivocada e descontextualizada entre escultura e idolatria que essa expressão artística tem sido praticamente banida dos locais de culto e rituais de linha protestante. Reiterando, dentro de uma Estética Teológica da Transcendência, tais obras possuem o seu lugar e valor. Vale, enfim reforçar que o ato de idolatrar é anterior ao ato de esculpir. Isso significa que alguém que se dispõe a adorar uma escultura, muito antes, já foi introduzido em seu

coração o ídolo imaterial. Em sua obra *A alma do mundo* o filósofo inglês Roger Scruton faz uma distinção entre religiões idólatras e religiões não idólatras. Nestas últimas, os instantes específicos dos rituais contêm um impulso para ir além daquilo que está presente aos sentidos rumo a um fundamento transcendente. Se a escultura for utilizada nessa perspectiva, como veículo para o suprassensível, ela poderá legitimamente inserir-se em nossa Estética Teológica da Transcendência.

2.2 – A arquitetura

Em nosso catálogo das artes proscritas, não podemos deixar de fora a arquitetura. De fato, esta manifestação não está ausente do contexto sagrado, sobretudo, quando pensamos a sua utilização na construção de templos religiosos. O grande problema é que a arquitetura é pensada e usada de forma completamente utilitária, afastada de seu valor artístico. Na verdade, a arquitetura é muito mais uma espécie de ciência responsável pela construção dos templos. Em um nível mais crítico, nem mesmo como ciência, a arquitetura é empregada na construção dos espaços de adoração. Isso leva, na maioria dos casos, a existência de templos mal-acabados, insalubres e feios, locais que são um verdadeiro atentado contra qualquer padrão concebível de beleza, uma espécie de exaltação à feiura. Às vezes, tem-se a ideia que o descuido estético e a aparência rústica na arquitetura dos tempos são uma marca de espiritualidade e santidade.

Em matéria de arquitetura, certamente, poderíamos aprender com a concepção católica, para não falar de outras religiões. Em qualquer cidade que encontrarmos um templo católico ele, certamente, estará entre as mais belas construções do lugar. Não é simplesmente um prédio qualquer como uma loja, uma casa ou uma escola. É uma construção requintada, cuja forma e detalhes conferem um ar de solenidade e reverência ao espaço. Dito de outro modo, a beleza estética serve para reforçar a sacralidade dessa construção. É claro que não podemos condicionar a adoração ao seu aspecto meramente externo e arquitetônico, por outro lado, não podemos olhar para este elemento como algo completamente supérfluo ou contrário à autêntica manifestação da fé.

Aqueles que descartam o valor artístico da arquitetura, em geral, recorrem a três argumentos. Em primeiro lugar, tem-se a ideia que a beleza artística é algo pouco relevante para Deus. Basta uma análise mais detalhada da arquitetura do templo para constatar o equívoco dessa compreensão. O requinte, a precisão, a imponência e a riqueza de detalhes tanto do tabernáculo quanto do templo revelam que Deus está preocupado

com o aspecto estético do lugar de sua adoração. Estas construções não são simplesmente espaços funcionais, mas verdadeiras obras de arte incrivelmente belas. Para a execução desse projeto, os melhores artistas da época são convocados. Formas perfeitas, recortes precisos, proporções equilibradas, ricos ornamentos em uma espécie de materialização da beleza e santidade de Deus.

O segundo argumento baseia-se em duas confusões: entre simplicidade e banalidade e entre requinte e ostentação extravagante. Nesta linha, a falta de requinte e beleza dos templos e construções religiosas parece mais compatível com o padrão de simplicidade da adoração a Deus, ao mesmo tempo em que evita a ostentação e o excesso condenados pela Escritura. É claro que ostentação e banalidade são dois extremos que precisam ser evitados. No final das contas, são duas formas distintas de desviar a adoração a Deus. A ostentação leva-nos a uma fixação exagerada no objeto artístico, a banalidade, por sua vez, compromete o valor e suprime a sacralidade do espaço de adoração, levando, em última instância à desvalorização da própria relação com Deus. A simplicidade pode conservar o requinte, o cuidado, a precisão, a beleza, favorecendo a transcendência em direção a Deus na experiência de fé.

Por fim, o descuido para com a estética arquitetural vale-se de uma justificativa pragmática. Não devemos nos preocupar com detalhes mais artísticos dos templos porque isso, em geral, representa um custo financeiro elevado, que poderia ser empregado na expansão missionária e no auxílio aos pobres. Sem dúvida, a igreja deve estar atenta à sua vocação missionária e ao seu papel social. Isto, entretanto, não é justificativa para que ela assuma uma atitude relapsa em relação ao seu próprio templo. Certamente, o foco na beleza dos espaços de adoração só seria condenável se ele estivesse associado a uma inércia missionária e a uma insensibilidade ao próximo.

2.3 – O teatro

Dentre as artes proscritas também podemos incluir o teatro. No final do segundo século, o apologista cristão Taciano, em seu *Discurso contra os gregos*, dirigiu um severo ataque a todas as criações intelectuais gregas, considerando-as ilegítimas, perversas e idólatras, estratégias dos demônios para afastar os homens da verdade. O teatro, certamente, está entre essas artes demoníacas. Para o discípulo de Justino, o teatro deveria ser desprezado pelos cristãos por dois motivos complementares: ele era uma expressão da falsidade, além de ser usado para representar os atos mais vis e pecaminosos como o

adultério, o assassinato e o roubo. Os dois argumentos empregados pelo teólogo patrístico são bastante frágeis, sendo que o primeiro revela um total desconhecimento da natureza da artes. Ele deixa de considerar que a verdade da arte difere da verdade das ciências, da filosofia e da teologia. Por outro lado, a compreensão de Taciano sobre o teatro revela o mesmo equívoco referente à escultura, isto é, a tendência de analisar a expressão artística como um todo e de modo reducionista. A arte teatral é reduzida às encenações corrompidas do mundo greco-romano, exaltando a sensualidade e a violência, do mesmo modo que a escultura era associada ao culto idólatra.

Obviamente, na atualidade, poucos cristãos compartilhariam da visão radical de Taciano, o que não significa dizer que o teatro tenha uma larga aceitação, sobretudo, entre os grupos protestantes mais tradicionais. Para muitos cristãos, seria até concebível que a igreja promovesse um concerto musical ou um recital de poesia sacra, mas um festival de peças teatrais seria visto como um artifício mundano, uma tentativa de desviar o foco no estudo bíblico. Na verdade, a proscrição em relação à arte teatral assume expressões variadas, das mais brandas como a realização de encenações com atores sem qualquer formação ou capacidade dramática, até as mais rigorosas que banem a arte cênica por considerá-la um obstáculo à pregação do Evangelho propriamente dita e um incentivo à corrupção dos costumes. Considerando esse aspecto mais radical, analisaremos brevemente alguns argumentos mais utilizados para a eliminação do teatro seja no contexto da igreja ou como manifestação das verdades divinas em um sentido mais amplo. A nossa hipótese inicial é que o teatro, a exemplo, das artes anteriores, pode inserir-se em uma Estética Teológica da Transcendência.

Às vezes, o teatro é considerado incompatível com o culto a Deus porque ele teria a capacidade de retirar o foco na glória de Deus, transferindo a atenção para o homem (o ator). Esse argumento está baseado em uma generalização injustificada. O desejo de glória ou a tendência de glorificar a criatura não é inerente à arte ou ao teatro em particular. Isso significa que um ator não é necessariamente alguém que usa sua arte para se autoglorificar, nem os que prestigiam sua apresentação deixarão sempre de atribuir a glória a Deus por exaltarem indevidamente o artista. A prova disso, é que a glória divina pode ser suprimida de várias maneiras, por meio dos ofícios mais nobres, seja por meio de um cantor que comunica com sua música verdades sublimes da fé, simplesmente ambicionando a fama, seja por meio de um pregador que arrebatava multidões, simplesmente pelo desejo doentio de ouvir aplausos. Como nos lembram Pascal e

Kierkegaard, o homem pode até mesmo praticar as obras do amor buscando a sua própria glória, como pode também realizar todas estas coisas para a glória de Deus.

O problema fundamental, portanto, não é o teatro, mas o desejo cego de glória enraizado no coração do homem. Em sua análise da cosmovisão calvinista, o teólogo holandês Abraham Kuyper resgata a visão reformada do teatro. Ele nos mostra que o combate dos pioneiros da Reforma não era contra o teatro propriamente dito, mas contra aquilo que ele designa como sacrifício da moral, expresso nas encenações e, sobretudo, na vida dos atores. Trata-se do uso do teatro como expressão da corrupção moral e do afastamento do homem de Deus. É claro que qualquer expressão artística que tenha essa finalidade não pode encontrar acolhida na Estética Teológica da Transcendência. Este mesmo princípio serve para refutar a recusa do teatro baseado na ideia que a sua única finalidade é entreter. Bem orientada, a arte teatral pode ser um instrumento bastante eficaz de comunicação das verdades divinas, deixando impressões na mente do crente que podem trazer fortalecimento à sua fé.

Um segundo argumento baseia-se na compreensão que o uso do teatro, sobretudo, na igreja, seria um substituto da exposição da Escritura. Este argumento, diferente do anterior, possui alguma pertinência. De fato, nenhuma manifestação artística pode substituir a proclamação escriturística, mas ela, certamente, pode ser empregada de uma maneira complementar. No contexto do culto, infelizmente, temos um problema sério de espaço que afeta não apenas o teatro, mas todas as artes que precisam de tempo para a execução como a música ou a poesia (declamação). Realmente, não dá para pensar em arte teatral na igreja com programações semanais de uma hora e meia. Desse modo, muito provavelmente, o teatro substituiria a exposição bíblica. Seria necessária, portanto, uma reformulação da programação, sobretudo, em relação ao tempo, para que esse recurso fosse utilizado de modo salutar.

Consideremos um argumento mais sofisticado. Há quem diga que o teatro, dado o seu caráter extremamente efêmero, não é compatível com as verdades sublimes e permanentes do Cristianismo. Estrito senso, nenhuma arte, ciência ou linguagem é totalmente compatível com a grandiosidade da verdade divina. No final das contas, todas elas fornecem apenas uma mediação. No entanto, é pertinente a observação de que o teatro é uma arte efêmera, talvez, a mais efêmera de todas. Isso, contudo, não significa que ela não tenha a capacidade, como todas as artes, de deixar impressões permanentes na mente do espectador, levando-o a momentos singulares de transcendência e enlevo

espiritual. Ademais, como o teatro tem o poder de aglutinar as demais artes, ele acaba ganhando maior expressividade. Em uma apresentação teatral podem estar presentes a poesia, a música, a pintura, a escultura a arquitetura, etc.

Por fim, o teatro bem orientado, poderia ser um instrumento bastante apropriado na expressão da fé, seja em contextos externos à igreja ou mesmo nas programações dos cultos regulares. Obviamente, no espaço do culto público, a apresentação deverá estar condicionada a uma readequação do tempo e da programação, a fim de que a exposição da Escritura não seja sacrificada. Claro que é preciso ressaltar que seu objetivo não é atrair pessoas para a igreja, mas atrair as pessoas que estão na igreja para Cristo; não é entreter, mas comunicar de um modo lúdico as verdades profundas do evangelho.

2.4 – O grafite

Não poderíamos concluir o nosso breve catálogo das artes proscritas sem uma palavra sobre uma das expressões mais contemporâneas de arte: o grafite, ou grafito. Esta manifestação consiste em desenhar em superfícies, geralmente externas, não concebidas inicialmente para este fim como muros, praças, viadutos e paredes externas de edifícios. Em geral, os desenhos são marcados pela irreverência, pela ironia e pela denúncia social. Erroneamente confundida com pichação, o grafite é amplamente reconhecido como uma das expressões das artes visuais, sendo utilizada para conferir beleza às paisagens urbanas.

Sem dúvida, em virtude de seu caráter irreverente e pela sua associação indevida com o crime de pichação, o grafito é visto com bastante reservas pelos cristãos em geral. Não é muito comum ver muros de igrejas, sobretudo, protestantes ornamentadas com essa arte, e é bem provável que um artista do grafito, ao se converter ao evangelho, seja logo aconselhado a se dedicar a uma arte mais compatível com a seriedade do Cristianismo. Não obstante, a tese que temos defendido até aqui, de que a arte nos leva a uma autêntica experiência de transcendência, aplica-se também a essa modalidade artística.

Como, entretanto, poderíamos conciliar o caráter mais irreverente e irônico do grafite com a solenidade e seriedade das verdades divinas? Antes de tudo, precisamos estabelecer uma distinção entre irreverência e informalidade ou leveza. Por irreverência designamos a quebra da solenidade na relação com Deus e na expressão de suas verdades. No contexto religioso, o grafite, embora marcado por um tom informal, pela leveza estética e pelo improvisado, não viola a solenidade da relação com Deus e leva as suas

verdades a sério. A verdade não precisa ser comunicada sempre de modo austero e inflexível. A verdade não tem sempre um olhar severo, ela, também costuma sorrir. O próprio Jesus, em suas mensagens recorria à leveza das parábolas e ao gracejo das ironias.

NOTA FINAL

Como afirmamos acima, a relação com Deus não depende da mediação da arte. Por outro lado, não há dúvida que os objetos artísticos conferem vivacidade, dinamismo e beleza a essa relação. Deus não precisa que os anjos o louvem com música. A própria existência do anjo que lhe reverencia e obedece é um ato perene de louvor, mas o Altíssimo, em sua providência, quis embelezar esse louvor com a música. A adoração é um tributo à pessoa e obra de Deus, o que pode ser realizado sem a mediação artística, mas a arte enriquece essa adoração. Deus permitiu que a arte fosse um tributo à sua glória. Permitiu que a música expressasse a harmonia do seu ser, que poemas versificassem seus feitos, que pinturas dessem vida e cor as suas verdades, que a escultura desse forma e proporção às suas ideias, para que pudéssemos olhar para o mundo, na célebre expressão de Calvino, como o grande teatro de Deus.

O presente ensaio, ao se debruçar sobre o conceito de Estética Teológica da Transcendência, trouxe à tona a discussão acerca do valor de transcendência de certas manifestações artísticas, em geral, pouco valorizadas pela tradição protestante, sobretudo, em suas vertentes mais conservadoras. Obviamente, o ensaio se constitui em uma provocação inicial. De fato, muito ainda precisa ser dito acerca desse assunto. Questões que passam tanto pelo aprofundamento das reflexões aqui apresentadas como a inserção, no catálogo das artes proscritas, de outras manifestações a exemplo da moda, da comédia e do cinema.

REFERÊNCIAS:

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

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

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

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

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

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

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

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

TACIANO. **Discurso contra os gregos**. In: Padres apologistas. São Paulo: Paulus, 2018.

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

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

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

**VESTÍGIOS DE DEUS:
O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO
RACIONAL DA EXISTÊNCIA DE DEUS**

José C. Lopes Marques

Fares Camurça Furtado*

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

Teses de doutorado em geral são escritas com rigor científico, numa linguagem técnica direcionada a um público estritamente seletivo. Boa parte dos grandes eruditos são mais conhecidos por suas obras mais populares do que propriamente por suas obras mais acadêmicas. Autores do quilate de D. A. Carson, John Piper, Russell Shedd, Augustus Nicodemus, Jonas Madureira, Kevin Vanhoozer são mais conhecidos por suas palestras e por obras mais populares. Poucos conhecem suas teses de doutorado.

É lógico que a obra de um escritor não se restringe às reflexões de sua tese de doutoramento, mas certamente um trabalho tão importante como este deveria ser adaptado para um público não especializado, com a finalidade de divulgar boa erudição entre os não-especialistas, sem perder o rigor acadêmico e desprendido de tecnicismos enfadonhos. O Dr. José da Cruz Lopes Marques conseguiu isto nesta obra *Vestígios de*

* Médico generalista formado pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), membro da Igreja batista de Novo Juazeiro (Juazeiro do Norte-CE); teólogo com formação no curso livre em Teologia, com ênfase em Exegese, pelo Seminário Batista do Cariri, pós-graduando em Apologética Cristã pela Faculdade batista do Cariri e estudante de Filosofia, atualmente, aluno do Curso Online de Filosofia (COF), ministrado pelo professor Olavo de Carvalho. O autor é responsável pelo blog: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com>
E-mail: farescfurtado@gmail.com

Deus.

José Marques possui formação em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri e em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. É mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, possuindo vários trabalhos publicados em revistas especializadas em Teologia e Filosofia. Ele já demonstrou seu talento literário nos livros *Diário de sonhos do Doutor Satírico* e *Cultivando a reciprocidade* (este em coautoria com José Roberto Costa). Atualmente é professor efetivo do Instituto Federal do Ceará e colabora com a Faculdade Batista do Cariri, além de Pastor da Igreja Batista Betolândia, em Juazeiro do Norte, Ce. É um estudioso da obra do dinamarquês Kierkegaard e, neste trabalho em especial, faz análises correlacionando Kierkegaard e Pascal, uma avaliação inédita em solo brasileiro.

Um argumento perpassa toda a obra: a fé não precisa da razão para ser justificada. Como o subtítulo da obra bem expressa, para Marques, colocar a razão como fundamento da crença em Deus é algo problemático. O autor desenvolve esta premissa ao longo de 10 capítulos. Inicialmente, somos apresentados ao dilema da justificação racional para a existência de Deus. Um panorama histórico-filosófico desta tensão é elencado com maestria, situando o leitor no debate. Nas palavras do autor:

Tomando como referência a doutrina bíblica da Queda do homem e a consequente quebra da harmonia entre fé e razão, verificaremos as fragilidades encontradas pelas categorias lógico-rationais para explicar as verdades reveladas (p. 21).

Em suas considerações iniciais, o Dr. José Marques aponta como estabelecerá o diálogo entre Pascal e Kierkegaard. Para eles, havia a primazia da fé sobre a razão, sendo que ambos teceram críticas, cada um em sua época, ao racionalismo filosófico (Pascal se opôs a Descartes e Kierkegaard a Hegel). É necessário entender que Kierkegaard foi um grande leitor de Pascal, mas nem por isso são homogêneos no seu modo de pensar. Marques adverte que neste livro não realiza uma sistematização do pensamento do francês e do dinamarquês.

No capítulo 1, o debate sobre a justificação racional da existência de Deus é apresentado mais detalhadamente, como uma panorâmica histórica. A ideia remonta a Aristóteles. No Cristianismo ela ganha força com Justino a partir de seu conceito de *Logos*

spermátikos, por meio do qual a razão divina já estava no homem antes de Cristo. Para o apologista cristão, existem verdades em sistemas à parte do Cristianismo. Todo ser humano possui Logos infinito. Sendo que antes de Cristo a presença do Logos no homem ocorria apenas de forma parcial. Assim, os que viveram de acordo com a semente do Logos, mesmo antes de Cristo, são considerados cristãos (inclusive os filósofos). No entanto, só os cristãos possuem o Logos por inteiro. Tertuliano, por sua vez, apresentou uma elaborada separação entre Fé e Razão. Clemente e Orígenes, por outro lado, apresentaram uma síntese entre doutrinas cristãs e filosofia platônica. Para Clemente, a Filosofia é como um testamento para os gentios.

Agostinho aponta uma demonstração de Deus pela via racional. Principalmente no livro *Livre-Arbítrio*. Marques ainda apresenta o argumento ontológico, conforme expresso por Anselmo. Nas palavras de José Marques: “Anselmo inicia e termina com a fé, mas consegue encontrar no ínterim entre esses dois extremos um lugar correto para o exercício da razão.” (p. 45). Ainda encontramos neste capítulo uma apresentação das cinco vias de Tomás de Aquino. Sobre a tensão entre filósofos e cristãos em Aquino, Marques assevera: “Quando se detecta uma aparente contradição entre as afirmações dos filósofos e a fé cristã, segundo São Tomás, isto não deve ser atribuído à filosofia, mas a um mau uso da mesma devido a alguma falha da razão.” (p. 51).

No capítulo 2, Marques nos apresenta os pensadores contra os quais Pascal e Kierkegaard utilizaram suas penas: Descartes e Hegel, respectivamente. Ambos representam o auge do racionalismo dentre os filósofos. Para muitas pessoas, Pascal não passava de um fideísta; para outros, tratava-se de um cartesiano disfarçado. Tais visões são equivocadas, posto que Pascal apontou “os limites do conhecimento racional” (p. 55). Pascal replicou a certeza absoluta da existência de Deus e sua base estava na limitação e finitude do homem, bem como na doutrina do pecado original. O Dr. José Marques apresenta-nos uma citação de Pascal que retrata com muita precisão esta réplica a Descartes:

Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, nas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus (p. 60).

No caso de Kierkegaard, há momentos em que sua crítica é oferecida diretamente a Hegel e em outras aos discípulos dinamarqueses desaviados deste. Kierkegaard criticou Hegel pelo fato deste ter transformado a consciência individual em uma fonte de mal. Alguns críticos dizem que isto é um espantalho (de que Hegel destruiu o indivíduo a fim de deificar o Estado. Independente disto, Hegel tentou suprimir a consciência individual). Para Kierkegaard, o que suplanta o Universal Absoluto é a relação da consciência do indivíduo com Deus. Para Hegel, o exterior é superior ao interior na mesma proporção que o homem é superior à criança. Já Kierkegaard diz que a exterioridade da ética deve estar sujeita à interioridade da fé.

Kierkegaard também criticava o conceito de mediação racional elucidado por Hegel, onde a própria fé necessitaria de uma mediação racional para ser justificada. Isto desencadeou o provocante título da obra ora resenhada. Tanto Pascal quanto Kierkegaard se levantaram contra o racionalismo reducionista que visava explicar até mesmo os mistérios da fé. E só o fizeram porque ambos reconheciam os limites epistemológicos da razão humana.

Prosseguindo, no capítulo 3, o autor nos apresenta o que considera ser o cerne do problema: a tensão entre teologia e filosofia. A problemática da Teologia Natural, conforme expressa por Karl Barth, reside no fato de que ela transforma em Revelação aquilo que é Não-Revelação, seguindo os passos de Pascal e Kierkegaard, os quais rejeitaram veementemente a eficácia das provas para a existência de Deus, defendendo assim a tensão entre a teologia e a filosofia e a legitimidade dos mistérios da fé. Pascal entendeu o status científico da Teologia. Para o filósofo jansenista, os principais males da humanidade são o orgulho e a concupiscência (p. 87). Ironiza a autossuficiência da Filosofia: “buscais em vós mesmos os remédios para vossas misérias”, procurando desta maneira estabelecer um “status elevado para a teologia em seu sistema” (p. 88). Assim, é a Teologia que deve julgar a Filosofia e não o contrário. A Teologia, por assim dizer, determina o que da Filosofia possui utilidade. De maneira gradual, percebe-se em Pascal e Kierkegaard, ao longo das páginas de *Vestígios de Deus*, como é possível ser brilhante da perspectiva epistemológica e teológica sem se render aos ditames da ingerência da Ciência e da Filosofia sobre a Teologia.

No capítulo 4, o foco é voltado para o problema filosófico do conhecimento de Deus. Um dos aspectos do debate reside na tensão entre transcendência e imanência.

Mesmo não negando a imanência, é certo que o foco de Kierkegaard e Pascal se encontra na transcendência. O ponto é a infinita distância qualitativa entre Deus e a criatura. Como afirma o Dr. Marques: “Deus é essencialmente aquilo que escapa à mediação autônoma da razão” (p. 104).

O termo técnico *Deus Absconditus* foi muito utilizado por Pascal em referência direta a Isaías 45:15 (o Deus escondido). Neste sentido, assevera Marques:

“Deus se esconde para que o homem possa perceber a sua miséria e, eventualmente, se revela para que esse mesmo homem perceba que há uma esperança de cura para a sua condição corrompida.” (p. 106).

Para Pascal, o homem se conhece mais à medida que conhece mais a Deus (muito parecido com uma das sentenças iniciais do livro I das Institutas). Porém, esta correlação foi abalada de maneira profunda pela queda. É a partir da perspectiva da Queda que Pascal desenvolve o seu conceito de *Deus Absconditus*. Em concordância com Agostinho, Pascal afirmou que as implicações da queda não são apenas relacionais, mas também epistemológicas. O conhecimento de Deus no período pós-queda foi “apagado” ou “perturbado”. O diferencial de Pascal é que em seu sistema não há possibilidade de conhecer a Deus à parte de Jesus Cristo, tomando como base João 17:25. Kierkegaard também tratou da impossibilidade de pensar *o Absolutamente Diferente* e para isto há fortes indícios de que Kierkegaard se utilizou dos escritos de Pascal sobre *O Deus Absconditus*.

Marques não trata como homogêneos os conceitos de *Deus Absconditus* e *Absolutamente Diferente*. Mas ele percebe pontos de contato entre os dois. Enquanto Pascal apresentou a impossibilidade de conhecimento sem Cristo, Kierkegaard afirmou que o Deus-Homem é a verdade e a ocasião para manifestá-la. A ocasião proporciona o encontro entre o mestre (verdade) e o discípulo (não-verdade), diferentemente da busca própria feita pelos discípulos de Sócrates. Os destaques nesta relação são para arrependimento/ conversão e amor. Arrependimento é a tomada de conhecimento do homem (não-verdade) sobre sua condição. O amor move o mestre-Deus (verdade) em direção ao discípulo (não-verdade). Sem amor não há conhecimento.

De forma mais incisiva, Marques abordará a renúncia das provas racionais da existência de Deus, no capítulo 5. Abordagens apologéticas que se utilizam dos argumentos racionais para provar a existência de Deus ainda são prevalentes, mesmo após o devastador ataque de Immanuel Kant. Dentre as obras atuais, destacamos *A Existência de Deus*, de Richard Swinburne. Porém, Pascal e Kierkegaard, cada um em sua época, fizeram objeções à teologia natural.

Pascal, mesmo utilizando em alguns momentos de argumentos racionais, ele reconhece as limitações da razão, em se tratando de provar a existência de Deus. Ele especifica que o homem é incapaz de perceber a essência divina e arremata que a razão não prova a existência de Deus, pelo contrário, leva a um falso deus, meramente um criador de verdades geométricas (p. 141). Pascal se negou a utilizar Salmo 19:1 e Romanos 1:20 como fundamentação de uma teologia natural nos moldes da tradição tomista. Nas palavras do Dr. Marques:

De modo geral, Pascal denuncia a insuficiência das provas racionais em produzir uma fé autêntica no coração do homem. Se há alguma utilidade de tal artifício no estabelecimento da validade da doutrina cristã, é preciso, não obstante, reconhecer a sua completa inutilidade para levar alguém à fé. Há, na verdade, uma antítese insuperável entre a fé e a prova. Embora Pascal reconheça a possibilidade de a prova ser colocada como instrumento para fé, a fé mesma não pode ser provada e uma prova não pode adquirir estatuto de fé. (p. 146)

Kierkegaard também propõe o inconveniente de querer provar a existência de Deus. Em sua obra *Migalhas Filosóficas*, ele denuncia o inconveniente de querer provar que já é pressuposto. Para o filósofo dinamarquês, a existência de Deus não se prova, apenas se comprova por meio de um encontro pessoal. Deus é o Absolutamente Diferente. Ele denunciou a sandice hegeliana de pretender “escalar os céus pela força dos silogismos” (p. 152). No entanto, é necessário deixar ressaltado que Pascal não negou as provas históricas do Cristianismo, já Kierkegaard, nem isto.

No capítulo 6, para melhor exemplificar a relação de Pascal e Kierkegaard com as provas racionais da existência de Deus, José Marques explora dois conceitos-chave nos escritos de Pascal e Kierkegaard, a saber o escândalo e o pavor.

Segundo Marques, o escândalo, tanto na Bíblia quanto em Pascal, aponta para o ocultamento de Cristo. Tal escândalo provém da recusa da fé na relação com Deus. O autor de *Vestígios de Deus* explica:

O caráter ambivalente de Cristo é também explorado [por Pascal] onde, para aquele que o busca em temor e tremor, o Mestre é instrumento de santificação e pedra de Escândalo para aqueles que o rejeitam. (p. 175).

Pascal deixa claro que a tentativa de desvendar o mistério é uma armadilha que faz os teólogos e filósofos tropeçarem. (p. 176). Fazendo comentários aos conceitos de *Escândalo* e *Pavor* em Pascal, Marques clarifica nosso entendimento em forma de advertência àqueles que pretendem solucionar todos os paradoxos da Teologia:

O Escândalo é, portanto, uma categoria antropológica essencial que se instaura cada vez que o intelecto vagueia pelas zonas incógnitas e fronteiriças do Paradoxo. Na relação com o Paradoxo, o Escândalo emerge como tensão e, quando a razão tenta superar a zona limítrofe do Paradoxo, o Escândalo se coloca como obstáculo, como tropeço. (...) Como se vê, para Pascal, o Pavor é o estado de inquietação da alma ao perceber-se incapaz de penetrar racionalmente o mistério da existência. Obviamente, o autor dos *Pensamentos* não é um cético que reduz a existência a uma condição absurda e sem sentido. (pp. 178,179)

Em Kierkegaard encontra-se o conceito de *Paradoxo Absoluto* e a possibilidade de Escândalo. O dinamarquês percebeu uma conexão entre o escândalo e o salto de fé. Nas *Migalhas Filosóficas*, o *Escândalo* está ligado ao sofrimento. Este padecimento representa o sofrimento da razão ao perceber o caráter inatingível e indecifrável do Paradoxo da fé (p. 183). Sob o pseudônimo Anti-Climacus, Kierkegaard traz a representação do que para ele é o Cristianismo em sua mais alta acepção.

No capítulo 7, o Dr. José Marques faz uma correlação dos dois conceitos mais difundidos e popularizados de Pascal e Kierkegaard. Deste o *Salto* e daquele a *Aposta*. Sobre a *Aposta* de Pascal, deve-se entender que ela não expressa racionalismo, conforme é propagado em alguns manuais. A *Aposta* não é teologia natural, tampouco é uma prova apologética da existência de Deus; pelo contrário, aponta para os limites do pensamento. Pascal crê, isto sim, que há uma distância qualitativa entre o infinito (Deus) e o finito (homem). A fé é necessária para conhecermos a existência de Deus.

O incidente da *aposta* é realizado com um suposto cético. Não é uma aposta voluntária posto que a aposta já está aí. Não está no jogo, apostar ou não apostar, mas em saber qual é o objeto dela: a existência ou a inexistência. Se o crente estiver certo em sua aposta, terá um ganho infinito, uma vida infinitamente feliz com Deus. Se estiver errado, terá apenas uma perda finita. Se o cético estiver certo, terá um ganho finito. Se estiver errado, terá uma perda infinita. Depreende-se que o posicionamento do cético é fundamentado em questão de escolha e não de lógica. Já o *Salto de Fé* kierkegaardiano envolve silêncio e paradoxo. A ideia é que existe um fosso entre o estado presente e os dados históricos, de maneira que por mais que tente, o homem não consegue saltá-lo (esta ideia teve influência de Lessing). O salto de Kierkegaard não era baseado na retórica. Também não se restringe ao *Pós-Escrito*, mas já está presente em *Temor e Tremor*. É um salto incapaz de ser realizado exclusivamente pela iniciativa humana (p. 205). Aqui a Fé envolve a suspensão teleológica do Ético (Deus disse para não matar, mas aqui pede para Abraão matar seu próprio filho). Marques expõe o paradoxo:

Como entender que um ignominioso assassinato seja convertido em um louvável sacrifício é algo que ultrapassa a racionalidade humana. Pela fé é possível notar uma distinção entre assassinato e sacrifício, mas, em termos racionais, não há como encontrar uma explicação plausível para esse fato. (pp. 207-208)

É necessário deixar claro que nem Pascal é um racionalista disfarçado nem Kierkegaard é um irracionalista empedernido. Tanto a *Aposta* quanto o *Salto* são claros diagnósticos dos limites da razão. Ambos ressaltam como o finito se aniquila diante do infinito. Mas existem divergências entre os dois conceitos: o *Salto* kierkegaardiano advoga a tese do absurdo, já a *Aposta* pascaliana comporta um elemento considerável de razoabilidade. Além do mais, apesar de o coração ter “razões que a razão desconhece”, é preciso considerar que se há um lugar onde a razão termina há um lugar onde ela começa. Marques aponta o elemento racional (não confunda com racionalista), mesmo que seja simplesmente para entender o absurdo da fé.

No capítulo 8, José Marques prossegue sua argumentação demonstrando as estruturas profundas do ser humano que o levam a resistir à fé, exemplificando por meio dos conceitos de *Divertimento* em Pascal e do *Estético* como fuga da seriedade existencial. Para Pascal, a fuga pelo *divertimento* é uma modalidade inautêntica da

existência, pois se trata de um estilo separado da fé e da relação com Deus, num verdadeiro desvio existencial, do tipo gasto em entretenimento com mulheres e jogos ou até mesmo o deleite com a resolução de questões de álgebra. O *Divertimento* é “uma espécie de alívio enganoso para a miséria do homem” (p. 232). Para ilustrar a grandeza do pensamento pascaliano, o Dr. José Marques o cita na íntegra:

A única coisa que nos consola de nossas misérias é a Diversão. E, no entanto, é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte (...) não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso. (pp. 233,234).

O leitor de *Vestígios de Deus* se espanta com a clareza da argumentação de José Marques e a lucidez com que expressa as ideias de Pascal em sentenças como a seguinte:

Ao mesmo tempo, o Divertimento é fuga e desvia o homem de si mesmo, afasta-o da percepção de sua real condição. Paradoxalmente, é um buscar não querendo realmente encontrar-se, em uma analogia, é contemplar o espelho da alma, mas ser tomado pela vertigem quando a face da miséria é refletida. (p. 236)

Kierkegaard expressou o conceito de fuga pelo *Estético*, por meio das seguintes características: sensualidade, dúvida e desespero. Tomando o poeta como um exemplo do homem estético, afirma que este está preso ao mundo da estética. O poeta tenta vivenciar a felicidade, mas se encontra preso à sensualidade do instante. O esteta vive para o instante. Ele “foge de si mesmo na entrega irrestrita ao prazer” (p. 247).

De maneira eloquente e didática, Marques após expressar os empecilhos à fé, nos aponta, no capítulo 9, a adesão à fé, apresentando as passagens que tratam da *conversão* nos escritos de Pascal e Kierkegaard. Em Pascal, o escrito *Memorial* apresenta um tom nitidamente confessional. A conversão é relacional e não filosófica. E ela é manifesta por meio de três características: a certeza, a alegria e a obediência irrestrita. Kierkegaard apresenta a conversão em *Temor e Tremor*. Para ele “como um êxtase místico, a fé é o movimento da solidão” (p. 261). Abraão é o *Cavaleiro da fé*, o qual baseia seu sacrifício no dever absoluto para com Deus. Diante do paradoxo da fé, a atitude só pode ser o

silêncio. Mas antes de chegar à fé o indivíduo deve ser um cavaleiro da resignação, negando-se a si mesmo.

No capítulo 10, por fim, José Marques após mostrar as deturpações da fé, os perigos do racionalismo e a experiência e conversão, agora passa a mostrar-nos o caminho da vivência na fé, que é trilhado pela dialética entre a alegria e o sofrimento. Para Pascal há uma tensão entre sofrimento e alegria. Os cristãos participam dos sofrimentos de Cristo, mas o consolo do cristão não é necessariamente a anulação do sofrimento, uma vez que de algum modo a agonia permanece, mas nunca é por si mesma a causa da felicidade. Como afirma Marques: “A teleologia do sofrimento é sustentada não apenas na misericórdia divina, mas no potencial da alma convertida sentir-se plenamente realizada em Deus, em virtude da doutrina da *Imago Dei*”. (p. 280).

Para Kierkegaard, o sofrimento é o estado natural do Cristianismo: “o cavaleiro aceita a dimensão do sofrimento como inerente à própria fé” (p. 284). Kierkegaard acreditava “que o seu dever era restituir a dimensão dolorosa da fé” (p. 286). Há uma diferença entre o homem estético e o religioso. Aquele foge diante do sofrimento; já este persevera em meio ao sofrimento. Porém, na escola do sofrimento a obediência é o preço exigido.

Marques conclui esta bela obra com duas palavras ao leitor. A primeira palavra diz respeito à relação entre Pascal e Kierkegaard. Em seus 10 capítulos, o livro *Os Vestígios de Deus* demonstra a possibilidade do diálogo entre os dois filósofos e o quão frutífero ele é (p. 300). Percebe-se que as visões antropológicas dos dois decorre de sua teologia. Observam-se muitos pontos de convergência entre os dois, com destaque para as categorias epistemológicas e a insuficiência da razão para explicar Deus. Em certo sentido, eles são até pedagógicos, conforme assevera o Dr. José Marques:

Certamente, Pascal e Kierkegaard poderiam servir ao nosso tempo como um corretivo bastante oportuno das formas adocicadas e superficiais de Cristianismo. Do Cristianismo que confunde seguir com subir na vida, que troca felicidade por futilidade, que busca a dança e foge da ordenança, e que lança a cruz do discipulado para longe de si. Neste contexto, Pascal e Kierkegaard certamente ensinariam o que significa, de fato, ser cristão. (p. 303).

Há uma insistência de Marques por deixar claro que os autores não são homogêneos em suas filosofias. Pascal apresentou as chamadas provas pascalianas como os milagres, as profecias e as Escrituras. Coisas estas que talvez Kierkegaard não endossasse. A *Aposta* não pode ser confundida com conversão, já o *Salto* sim. Ambos criam na dialética do sofrimento e da alegria, contudo a tensão é mais bem estabelecida por Kierkegaard. De todas as características, porém, o Dr. José Marques prova com fartas evidências textuais que ambos estabeleceram o primado da fé na relação entre o homem e Deus.

A segunda palavra de conclusão diz respeito ao relacionamento entre fé e razão. Da perspectiva epistemológica, a noção de queda está ligada a três categorias: *desordem, esquecimento e distorção*. E com isto, perde-se a perfeita harmonia das faculdades cognitivas. Há um esquecimento da verdade e um embotamento da própria ideia de Deus e um desvirtuamento da verdade. Estas ideias presentes em Pascal e Kierkegaard contribuem para evidenciar a tensão entre a fé e a razão defendida em *Os Vestígios de Deus*. Um outro detalhe desta obra é que ela tira o estigma de irracionalista das costas de Kierkegaard. Aliás, um irracionalista sequer identificaria o Paradoxo como tal. Fica claro que o suprarracionalismo de Pascal e Kierkegaard não pode ser confundido, de forma alguma, com irracionalismo. O racionalismo ainda presente nos resquícios iluministas de muitos apologetas findaram por desfigurar a pessoa de Kierkegaard. Como salientaram Barth e Tillich, a fé não é um momento ou estágio da razão ou uma espécie de razão incompleta.

Os leitores terão suas perspectivas sobre Pascal e Kierkegaard modificadas em algum sentido após a leitura de *Os Vestígios de Deus*, obra escrita com requinte teológico e filosófico, com um riquíssimo aporte bibliográfico. Do ponto de vista da diagramação, nota-se apenas que a margem lateral das páginas é muito curta, dificultando os leitores que gostam de fazer notas marginais. Nada, porém, que diminua o trabalho editorial e a grandeza do autor que contribuiu para nos mostrar em estilo invejável, num diálogo primoroso entre os gigantes Pascal e Kierkegaard, os efeitos noéticos do pecado e a insuficiência da razão para chegar até Deus. No debate de escolas apologéticas, esta obra, originalíssima, certamente deverá servir como fonte de consulta por muitos anos como sinônimo de honestidade intelectual, do valor de consultar fontes primárias e da necessidade de pensar teologia e filosofia de maneira ampla e sem espantalhos, pelo que a recomendo com entusiasmo não só a seminaristas, mas também a amantes da boa

Filosofia e boa Teologia. Em uma época espinhosa e cheia de discussões fúteis e tolas, certamente esta é uma daquelas obras sobre a qual vale a pena se debruçar e refletir!