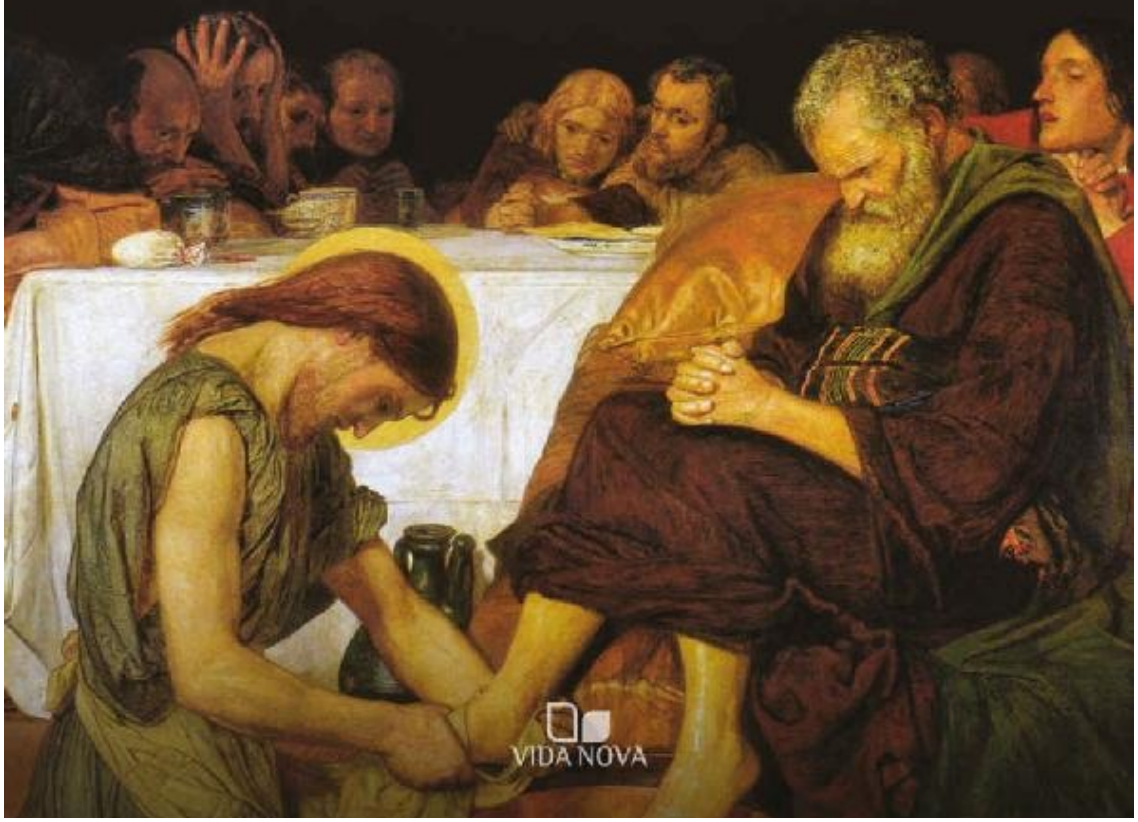
JONAS MADUREIRA

INTELIGÊNCIA HUMILHADA



VIDA NOVA



Essa obra brilhante do meu amigo Jonas Madureira, daquelas que “você não pode passar desta vida para a outra sem ler”, será leitura obrigatória não apenas para todos os interessados no estudo da doutrina cristã, mas sobretudo para aqueles que estão se preparando para estudar em cursos teológicos. A amplitude da erudição de Jonas, sempre a serviço da fé, é estonteante. Além disso, esse livro é introduzido por aquela que possivelmente foi a última apresentação escrita pelo eminente Russell Shedd, o que também o torna não somente essencial, mas tocante e comovente.

Franklin Ferreira, diretor geral e professor de Teologia Sistemática e História da Igreja no Seminário Martin Bucer, consultor acadêmico de Edições Vida Nova e presbítero na Igreja da Trindade, em São José dos Campos, SP

Hoje, para muitos cristãos, a reflexão sobre as grandes questões da vida é perda de tempo, quando temos tanta coisa para fazer, como evangelizar o mundo e ajudar os pobres. Contudo, esse tipo de pensamento revela um profundo desconhecimento do que é teologia, filosofia, apologética e outras ferramentas que Deus tem usado para manter e espalhar a verdadeira fé pelo mundo. De maneira clara, acadêmica e pastoral, Jonas Madureira nos conduz nesse livro a entender quais são realmente os pontos envolvidos na secular polêmica entre fé e razão, e nos convence de que a inteligência humilhada é o caminho bíblico para quem deseja manter em equilíbrio uma mente informada e uma fé robusta em Jesus Cristo.

Augustus Nicodemus, mestre e doutor em Novo Testamento, professor de Hermenêutica no Centro

Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia, GO

Com maestria, profundidade e tato, *Inteligência humilhada* caminha pelas pedras escorregadias de um riacho em que se encontram a teologia, a filosofia e a hermenêutica. Essa obra é mais do que recomendada, pois, quando o conhecimento flerta com a *hybris* e perde sua relação de encanto e submissão para com Deus e sua Palavra, o caos se estabelece. Afinal, para que conhecer? Que papel tem o arrazoado teológico em sua relação com a fé? O dr. Jonas Madureira nos apresenta uma excelente reflexão, quando, por exemplo, nos lembra de Agostinho, que docemente afirmou: “Feriste o meu coração com tua Palavra; desde então eu te amei”. Talvez aqui comece a verdadeira sabedoria. Boa leitura!

Caminhe devagar, sem escorregar! As pedras são lisas!

Luiz Sayão, linguista, hebraísta, tradutor da Bíblia e pastor da Igreja Batista Nações Unidas, em São Paulo, SP

Com sua mente brilhante, iluminada e humilhada, Jonas Madureira dialoga com filósofos e teólogos de todas as épocas, analisando e refutando os argumentos de cristãos e não cristãos, em busca da verdade. Como um mestre por excelência, apropria-se de diversas linguagens e vai aos textos originais para comprovar que a razão, por si só, não é apropriada para a compreensão da verdade

“suprarracional”. Com habilidade, descortina a ciência para provar seus limites e exaltar a inteligência humilhada como única forma de conhecer o transcendente.

Ele busca os eruditos não para combatê-los ou desafiá-los com uma fé simplória e argumentação falaciosa; pelo contrário, com compromisso com a Escritura Sagrada,

entrelaça os teólogos e filósofos, a fim de oferecer ao leitor uma reflexão profunda sobre a crise do homem em desejar saber e ser fora daquele que é tudo em todos. Esse livro não deve ser lido apenas por cristãos, mas por todo aquele que busca o conhecimento da verdade.

Durvalina Bezerra, diretora do Seminário Teológico Evangélico do Betel Brasileiro e autora do livro *A missão de interceder* (Ultimato)

“Desejo conhecer-te, Senhor, mas não do meu jeito!” Em uma obra sem paralelo na literatura teológica brasileira, Jonas Madureira atinge a medula da atividade teológica, expondo sua condição insuficiente e desgraçada. Mas, para além da trivial denúncia moralista da *hybris* intelectual, o que ele produz é uma rica teologia filosófica da própria atividade teológica e um inspirador apelo à sua existência *coram Deo*, compondo uma propedêutica teológica excepcional. Leitura obrigatória para os amantes da teologia!

Guilherme de Carvalho, diretor do L’Abri Brasil, coordenador do projeto Cristãos na Ciência e pastor da Igreja Esperança, em Belo Horizonte, MG

Certa vez Christopher Hall disse que os pais da igreja eram pastores que fizeram teologia de alto nível no “seio da igreja”. Ao ler o livro do dr. Jonas Madureira, senti-me como se estivesse lendo um daqueles pais, mas em pleno século 21: filosofia e teologia estão unidas em seu coração pastoral, ao tratar de epistemologia, apologética ou aconselhamento. O conceito de “inteligência humilhada” é o resgate de que precisávamos, especialmente numa era midiática cuja soberba teológica ou misticismo pietista disputam “curtidas” e popularidade nas redes sociais. Você não pode passar desta vida para a outra sem ler essa obra.

Gaspar de Souza, professor de Teologia Exegética e Apologética no Seminário Presbiteriano do Norte e pastor na Igreja Presbiteriana dos Guararapes, em Jaboatão, PE

Inteligência humilhada é um livro que explora e apresenta um dos maiores dilemas cristãos: a necessidade de caminhar em uma trilha firmada entre a mente

esclarecida e o coração quebrantado. A aproximação de Deus ilumina a mente, revelando maravilhosas verdades que edificam e, como em um só movimento, também expõem a natureza humana e carnal de nossa vida. A leitura desse livro vai despertá-lo a buscar a Deus em sua Palavra não apenas para o ministério público e a edificação da igreja, mas sobretudo para a humilhante e abençoada transformação da própria vida.

Ronaldo Lidório, pastor e missionário ligado à Agência Presbite-riana de Missões Transculturais (APMT). Atuou por nove anos no noroeste africano, entre o povo konkomba-bimonkpeln, como plantador de igrejas e tradutor do Novo Testamento

É com alegria que vejo Jonas Madureira combater um cruel dualismo muito presente entre nós: ora priorizamos a razão que submete a fé a uma lógica, ora ressaltamos a experiência subjetiva que submerge toda a razão. Nos ombros dos gigantes Agostinho, Anselmo, Calvino, Pascal e Dooyeweerd, Jonas constrói o conceito de *inteligência humilhada* com sensibilidade e labor teológico, lançando fundamentos preciosos para o polimento da cosmovisão cristã. Um livro para ler e reler!

Norma Braga, doutora em Literatura Francesa pela UFRJ e autora do livro *A mente de Cristo* (Vida Nova)

Com destreza e paixão acadêmico-filosófica e bíblico-teológica, Jonas Madureira nos conduz pelo vale sombrio das discussões do qual muitos cristãos tentam fugir: o das tensões entre fé e intelecto, especialmente diante de grandes dilemas, como o problema do mal ou mesmo a razão de ser do homem. O autor parte da perspectiva de que a verdadeira teologia fala de Deus, conforme sua revelação, e volta-se para Deus, sem, contudo, anular ou desprestigiar a inteligência que o próprio Deus deu ao homem pela *imago Dei*. Essa preciosa obra nos convida à busca de uma fé que pensa, bem como de uma razão que, apesar de suas limitações e miséria, deve e pode, dependente da graça divina, dobrar seus joelhos diante do Deus que a tudo e a todos conhece, que nos criou para si mesmo e do qual devemos ter fome e necessidade sem fim.

Hélder Cardin, reitor do Seminário Bíblico Palavra da Vida e pastor da Igreja Evangélica em Maracanã, Atibaia, SP

“É possível ser piedoso e, ao mesmo tempo, inteligente!” Essa frase sintetiza com justiça o próprio autor desse livro, Jonas Madureira, que colocou no papel um conceito que percorre toda a tradição cristã e é fundante para a compreensão do que significa o verdadeiro cristianismo: a inteligência humilhada. Ao desenvolver a noção de que a “fé não deve ter medo de pensar e que a razão deve dobrar seus joelhos em sujeição a Deus”, Jonas oferece um modelo e paradigma pelos quais

todo cristão deve se guiar: conhecimento e fé andam juntos e são resultado da obra da graça no coração do homem, o qual responde com gratidão e amor ao Deus que se revela. O efeito disso será uma vida de piedade e serviço humilde.

Emulando o poeta gaúcho Mário Quintana, recomendo que o prezado leitor adquira três exemplares: um para ler, outro

para guardar na estante e outro para dar de presente.

Tiago J. Santos Filho, presbítero da Igreja Batista da Graça, em São José dos Campos, SP, diretor pastoral e professor no Seminário Martin Bucer e editor-chefe da Editora Fiel Em uma vigília de oração, ouvi a frase que me marcou para sempre: “Vamos nos ajoelhar para orar. De joelhos, ninguém tropeça!”. Veio à memória a recomendação bíblica: “Confie no Senhor, não se apoie em seu próprio entendimento, não seja sábio aos seus próprios olhos”. O livro *Inteligência humilhada*, escrito por meu querido amigo dr. Jonas Madureira, é um oportuno convite a essa dimensão mais profunda da reflexão cristã: o ato de adoração ao Único que é digno de recebê-la.

Ziel Machado, pastor da Igreja Metodista Livre Nikkei, em São Paulo, SP, e vice-reitor do Seminário Teológico Servo de Cristo





Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Madureira, Jonas

Inteligência humilhada / Jonas Madureira. - São Paulo: Vida Nova, 2017.

ePub

Bibliografia

ISBN 978-85-275-0774-5 (recurso eletrônico)

1. Teologia 2. Cristianismo I. Título

17-0133

CDD 230

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia: Cristianismo

JONAS MADUREIRA

INTELIGÊNCIA HUMILHADA

Prefácio
Russell Shedd



©2017, de Edições Vida Nova

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA

Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970

www.vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.a edição: 2017

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram extraídas da Almeida Século 21. As citações bíblicas com indicação da versão *in loco* foram extraídas da Almeida

Revista e Atualizada (ARA), da Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH) e da Nova Versão Internacional (NVI). Citações bíblicas com a sigla TA se referem a traduções feitas pelo autor a partir dos originais grego e hebraico.

DIREÇÃO EXECUTIVA

Fabiano Silveira Medeiros

GERÊNCIA EDITORIAL

Fabiano Silveira Medeiros

EDIÇÃO DE TEXTO

Cris Ignacio

Fernando Mauro S. Pires

Mariú Lopes

REVISÃO DE PROVAS

Josemar de Souza Pinto

PREPARAÇÃO DE TEXTO

Caio Medeiros

GERÊNCIA DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO

Sandra Reis Oliveira

DIAGRAMAÇÃO PARA E-BOOK

Felipe Marques

CAPA

Souto Crescimento de Marca

Ao

DR. RUSSELL P. SHEDD,

uma prova de que a inteligência humilhada

não é apenas um conceito.

IN MEMORIAM.

Diz a Escritura:

“Deus se opõe aos orgulhosos,

mas concede graça aos humildes”.

Portanto, submetam-se a Deus.

TIAGO 4.6,7

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

PREFÁCIO

INTRODUÇÃO. COMO SABEMOS QUE DEUS EXISTE?

CAPÍTULO 1 **A TEOLOGIA DIANTE DE DEUS**

Fideísmo ou racionalismo?

Teologia na segunda pessoa

Conhecer-te, ó conhecedor de mim!

A humildade arrogante

A condição da humilhação

Autoabsorção narcisista

O tolo e as sombras da caverna

CAPÍTULO 2 **O CONHECIMENTO NA DESGRAÇA**

Epistemologia monergista

O miserável homem-flecha

A teologia natural e o crime do chocolate

O casaco de Pascal

O cúmulo da miséria

Livres-pensadores ou gnósticos enrustidos?

CAPÍTULO 3 **O DEUS HUMILHADO**

A bondade e o poder de Deus

Deus no banco dos réus

A ofensa da onipotência

A *kénōsis* de Cristo

A *phrónēsis* de Cristo

O Deus da Bíblia é cruel?

Teodiceias e orações sujas

CAPÍTULO 4 **A TEOLOGIA DO AUTOCONHECIMENTO**

A natureza do autoconhecimento

Autoconhecimento e referência

A gramática da antropologia bíblica

O homem desejante

O homem deliberante

O homem contingente

O homem vivente

CAPÍTULO 5 **A TRAIÇÃO DOS TEÓLOGOS**

As tentações do teólogo

A ferida do teólogo

O compromisso do teólogo

A cosmovisão do teólogo

Estudo de caso: Carl F. H. Henry

A missão do teólogo

CONCLUSÃO

AGRADECIMENTOS

Este livro não poderia ter sido concluído sem a contribuição de algumas pessoas.

Reconheço minha enorme dívida para com os amigos Franklin Ferreira e Gaspar de Souza, que leram o manuscrito

e ofereceram sugestões preciosas. Preciso dizer que eles me pouparam de muitos equívocos. Todavia, a eventual permanência de erros e imprecisões é de minha inteira responsabilidade. Sempre agradeço a minha esposa, Juliana, e a meus filhos, Heloísa, Henrique e Thiago. A produção deste livro só foi possível por causa do apoio incansável deles. Minha maior dívida, porém, é para com Deus, que me permitiu enxergar, sobre os ombros de gigantes, o conceito de inteligência humilhada.

PREFÁCIO

Li este livro com grande prazer e interesse do início ao fim. Passo a passo, descobri que inteligência humilhada não quer dizer, de modo algum, a aniquilação do intelecto, mas, sim, a afinação deste com as Escrituras, nossa fonte infalível de conhecimento sobre o Deus criador dos céus e da terra. O dr.

Jonas Madureira obedeceu à instrução fundamental de Helmut Thiliecke de que o teólogo precisa “vigiar-se constantemente contra o perigo de pensar em terceira, e não em segunda pessoa”. Isso ganha ainda mais força com as palavras de Ernest Hello: “O homem humilde se ajoelha perante toda verdade”. Para falar de forma convincente sobre Deus, é necessário fazer teologia diante de Deus, à luz das Escrituras.

Valendo-se da reflexão de grandes pensadores do passado, como Agostinho, Anselmo, Lutero e Calvino, e também de pensadores mais recentes, como Francis Schaeffer, Herman Dooyeweerd e muitos outros, o autor procura levar o leitor a reconhecer que Deus ultrapassa nossa capacidade de exaurir o mistério da sua infinita grandeza. A natureza criada por Deus torna o homem indesculpável e mostra apenas “vestígios”, como “pegadas”, que revelam que

alguém passou por ali, e nada mais. Nas Escrituras, Deus manifesta-se claramente por meio do Filho, Jesus Cristo, o Deus encarnado.

Em seguida, o autor mostra-nos quão importante é entender o conceito teológico de desgraça, o qual revela a necessidade da intervenção divina para que haja conhecimento. A explicação que ele faz da "epistemologia monergista" no que diz respeito à profundidade da nossa desgraça indica que, sem a intervenção de Deus e de sua revelação, é impossível escapar da ilusão do autoengano. *Soli Deo gloria* tem de ser nosso objetivo, ainda mais ao descobrirmos os fatos e a realidade da condição humana. Por esse motivo, o conceito de inteligência humilhada melhor se enquadra na perspectiva monergista, uma vez que não temos a capacidade de pensar corretamente sobre Deus sem o seu auxílio.

O dr. Madureira também foi bastante feliz ao trazer à discussão o reaparecimento do gnosticismo em nossos dias. Após apresentar uma explicação esclarecedora sobre o assunto, o autor comprova a insuficiência dessa heresia no que diz respeito à compreensão da realidade humana.

A reflexão fascinante sobre o Deus todo-poderoso e absolutamente bondoso e sobre a dificuldade de entender o mal que enfrentamos no mundo leva nosso autor a uma conclusão convincente de que não se trata de uma contradição, mas de um mistério humilhante. Certamente, usar a lógica não é pecado, porém

precisamos mais do que lógica para entender algo suprarracional como a doutrina da Trindade. A razão humana não consegue entender algumas verdades afirmadas nas Escrituras. Nesse caso, é melhor não entender e apenas crer, como no caso de Jó, que também

não pôde explicar a razão de seu sofrimento e, mesmo assim, não aceitou o mau conselho de sua esposa.

Além disso, a obra apresenta uma reflexão bíblica bastante refinada acerca da teologia do autoconhecimento. No último capítulo, o autor conclui com a constatação da crise pela qual passa a teologia evangélica, crise essa decorrente da traição à cosmovisão cristã. O livro não poderia terminar de outra maneira.

Depois de defender que a teologia deve ser feita em segunda pessoa, o dr.

Madureira conclui com uma oração, que, em suas palavras, “é a obra mais importante de um teólogo”.

Trata-se, enfim, de uma grande contribuição ao acervo da teologia brasileira.

A qualidade da argumentação, a solução de problemas desafiantes para a mente humana e a habilidade de escrever de modo claro e atraente levam-me a recomendar este livro, que, com certeza, será enriquecedor para todos os que se empenharem em lê-lo. A abrangência no modo de seu autor tratar os grandes problemas da fé cristã sugere o incalculável benefício que a obra proporcionará não somente a seminaristas, mas também a universitários que têm de passar pela triste situação de sentar-se em salas de aula de inimigos da fé, cuja satisfação consiste apenas em ridicularizar o cristianismo bíblico. Não são apenas pensadores que tirarão proveito destas páginas, mas também cristãos que nunca se preocuparam com as grandes questões que o autor aborda com tanta habilidade. Tenho certeza de que as vantagens desta leitura logo se tornarão visíveis.

A Deus toda a glória!

RUSSELL SHEDD, PhD

INTRODUÇÃO

COMO SABEMOS QUE DEUS EXISTE?

Ser um teólogo no mundo acadêmico implica correr o risco de tornar-se uma mente sem corpo. O

teólogo que não é pastor se assemelha a uma alma que, depois da morte, foi separada do corpo, isto é, da igreja. Lamentamos esse “estado intermediário” anormal, mas, crentes na ressurreição, aguardamos com expectativa o tempo em que alma e corpo serão reunidos. Mentes teológicas pertencem a corpos eclesiásticos. 1

— KEVIN J. VANHOOZER E OWEN STRACHAN

Em *Os problemas da filosofia*, Bertrand Russell começa sua reflexão com a seguinte pergunta: “Haverá algum conhecimento no mundo que seja tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar?” .2 À primeira vista, essa pergunta pode parecer simples e, para alguns, até mesmo trivial. Por exemplo, quem poderia duvidar de que 2 + 2 = 4 ou de que o todo é maior do que suas partes? Ao que parece, esses conhecimentos são afirmados com absoluta certeza.

Logo, há conhecimentos dos quais o homem razoável é incapaz de duvidar.

Entretanto, esses conhecimentos não têm a menor relevância diante das grandes questões relacionadas ao sentido da vida. Pense um pouco. Você já encontrou alguém que, em sã consciência, chorou copiosamente, não de tristeza, mas de alegria, porque descobriu o sentido da vida ao perceber que não poderia duvidar de que a menor

distância entre dois pontos, em um espaço plano, é uma reta? Se você tivesse testemunhado uma reação como essa, de fato seria uma situação bastante desconcertante, para não dizer ridícula. Em contrapartida, parece que as certezas que realmente gostaríamos de ter não são indubitáveis. Por exemplo, a existência de Deus pode ser negada pelos homens. A própria Escritura confirma isso: “O insensato diz no seu coração: Deus não existe” (Sl 14.1). Ora, se a certeza de que Deus existe fosse indubitável, a história da humanidade seria outra, porque, os homens já não poderiam mais viver como se ele não existisse.

Mas, se a existência de Deus pode ser negada, de onde vem a certeza que temos de que ele existe? De onde vem a certeza de que o conhecimento que temos dele é verdadeiro? A resposta é simples e direta: da palavra de Deus. Se você franziu a testa e, com certo desapontamento, disse consigo mesmo: “Mas como assim? A resposta não pode ser tão simples!”, quero que saiba que este livro foi escrito para você. No entanto, sua reação pode ter sido mais positiva e, então, você pensou: “É isso mesmo! A existência de Deus é uma questão de fé somente.

Deus não é para ser questionado, mas, sim, para ser aceito!”. Gostaria de dizer que este livro também foi escrito para você. Na verdade, ele foi escrito para que

alguns encontrem dúvidas por trás de suas certezas e outros encontrem certezas por trás de suas dúvidas.

Em minha experiência como pastor de igreja e professor de seminário, convivo o tempo todo com pessoas divididas entre dois polos: o do sacrifício do intelecto em favor da fé e o do sacrifício da fé em favor do intelecto. De um lado, estão aqueles que afirmam que a existência de Deus é uma questão de fé somente e, por conseguinte, eliminam todas

as questões difíceis que envolvem a existência de Deus, como, por exemplo, o problema do mal. Do outro lado, estão aqueles que reduzem a existência de Deus a uma questão de lógica e, por conseguinte, eliminam todos os problemas relacionados aos limites do conhecimento humano, como, por exemplo, o problema dos efeitos noéticos da Queda. É justamente para evitar esses dois extremos que desenvolvi um conceito já apresentado, às vezes até de modo explícito, por alguns teólogos e filósofos da tradição cristã.

Trata-se do conceito de “inteligência humilhada”.

A primeira vez que falei sobre “inteligência humilhada” foi em 2010, na tradicional Semana Teológica, realizada anualmente pelo Projeto Água da Vida, em Niterói, Rio de Janeiro. A reação ao conceito foi muito além do que eu esperava. Muitas pessoas, no fim da palestra, vieram me pedir mais informações sobre o assunto, mas a única coisa que eu tinha era um esboço elaborado a partir de algumas leituras do livro X das *Confissões* de Agostinho de Hipona. Depois de quase três anos de aprofundamento nos estudos sobre o assunto, resolvi acrescentar outros pensadores da tradição cristã que pareciam concordar entre si quanto à questão da insuficiência do intelecto. Nessa época, recebi um convite para falar pela segunda vez sobre o conceito. Isso ocorreu em agosto de 2013 não mais no formato de uma palestra, e sim de um curso de dez aulas ministrado na Escola Teológica Charles Spurgeon, em Fortaleza, Ceará. Na terceira vez, já foi no formato de um curso semestral de introdução ao estudo da teologia que venho lecionando, desde 2014, no Seminário Martin Bucer, em São José dos Campos, São Paulo, e no Seminário Teológico Servo de Cristo, na capital paulista.

Finalmente, aquela palestra ministrada em 2010 agora se tornou um livro, que, aliás, está em suas mãos.

Como já mencionei, sou um pastor de igreja e um professor de seminário.

Digo isso mais uma vez para que você saiba que o discurso que adotei neste livro pressupõe justamente a unidade dessas duas experiências, que, diga-se de passagem, não tenho o menor interesse em separar. Não separo o pastor do professor e, por isso, em alguns momentos você terá a impressão de estar numa sala de aula e, em outros, pensará que está num gabinete pastoral; ora você terá a

sensação de que está num auditório ouvindo uma palestra, ora poderá jurar que está sentado em um banco da igreja ouvindo um sermão. E isso é intencional.

Não quero e não posso separar o pastor do teólogo.

A igreja tem sofrido muito por causa da ausência do pastor teólogo, já que pastores e líderes têm desistido de ser teólogos para se tornarem como que diretores executivos, ou ativistas políticos, ou gurus psicoterapêuticos. Esse quadro parece tornar evidente que teólogos precisam novamente fincar suas raízes na igreja local e servir à membresia com o ensino pastoral e teológico da Palavra. Mentes teológicas pertencem a corpos eclesiásticos. Meu desejo é que este livro possa encorajar os teólogos a voltarem os olhos para a igreja local e se tornarem "artesãos da Palavra". 3 Faço minhas as palavras de João Calvino, encontradas em seu comentário à Epístola aos Gálatas: "Que aqueles que desejam desempenhar bem a tarefa do ministério da Palavra aprendam não apenas a discursar e a falar em público, mas especialmente a penetrar na consciência, para que as pessoas vejam o Cristo crucificado e seu sangue escorrendo. Se a igreja tiver esse tipo de artista, ela não precisará de madeira nem de pedra,

ou seja, não precisará de representações sem vida, e, na realidade, não precisará mais de imagem alguma". 4

1Kevin J. Vanhoozer; Owen Strachan, *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida* (São Paulo: Vida Nova, 2016), p. 15.

2Bertrand Russell, *Os problemas da filosofia* (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 69.

3Ibidem, p. 181-225.

4Ibidem, p. 205, n. 51. Cf. João Calvino, *Gálatas* (São Paulo: Paracletos, 1998), p. 82.

CAPÍTULO 1

A TEOLOGIA DIANTE DE DEUS

O homem não é um balão que sobe ao céu nem uma toupeira que vive unicamente cavando na terra, mas antes algo semelhante a uma árvore, cujas raízes se alimentam da terra enquanto os ramos mais altos parecem subir quase até as estrelas. 1

— G. K. CHESTERTON

FIDEÍSMO OU RACIONALISMO?

Nenhum dos dois. Meu ponto de partida é dispor o conceito de inteligência humilhada entre dois extremos, o fideísmo e o racionalismo, reconhecendo que, em certa medida, ele seria um meio-termo entre os dois. Para tanto, quero primeiro apresentar, em linhas gerais, os conceitos de fideísmo e de racionalismo, a fim de, logo em seguida, contrapô-los ao conceito de inteligência humilhada.

O que é *fideísmo*? O termo vem do latim *fide,* que significa “fé”. Em geral, o fideísmo é caracterizado pela negação — ou talvez pela tentativa de negação —

de qualquer evidência, fundamento ou argumento racional que possa servir de garantia ou aval para o conhecimento de Deus. Nega-se, por conseguinte, que a compreensão da realidade divina seja mero fruto da racionalidade, visto que essa realidade é apreendida apenas por um exercício de fé ou por um “salto de fé”.

Segundo o filósofo José Ferrater Mora, “fideísmo é a doutrina que sustenta a impotência da razão para alcançar certas verdades e a consequente necessidade de introdução da fé”. 2 O fideísta é, portanto, aquele que defende o ponto de vista de que a fé é suficiente para garantir ou avalizar o conhecimento de Deus. Em suma, deixa-se de lado a razão e prioriza-se a fé.

Em contrapartida, o que é “racionalismo”? O termo vem do latim *ratio,* que significa “razão”. Ao contrário do fideísta, o racionalista é aquele que se esforça para encontrar razões, evidências ou indícios que sirvam para fundamentar o conhecimento de Deus. Nas palavras de Ferrater Mora, “‘racionalismo’ é o nome da doutrina cuja única faculdade adequada ou completa de conhecimento é a razão, de modo que todo conhecimento (verdadeiro) tem origem racional”. 3 Ou seja, a fé não é necessária para o conhecimento. Aliás, para os racionalistas, a fé é algo subjetivo e, por isso, não passa de uma questão de foro íntimo. Assim, não se pode pensar na aquisição ou apreensão de qualquer conhecimento verdadeiro de Deus com base meramente na fé.

Como é possível notar, estamos diante de duas posições radicais que, de certo modo, apontam para a conhecida

polarização entre fé e razão. De um lado, tem-se o fideísmo, que seria o sacrifício da razão em favor da fé; do outro, o racionalismo, que seria o sacrifício da fé em favor da razão. O conceito de inteligência humilhada não pretende favorecer nenhuma dessas duas posições.

Não se trata de tender nem para o racionalismo nem para o fideísmo. A inteligência humilhada não quer sacrificar nem a fé nem a razão, mesmo porque não é necessário eliminar uma das duas para chegarmos ao conhecimento de Deus. Mas como isso é possível? Qual é o viés da inteligência humilhada? Há

como fugir desses dois extremos? É preciso optar pela fé em detrimento da razão, e vice-versa?

Não se trata da morte da fé nem da morte da razão, mas da fé que busca compreensão e reconhece o papel importantíssimo da razão na busca pelo conhecimento de Deus. A inteligência humilhada é a fé que não tem medo de pensar, duvidar ou questionar. A fé não precisa morrer, só precisa pensar. Uma fé assim percebe a racionalidade e a ordem divina nas coisas criadas sem, de forma alguma, anular-se ou destruir-se. É possível ser piedoso e, ao mesmo tempo, inteligente!

Em contrapartida, a inteligência humilhada é também a consciência da humilhação da razão que nos faz reconhecer o papel fundamental da fé. A razão não precisa morrer, só precisa dobrar os joelhos. A razão que se sujeita a Deus não deve se envergonhar da sua sujeição, nem se inferiorizar pelo fato de reconhecer sua dependência da revelação. Pelo contrário, a razão, consciente da sua miséria, deveria ser grata pela dádiva da revelação, pois, como aprendemos com nossas mães, quando alguém nos dá um presente, a

única reação adequada é a gratidão. É possível ser inteligente e, ao mesmo tempo, piedoso!

Todavia, antes de ser piedoso é preciso ser grato. A propósito, não é a razão que faz o teólogo piedoso, mas, sim, a gratidão. A razão faz o teólogo inteligente, mas somente a gratidão torna-o piedoso e inteligente. Portanto, não passa de uma piada de mau gosto a ideia de que “Das duas, uma: ou você é piedoso ou você é inteligente; os dois, ao mesmo tempo, não dá!”. Mesmo porque, para ser inteligente, o teólogo precisa, em primeiro lugar, ser capaz de praticar a intelecção mais profunda que a mente humana pode realizar: a oração. Ora, é indubitável que a oração é a intelecção mais profunda do teólogo; porém, ao orar, o teólogo também oferece o testemunho mais patente de sua piedade.

Assim, a inteligência humilhada é a consciência ferida pela Palavra, é o coração ferido, porém grato, pela dádiva da revelação, é o intelecto estendido a ponto de encontrar Deus quando sobe aos céus e quando faz a cama no mais profundo abismo. Parafraseando Chesterton, a inteligência humilhada não é como “um balão que sobe ao céu” (o fideísta) ou “uma toupeira que vive unicamente cavando na terra” (o racionalista), mas é como “uma árvore cujas raízes se alimentam da terra enquanto os ramos mais altos parecem subir quase até as estrelas”. A inteligência humilhada não desfalece quando atormentada pelos limites da razão; antes, suspira pela possibilidade de receber a revelação com as mãos vazias. Essa é a condição intelectual mais apropriada para manter o teólogo íntegro nas sendas soturnas e tenebrosas da fé.

TEOLOGIA NA SEGUNDA PESSOA

Feitas essas breves considerações sobre fideísmo e racionalismo, podemos agora compreender com maior precisão o conceito de *inteligência humilhada*. Nosso primeiro passo será recorrer sobretudo às origens do conceito no contexto da grande tradição cristã. Alguém poderia perguntar: “Seria a inteligência humilhada um novo conceito, que surgiu do nada, *ex nihilo*, sem qualquer ligação histórica?”. É claro que não. Ora, não podemos ser negligentes quanto aos grandes pensadores que já refletiram sobre os limites da inteligência humana.

Assim, precisamos, de alguma forma, tirar o máximo proveito desse rico tesouro intelectual que herdamos da tradição cristã. Afinal, como dizia o monge medieval Bernardo de Chartres, “Somos como que anões montados em ombros de gigantes para podermos ver mais, muito mais longe do que eles, não pelo alcance do nosso olhar ou pela estatura do nosso corpo, mas porque, quando erguidos ao alto, somos alçados pela grandeza dos gigantes”. 4 Sobre os ombros de alguns gigantes da tradição cristã, apreenderemos melhor essa forma de pensar caracterizada pelo viés da humilhação intelectual. Ou seja, não há ponto de partida que seja mais apropriado para pensar o conceito de inteligência humilhada do que a boa e velha “tradição viva dos que já morreram”, como costumava dizer Jaroslav Pelikan.5

Para a elaboração do conceito de inteligência humilhada, fomos basicamente influenciados por cinco pensadores da tradição cristã, 6 que nos servem de ponto de partida e fundamentação do conceito: Agostinho de Hipona (354-430), Anselmo da Cantuária (1033-1109), João Calvino (1509-1564), Blaise Pascal (1623-1662) e Herman Dooyeweerd (1894-1977). Ao longo deste livro, essas cinco vozes serão ouvidas, nos mais diversos assuntos. Entretanto, entre os cinco pensadores, não posso negar que

Agostinho foi o mais importante para a elaboração do conceito. Depois das Escrituras, a minha principal fonte de inspiração para as reflexões sobre os limites da inteligência humana foi e ainda é o livro X das *Confissões*, em especial os capítulos 1 a 6.[7] A obra como um todo não é fruto do excesso de brilhantismo de um jovem principiante nos estudos da fé cristã. Ao contrário, seu autor já contava com 43 anos de idade, apenas alguns anos depois de se tornar bispo de Hipona.[8] A essa altura, Agostinho já era uma autoridade respeitada, que, na condição de pastor, filósofo e teólogo, tinha decidido abrir seu coração para falar (diante de Deus e dos homens) sobre si mesmo, seus vícios, suas virtudes e sua fé.

Quase sempre tenho a impressão de que a leitura das *Confissões* é uma das experiências literárias mais constrangedoras que um leitor ávido pode vivenciar

— pelo menos, foi assim que me senti quando li a obra pela primeira vez: constrangido. É como se fôssemos gente intrometida, mexeriqueira, bisbilhotando algo que não nos diz respeito. Esse constrangimento tem uma razão de ser. As *Confissões* não foram escritas apenas para nós, leitores humanos, mas para Deus, o leitor, por excelência, das *Confissões*. Ou seja, as palavras que estão ali foram dirigidas especificamente a Deus. O curioso é que o conhecedor de tudo e de todos nem sequer leu o livro de Agostinho — o primeiro exemplar das *Confissões* por certo não está guardado numa imensa biblioteca celestial! Esta é, portanto, a grande tensão da obra: Agostinho escreveu para Deus, que, por sua vez, não abriu o livro nem folheou suas páginas para saber o que nele havia. E

por quê? Porque o Senhor do universo, o Criador dos céus e da terra, jamais precisaria ler as *Confissões* para conhecer seu conteúdo. O próprio Agostinho tinha consciência de que,

antes mesmo que as palavras lhe chegassem à boca, Deus já as conhecia (Sl 139.4). Assim, nada do que foi dito nas *Confissões* seria novidade para Deus, mesmo porque tudo o que foi ali escrito tinha sua origem na luz divina, que brilha na escuridão de todas as almas humanas. Foi essa mesma luz que permitiu a Agostinho enxergar a si mesmo muito além de suas idiossincrasias.

Entretanto, embora Agostinho tivesse escrito um livro para Deus, isso não quer dizer que sua intenção era que as *Confissões* devessem ser efetivamente lidas por Deus. Pelo contrário, ele escreveu para que eu e você pudéssemos ler e refletir sobre as palavras que ele dirigiu a Deus, tal como são ouvidas as orações proferidas na igreja, diante da congregação. E não é, de fato, assim que fazemos?

Ao fecharmos os olhos, falamos publicamente com Deus, e as pessoas ali reunidas escutam e participam da nossa oração, à medida que se esforçam por entender cada palavra dirigida a Deus. Contudo, o que é dito deve ser dito, antes de tudo, para Deus, e não para as pessoas — embora haja orações que, apesar de dirigidas a Deus, na verdade são feitas somente para as pessoas ouvirem. A propósito, é preciso recordar que Jesus nos advertiu contra esse tipo de oração: “E

quando vocês orarem, não sejam como os hipócritas. Eles gostam de ficar orando em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos outros” (Mt 6.5, NVI). Portanto, como numa verdadeira oração, cada palavra das *Confissões* foi escrita para Deus; porém, somos nós que as apreciamos, assim como apreciamos as orações dirigidas a Deus na comunhão dos santos. Não é sem razão que

Evágrio Pôntico (345-399), discípulo de Gregório Nazianzo, dizia: “Se és teólogo, vais orar verdadeiramente; se oras

verdadeiramente, és teólogo” .9

O método das *Confissões* é um exemplo inegável daquilo que o teólogo luterano Helmut Thielicke chamou de “pensar em segunda pessoa”. Em suas palavras,

O estudante de teologia, e especialmente o estudante de dogmática, precisa vigiar-se constantemente contra o perigo de pensar em terceira, e não em segunda pessoa. Vocês sabem o que quero dizer com isso.

Essa transição de um nível de pensamento para outro, do relacionamento pessoal com Deus para uma mera referência técnica, ocorre geralmente em exata sincronia com o momento em que deixo de ler a palavra das Escrituras como palavra dirigida a mim e faço dela um mero objeto de meu labor exegético. 10

Confissões é uma obra de profundo teor teológico e filosófico. Todavia, trata-se de uma obra produzida em oração. Ao escrever para Deus, Agostinho deixou uma lição que é de suma importância para a compreensão do conceito de inteligência humilhada: o pensamento genuinamente teológico só consegue respirar e sobreviver em uma atmosfera de intenso diálogo com Deus. Ou seja, a teologia, antes de indagar, precisa aprender a orar, e orar outra coisa não é senão ouvir e responder a Deus. É como Evágrio costumava dizer: “A oração é uma conversa da inteligência com Deus” .11 Para travar essa conversa, é preciso reconhecer que (1) a revelação (o que é dito por Deus) é dirigida a mim e (2) a teologia não é outra coisa senão a formulação de uma resposta à revelação de Deus (o que é dito por mim). Mais uma vez, nas palavras de Thielicke, Só dentro desse diálogo o método teológico torna-se compreensível (Gl 4.9). Tenha em mente que a primeira vez que alguém falou de Deus na terceira pessoa (falou sobre

Deus, e não mais com Deus) foi no exato momento em que soou a famosa pergunta: “Foi assim que Deus disse...?” (Gn 3.1). Esse fato deveria fazer-nos pensar. [...] Na história recente da teologia, o mesmo fato — essa mudança da segunda para terceira pessoa — é visto naquele fenômeno chamado “Escola da História das Religiões”

(*Religionsgeschichte*). Embora seja muito difícil ver isso tratado dessa forma nos livros, o achatamento e a relativização do evangelho são consequência de um fato espiritual muito sutil e a princípio quase imperceptível: uma troca de papéis de alguém que recebe pessoalmente a mensagem divina para um observador neutro; uma mudança da segunda para a terceira pessoa.12

Um exemplo típico de teologia feita na terceira pessoa pode ser encontrado em abundância nos escritos dos teólogos liberais. Um deles, Leopold Immanuel Rückert (1797-1871), no prólogo de seu comentário à Epístola de Paulo aos Romanos, defende que o discurso do teólogo tem de ser neutro13 e jamais deve ser influenciado por comprometimentos teológicos ou piedosos. Vejamos.

Como exegeta, o intérprete do Novo Testamento não pode ter um sistema, seja ele dogmático, seja meramente baseado em seus sentimentos. Em sua posição de exegeta, ele não pode ser nem heterodoxo

nem ortodoxo; nem supranaturalista nem racionalista; nem a favor do panteísmo nem a qualquer outro

“ismo”. Ele não deve ser nem piedoso nem perverso, não deve ser nem moral nem imoral, não pode ser nem sensível nem insensível. 14

Todas as vezes que deparo com esse argumento de Rückert, pergunto-me por onde andaria este teólogo que ele

descreveu. E quase sempre me vem à mente aquela personagem do *Star Trek*, o inesquecível capitão Spock, interpretado por Leonard Nimoy, saudando-nos com a famosa frase “Live long and prosper!”

[Vida longa e próspera!]. Brincadeiras à parte, esse teólogo imaginado por Rückert, que, semelhante ao capitão Spock, não se deixa levar por sentimentos e oferece apenas argumentos supostamente imparciais e baseados só em evidências, não passa de ficção. Ao contrário do que Rückert pensa, a verdadeira teologia é produzida numa atmosfera de piedade, devoção e amor. Para tanto, o teólogo precisa ser regenerado, pois apenas o regenerado pode amar a Deus sobre todas as coisas e, por isso, é capaz de conhecê-lo com profundidade. Homem nenhum conhece verdadeira e profundamente a Deus senão aquele que o ama acima de todas as coisas. Nas palavras contundentes de Lewis Bayly,

Aquele que quiser alcançar o conhecimento salvífico de Deus precisa aprender a conhecê-lo pelo amor; pois Deus é amor, e o conhecimento experimental do amor de Deus excede a todo o conhecimento (Ef 3.19; 1Jo 4.1-21). Porquanto, se devemos dar crédito a Salomão, todo conhecimento que esteja além do conhecimento sobre como amar a Deus e servir unicamente a ele não é nada senão vaidade de vaidades e aflição de espírito (Ec 1.2 e 17). 15

CONHECER-TE, Ó CONHECEDOR DE MIM!

Voltemos às *Confissões*. Ao que tudo indica, a obra está basicamente dividida em duas partes. É verdade que há divergências entre os especialistas agostinianos quanto a essa divisão, porém não convém discutirmos seus pormenores aqui. 16

Os mais tradicionais dividem as *Confissões* em duas partes, e, particularmente, concordo com essa divisão, pois, considerada a obra como um todo, ela parece fazer mais sentido. A primeira parte — que vai do livro I ao IX — é a confissão que Agostinho faz de si mesmo a partir de um relato de sua vida pregressa. O

Bispo de Hipona começa as *Confissões* narrando alguns acontecimentos de sua infância, como, por exemplo, o episódio em que furtara peras de um vizinho. O

importante é notar a forma como Agostinho ressalta que o motivo pelo qual furtara as peras não era porque estava com fome, mas porque simplesmente era proibido. Vejamos como ele narra esse episódio:

Com efeito, furtei aquilo que tinha em abundância e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o fruto, mas, sim do próprio furto e do pecado. Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pera, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido. Eis meu coração, ó Deus, eis o meu coração do qual tiveste misericórdia no mais fundo do abismo. Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltava fora da tua base firme para a morte, não

desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência (*Confissões*, II.4.9).17

Diante de Deus, o teólogo confessa o seu drama: “O pecado é feio, irracional e destrutivo, mas mesmo assim eu o amo. Como, ó Senhor, explicar o amor que tenho pelo que é feio, irracional e destrutivo?”. É nessa atmosfera de oração e confissão que Agostinho interpela Deus, escancarando seu coração até o ponto de nós, leitores, nos identificarmos com ele e fazermos de suas palavras a nossa própria oração. Isso é no mínimo curioso. Quando chegamos a determinada idade, como a de Agostinho, por exemplo, ainda que comecemos a pensar sobre tudo o que fizemos de errado, parece que a nossa tendência — não que isso seja louvável — é esconder cada vez mais nossos deslizes em nome da vanglória.

Parece que a aparência de um indivíduo equilibrado, que nunca falha, é o que se pretende evidenciar a todo custo. Mas Agostinho resolve fazer o contrário: ele abre seu coração para Deus e, diante dos homens, assume sua fragilidade e suas

limitações ao narrar cada momento significativo do seu passado. É óbvio que ele não quer informar algo que, porventura, Deus ainda não saiba. Ao contrário, seu objetivo é provocar nossa identificação com o testemunho sincero de seu coração diante de Deus.

A partir do livro X, há uma mudança significativa. Agostinho não vai mais falar sobre quem ele era e o que fez, mas, sim, sobre quem ele é no momento em que escrevia as *Confissões*, isto é, depois da “conversão”, da mudança que fez com que sua vida adquirisse um novo significado, um novo rumo. Vejamos as palavras que inauguram o livro X das *Confissões*:

Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria. Pois as restantes coisas desta vida tanto menos se devem chorar quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se devem chorar quanto menos por causa delas se chora. Mas tu amaste a verdade, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos (*Confissões*, X.1.1). 18

Faz-se necessário ressaltar que Agostinho, com frequência, faz diversas alusões a passagens bíblicas. Em momento algum ele se desprende do texto bíblico. Servais Pinckaers, teólogo dominicano e profundo conhecedor da obra de Agostinho, afirmou que a Escritura, em especial os Salmos, foi amiúde citada e intimamente inserida na trama das *Confissões*.19 Entretanto, Goulven Madec, teólogo agostiniano, observou algo bastante interessante: “Há, por certo, inúmeros empréstimos da Bíblia nas *Confissões*, mas eles não são, em rigor, citações propriamente ditas” .20 Segundo Madec, a obra de Agostinho não é um sistema teológico construído com base no uso da *dicta probantia*, ou dos “textos-prova” ,21 mesmo porque sua intenção não era citar passagens bíblicas para validar seu discurso. Na verdade, ele se apropriou da linguagem bíblica de tal maneira que tomou como suas as palavras da Escritura. Ou seja, sua forma de pensar —

embora Agostinho sustentasse o diálogo com as diversas correntes filosóficas de seu tempo e fosse bastante influenciado por elas —, se constitui sobretudo a partir da apropriação do discurso bíblico. Agostinho pensa

biblicamente, o que é bastante diferente da mera citação de textos bíblicos para validar argumentos.

Desse modo, uma das características mais notáveis das *Confissões* é a constante apropriação da linguagem da Escritura, o que mostra a enorme dependência intelectual de Agostinho em relação à palavra de Deus. Em momento algum, ele abre mão do texto bíblico, seja para iniciar, seja para concluir um raciocínio. E a despeito de qualquer suspeita que se possa nutrir quanto à validade da

hermenêutica alegórica do Bispo de Hipona, por mais que seja legítima essa suspeita, é inegável que o pensamento agostiniano está inteiramente comprometido com a Escritura como referência.

O livro X não foge ao padrã[o22](#) e, como era de esperar, inicia-se exatamente com a apropriação de uma passagem bíblica que vai servir como uma espécie de *Leitmotiv*, aquela sequência melódica que, em uma sinfonia ou ópera, torna-se a ideia central — ou referência —, repetida várias vezes durante o concerto, com diversas variações. Trata-se, assim, da apropriação de 1Coríntios 13.12 como ideia central e dominante do raciocínio no livro X.1-6. Vejamos o texto bíblico.

Porque agora vemos como por um espelho, de modo obscuro, mas depois veremos face a face. Agora conheço em parte, mas depois *conhecerei plenamente, assim como também sou plenamente conhecido* (grifo do autor). [23](#)

Agostinho se apropria da última frase do versículo, quando diz: “Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti”. O que ele está dizendo diretamente para Deus reflete a verdade bíblica que fora interiorizada e que, então, externalizou-se em

forma de oração. Como diz Madec, “não se trata de uma ‘recitação literária’ ou de uma ‘declamação poética’, mas de uma legítima oração pessoal”. 24

Para refletir sobre essa passagem, Agostinho primeiramente ressalta a divisão temporal que se estabelece na argumentação do apóstolo Paulo. Há um tempo presente, expresso pelo advérbio “agora” e pelos verbos “vemos” e “conheço”, e um tempo futuro, expresso também por um advérbio, “depois”, e pelos verbos

“veremos” e “conhecerei”. Ao observar a primeira ação que se dá no tempo presente, Agostinho nos lembra de que eu e você “vemos como por um espelho”.

O que está implícito na menção ao ato de “ver como por um espelho”? A obscuridade. Sim, isso mesmo. Se levarmos em consideração os nossos espelhos de hoje, é bem provável que não conseguiremos entender o que Agostinho está dizendo — e muito menos o que Paulo disse. Afinal, nem Paulo nem Agostinho enxergaram sua imagem em um espelho tal como os modelos disponíveis nos nossos dias. Não havia espelhos como os nossos na época deles. O que de fato existia era um metal polido, que dificilmente lhes proporcionaria a limpidez da imagem que encontramos nos artefatos de hoje. A despeito dessa falta de nitidez, ter algo que funcionava como espelho era ainda melhor do que nada. Mas qual é, então, a função exercida por um espelho, pensando no sentido atribuído por Paulo? Segundo Agostinho, a função é de mediação. Pense no retrovisor de um carro. Para que o usamos? Qual é a sua finalidade? Usamos o retrovisor para

superar uma limitação. Não somos capazes de enxergar nada que esteja atrás de nós enquanto estivermos olhando para frente. Apenas um espelho posicionado à nossa frente

pode ajudar-nos na superação dessa limitação. Em outras palavras, precisamos de um instrumento, de uma mediação. O espelho é esse mediador, isto é, o meio pelo qual enxergamos alguma coisa que está atrás de nós e que jamais conseguiríamos enxergar sem ele. Como diz D. A. Carson, “Seja pela qualidade inferior dos espelhos no mundo antigo, seja pelo ângulo de visão, os espelhos somente podem prover uma imagem indireta e incompleta da realidade” .25

No entanto, o ato de “ver” no “agora” é contraposto por outra realidade, introduzida pela conjunção adversativa “mas”. Essa realidade que marcadamente remete ao futuro se expressa pela possibilidade de, no porvir, ver a Deus face a face: “veremos face a face”. Mas o que significa “ver face a face”? É tão somente ver sem espelho, é não precisar mais de uma mediação, de um meio ou de um instrumento. Apenas para ilustrar, quando conheço uma pessoa em uma rede social, como o Facebook, por exemplo, posso ter acesso às suas fotos e a diversas informações sobre ela. Posso até dizer que tenho certo conhecimento dessa pessoa, sem, contudo, jamais tê-la visto pessoalmente. Entretanto, a visão que tenho dela é limitada, não é fruto de um encontro face a face. Só quando eu tiver a oportunidade de vê-la e apertar-lhe a mão, poderei dizer que realmente a conheço sem mediações. Mas atenção: o simples fato de eu a ter visto face a face não significa que a conheço de forma exaustiva, mas apenas diretamente, sem mediações. Portanto, “conhecer plenamente” implica a ausência de mediações e o estabelecimento de um contato direto; não se trata de um conhecimento exaustivo, mas de um conhecimento do todo. Ou seja, ao afirmar “Agora conheço em parte”, o apóstolo caracteriza o conhecimento mediado como um conhecimento parcial, em contraste com outro tipo de conhecimento, que é pleno; contudo, “pleno” aqui jamais deve ser entendido como “exaustivo”. A própria

infinitude de Deus não nos permite conceber esse tipo de conhecimento, já que ele, por sua própria natureza, não pode ser conhecido de forma exaustiva.

Dessa forma, o conhecimento de Deus face a face diz respeito ao ato de conhecer sem a necessidade de mediações. E isso, sem dúvida, não se compara ao conhecimento mediado e parcial. Como diz Francis Schaeffer, em *O Deus que se revela*, “podemos conhecer as coisas de verdade sem necessariamente conhecê-las de forma exaustiva. Ninguém, além de Deus, conhece absolutamente de forma exaustiva. Ninguém!”. 26

A relação face a face possibilita, portanto, um contato muito mais profundo que o virtual. Dito de outra maneira, o virtual não substitui o real. O

conhecimento real é sempre mais profundo que o virtual. O conhecimento que se pode ter face a face é infinitamente mais rico que o que se obtém virtualmente.

Todavia, o fato de o conhecimento face a face ser mais rico que o virtual não deveria nos levar à conclusão de que último seja, por isso, falso ou desprezível.

Não se pode argumentar com razão que é falso todo conhecimento que se dá por alguma mediação. Em contrapartida, não se pode comparar esse conhecimento mediado com o conhecimento face a face.

Resumindo, de acordo com 1Coríntios 13.12, Paulo expõe dois tipos de conhecimento: (1) o conhecimento no presente estado da vida (agora) e mediado (por espelho); (2) o conhecimento no futuro estado da vida (depois) e direto, não mediado (face a face). O que temos agora, no presente estado da vida, é um conhecimento de Deus por mediação.

Neste exato momento, nosso conhecimento e nossa inteligência só nos permitem ver por meio de espelhos.

A perspectiva que Agostinho tem desse versículo é bastante sagaz. Isso fica bem evidente, principalmente, quando notamos o desfecho da passagem:

“Conhecerei plenamente, assim como também sou plenamente conhecido”.

Quem é plenamente conhecido? Todos nós! O apóstolo Paulo, Agostinho, eu, você, enfim todos somos plenamente conhecidos por Deus. O contraste é fundamental nesse ponto. A virtualidade, o espelhamento, a parcialidade e a finitude são realidades ligadas aos homens e não a Deus, que jamais nos vê por meio de espelhos. Deus conhece, vê e contempla cada um de nós diretamente, face a face. E é justamente porque ele nos conhece assim que a nossa inteligência já se encontra humilhada.

Mas por que humilhada? Porque, para conhecermos a Deus, precisamos sempre de mediações, o que nos impede de, por nós mesmos, falar sobre Deus de maneira adequada; por sua vez, para conhecer-nos, Deus não precisa de nenhuma mediação. Ele sempre tem um conhecimento adequado de todas as coisas, incluindo o de si mesmo. Isso, por si só, já nos coloca em posição de irredutível inferioridade em relação a ele. Nada compreendemos sem espelhos, nem a nós mesmos. Não nos vemos face a face. Você já parou para pensar que jamais se viu sem mediações? Todas as perspectivas que você tem do seu rosto sempre contaram com o auxílio de uma mediação. Você jamais se viu face a face.

Em outras palavras, se Deus nos conhece face a face, isso quer dizer que ele nos conhece mais do que nós mesmos

nos conhecemos. Como, então, haveríamos de afirmar que podemos conhecer a Deus exaustivamente se nem sequer

conhecemos a nós mesmos de forma adequada? Por isso, no limiar dessa condição de humilhação, a tarefa da teologia não poderia ser outra senão a de falar sobre Deus sempre com humildade, pois, como Karl Barth argumentou em seu comentário do *Proslogion* de Anselmo, “A teologia não pode evitar nem ignorar o fato de ser condicionada, tampouco deve se envergonhar por causa disso” .27

Não bastasse a irredutível superioridade de Deus, dependemos também do conhecimento que ele tem de nós para nos conhecermos. Qualquer conhecimento verdadeiro que possamos ter de nós mesmos será sempre fruto de revelação, e não de mera inteligência. Não há autorreflexão que seja suficiente para nos levar ao autêntico autoconhecimento. O conhecimento que Deus tem de nós nos humilha não apenas porque somos ignorantes com respeito a ele, mas sobretudo porque somos ignorantes com respeito a nós próprios e, por conseguinte, dependemos dele para saber realmente quem somos. Nosso problema se origina no fato de — a despeito de nossa ignorância sobre quem somos — termos a pretensão de falar sobre Deus, ostentando um discurso do tipo: “O que você quer saber sobre Deus? Sei tudo sobre ele!”, como uma espécie de “Teólogo Mister M”, um especialista em desvendar os mistérios divinos.

Quanta presunção! Mal sabemos o que precisamos saber sobre nós e já nos precipitamos a falar sobre Deus apenas contando com nossas limitadas capacidades intelectuais. Quanta arrogância! Acreditamos que podemos elaborar profundas proposições teológicas sobre Deus, quando, na verdade, ignoramos a nós mesmos. Ainda que tenhamos algum acesso ao nosso coração, permaneceremos

ignorantes quanto a nós mesmos enquanto não nos submetermos à revelação que Deus tem a nosso respeito. Mesmo assim, diante dessa grande desvantagem, há momentos em que, conscientes ou inconscientes, ainda acreditamos que podemos falar com propriedade sobre Deus. Ledo engano, lépida arrogância. Quem, por si só, conhecerá a Deus e a si mesmo de modo adequado?

A HUMILDADE ARROGANTE

O reformador suíço Ulrico Zuínglio (1484-1531) dizia que, *por nós mesmos*, não sabemos mais sobre a natureza de Deus do que os besouros sabem sobre a natureza dos seres humanos.28 Ou seja, *por nós mesmos*, nada sabemos sobre Deus. 29 A constatação de tamanha ignorância deveria nos tornar mais humildes, ou, no mínimo, nos fazer falar menos. Afinal, como disse o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. 30

Mas se, contrários ao bom senso, desatamos a falar copiosamente sobre o que não conhecemos, das duas, uma: ou somos tolos ou somos arrogantes. Seremos tolos se, por mero impulso verborrágico, tagarelarmos sobre o que não conhecemos; seremos arrogantes se, conscientes de nossa ignorância, falarmos como se não fôssemos ignorantes. Em outras palavras, se, por um lado, a tolice não passa de atitude irrefletida, por outro, a arrogância não é outra coisa senão ignorância dissimulada. Afinal, é possível ser ignorante o suficiente para não apenas ser arrogante, mas, ao mesmo tempo, se passar por humilde.

A dissimulação da arrogância só é possível porque a humildade é uma virtude mal compreendida. E tão mal compreendida que um gesto de humildade pode ser considerado por muitos uma atitude arrogante. Explico. É possível depararmos com um cristão realmente humilde,

mas que, ao mesmo tempo, é considerado muito arrogante, em especial naquelas ocasiões em que defende a exclusividade da sua visão sobre Deus. Aliás, ele não apenas pode ser considerado arrogante, mas sobretudo perigoso, pois não são poucos os que vociferam contra a exclusividade religiosa por considerarem que se trata da causa contumaz das guerras e dos conflitos religiosos entre homens e até entre nações. Por isso, há quem pense que todo argumento que defende a exclusividade religiosa, além de ser uma atitude arrogante, deverá ser sumariamente repudiado, uma vez que coloca em risco a paz entre os homens.

Em contrapartida, o argumento contra a exclusividade religiosa quase sempre se reveste com ares de humildade; ares que, por sua vez, escondem a inegável arrogância imiscuída nas entrelinhas da argumentação antirreligiosa. Em geral, por trás do semblante humilde que adorna o argumento contra a exclusividade religiosa, mascara-se, na verdade, uma presunção quase sempre imperceptível: a presunção do pleno conhecimento da realidade. Por exemplo, em *Ostra feliz não faz pérola*, Rubem Alves defende um famoso argumento contra a exclusividade religiosa fazendo uso de um conto budista que é bastante apropriado para exemplificar como a arrogância pode se ocultar nas entrelinhas de um discurso

aparentemente humilde. Trata-se do conhecido conto “Os cegos e o elefante”.

Vejamos.

Viviam, num país do oriente, cinco cegos que mendigavam juntos à beira de um caminho. Eram amigos em virtude de seu infortúnio comum. Todos tinham um grande desejo. Já haviam ouvido falar de um animal extraordinário, enorme,

chamado elefante. Tão maravilhoso era o dito animal que muitos afirmavam que ele era divino. Mas eles, pobres cegos, nunca haviam estado com um elefante. Ah! Como gostariam de conhecer um elefante. Aconteceu, porque Alá ouviu suas preces, que um domador de elefantes foi por aquele caminho conduzindo seu animal. Foi uma festa! A criançada gritando, homens e mulheres falando. Ouvindo tal rebuliço, os cegos perguntaram:

— O que está acontecendo?

— Um elefante, um elefante! — responderam.

Eles se encheram de alegria e pediram ao domador que os deixasse tocar o elefante, já que ver não podiam. O domador parou o animal e os cegos se aproximaram. Um deles foi pela traseira, agarrou o rabo do elefante e ficou encantado. O segundo foi pelo lado, abraçou uma perna e ficou encantado. O

terceiro apalpou o lado do elefante e ficou encantado. O quarto passou as mãos nas orelhas do elefante e ficou encantado. E o último segurou a tromba e ficou encantado. Ido o elefante, os cegos começaram a conversar.

— Quem diria que o elefante é como uma corda! — disse o primeiro.

— Corda coisa nenhuma — disse o segundo. — É como uma palmeira.

— Vocês estão loucos — disse o terceiro. — O elefante é como um muro muito alto.

— Vocês não são só cegos dos olhos — disse o quarto. — São também cegos da cabeça. Pois é claro que o elefante é como uma ventarola.

— Doidos, doidos — disse o quinto. — O elefante é como uma cobra enorme...

Por mais que conversassem, eles não conseguiram chegar a um acordo. Começaram a brigar.

Separaram-se. E cada um deles formou uma seita religiosa diferente: a seita do deus corda, a seita do deus palmeira, a seita do deus parede, a seita do deus ventarola, a seita do deus cobra… Assim são as religiões.31

O objetivo de Rubem Alves, ao reconsiderar esse conto, é mostrar que, no final das contas, todos os caminhos levam a Deus, ou melhor, que todas as religiões se referem à mesma coisa, mas com palavras ou perspectivas diferentes.

Ou seja, todas as disparidades entre as religiões são meras diferenças na percepção, e não na realidade. Por conseguinte, nenhuma religião poderia reivindicar o direito de considerar exclusivamente verdadeira sua perspectiva sobre Deus. A finalidade do argumento é, portanto, rotular as religiões como arrogantes para, em seguida, exortá-las a que sejam humildes. O problema é que esse apelo por humildade esconde, nas entrelinhas, uma atitude demasiado arrogante.

Voltemos ao conto. Você notou que a história foi contada do ponto de vista de alguém que não era cego? Se você percebeu isso, então não há mais como ignorar a arrogância dissimulada nesse discurso, pois, como você já deve ter constatado, a pessoa que, no conto, narra o encontro dos cegos com o elefante só poderia saber que cada cego via apenas uma parte do elefante porque, em tese,

ela era capaz de ver o elefante todo. Ora, isso quer dizer que o religioso inclusivista — isto é, aquele que afirma que

todas as religiões são verdadeiras porque todas elas não passam de apreensões parciais da realidade divina —

pressupõe ter apreendido a realidade divina de modo adequado e total ou, pelo menos, numa amplitude maior do que a dos demais religiosos. Nesse caso, quem é arrogante?

Em *The gospel in a pluralist society* [O evangelho em uma sociedade pluralista], o missiólogo Lesslie Newbigin apresentou uma das mais argutas análises dos contrassensos do "agnosticismo religioso". 32 A propósito, neste livro, Newbigin escrutina a arrogância presente no argumento da narrativa de "Os cegos e o elefante". Em suas palavras,

A história é sempre contada com o objetivo de neutralizar as afirmações das grandes religiões e de insinuar que elas precisam aprender a humildade, conscientes de que só podem ter acesso a uma parte da verdade. Todavia, a história revela, na realidade, o exato oposto disso. Se quem conta a história fosse igualmente cego, provavelmente não teríamos história alguma. A história é narrada por alguém que não é cego e que expressa sua imensa arrogância ao falar como quem contempla a verdade absoluta, coisa que as religiões do mundo conseguem apenas tatear. Aqui existe apenas uma pretensão, a de conhecer a realidade plena que relativiza todos os argumentos das religiões e filosofias. 33

Desse modo, a relativização das perspectivas religiosas é um posicionamento bastante arrogante, ainda que, à primeira vista, aparente ser humilde. Todavia, o fato de a relativização das perspectivas religiosas ser um argumento inadequado não deve nos levar a concluir que o argumento a favor da exclusividade de uma perspectiva religiosa esteja livre da arrogância. Por exemplo, é possível encontrarmos cristãos que, de fato, são arrogantes, porém sua arrogância

não é fruto da exclusividade da perspectiva cristã, mas da negação, consciente ou inconsciente, das limitações humanas diante da compreensão da realidade. Por causa da superestimação das capacidades intelectuais, um cristão pode realmente argumentar que, no presente estado da vida, ele é capaz de acessar a verdade total e exclusiva sobre a realidade divina, acreditando que apenas os cristãos são capazes de dizer algo verdadeiro sobre Deus. Apesar de o cristianismo ser uma perspectiva religiosa exclusivista, essa perspectiva não exige a crença de que todas as outras perspectivas religiosas sejam inteiramente falsas. Em *Cristianismo puro e simples*, C. S. Lewis diz algo que vale a pena considerarmos: Se você é um cristão, você não precisa crer que tudo nas demais religiões é simplesmente errado. Se você é ateu, então, sim, você tem de crer que o ponto central de todas as religiões do mundo não passa de um enorme engano. Mas se você é um cristão, você é livre para pensar que todas as demais religiões, mesmo as mais excêntricas, contêm ao menos alguma alusão à verdade. Quando eu era ateu, tinha que procurar

persuadir-me de que a maior parte da humanidade sempre se enganou no ponto mais importante; quando me tornei cristão, pude ver as coisas de modo mais abrangente. Contudo, o cristão tem de admitir que, nos pontos em que o cristianismo diverge de outras religiões, ele é verdadeiro e as outras religiões são falsas. É como em aritmética: há somente uma resposta certa para uma soma, e as outras estão erradas; mas algumas das respostas erradas estão muito mais próximas da certa do que outras. 34

O cristão acredita na “absolutidade” da verdade revelada por Deus por meio de Jesus Cristo. Entretanto, quais são as implicações dessa *absolutidade*? Em *Symphonic theology* — livro que você não deveria passar desta vida para a outra sem ler — o filósofo e teólogo reformado Vern Poythress

afirma que a *absolutidade*, ou “caráter absoluto da verdade cristã”, não deveria nos conduzir à negação da multiplicidade de perspectivas. Diga-se de passagem, algo com que estamos plenamente de acordo. Em suas palavras:

Acredito que a verdade é absoluta. Contudo, precisamos tratar com cuidado as implicações dessa *absolutidade*. O uso da multiplicidade de perspectivas não promove a rejeição da *absolutidade* da verdade.

Pelo contrário, ela promove o reconhecimento da riqueza da verdade. A multiplicidade de perspectivas se constitui sob a constatação de que seres humanos são limitados. Nosso conhecimento da verdade é parcial. Sim, conhecemos a verdade, mas não toda a verdade. Outra pessoa pode conhecer verdades que ora desconhecemos. Somos capazes de aprender o que outras pessoas conhecem, em parte porque elas podem ver as coisas de sua perspectiva.35

Nesse caso, não somos obrigados a rejeitar todas as outras verdades sobre Deus só porque elas são ditas por não cristãos. Há afirmações sobre Deus que são válidas, ainda que estejam na boca de um não cristão. Afinal, não podemos negar a verdade sobre algo só porque ela está sendo argumentada por alguém que não compartilha da nossa “cosmovisão”. 36 Na realidade, é porque nossa cosmovisão é cristã que devemos reconhecer e aceitar como legítimas todas as verdades, ainda que sejam afirmadas ou apresentadas por não cristãos. Você já parou para pensar que ridículo, para não dizer arrogante, seria o comportamento de um cristão que dissesse a um ateísta: “Porque você é ateu discordo de você quando diz que 2 + 2

= 4”? Ou como seria esnobe discordar de um historiador que apresente uma perspectiva de Jesus como um judeu do primeiro século meramente pelo fato de que ele não é

cristão? Contudo, é preciso dizer que essa perspectiva — a de Jesus como um judeu do primeiro século — não é suficiente para sabermos tudo o que precisamos saber sobre Cristo. Entretanto, imagine outro exemplo, o de um teólogo supostamente cristão que, dizendo ser pós-moderno, nos apresentasse a defesa de uma perspectiva de Jesus como uma chinesa do primeiro século. Não é porque esse teólogo é membro ou até mesmo pastor de sua igreja que você deveria considerar válida tal perspectiva. Portanto, reconhecer a existência de

múltiplas perspectivas não é incorrer em relativismo. Na verdade, o relativismo é a validação de todas as múltiplas perspectivas. Não negamos a multiplicidade de perspectivas, porém tampouco afirmamos a validade de todas elas. O que estamos dizendo é que existem múltiplas perspectivas — algumas válidas, outras não.

A CONDIÇÃO DA HUMILHAÇÃO

“O homem humilde se ajoelha perante toda verdade”, [37] afirma o filósofo francês Ernest Hello. E é justamente isso que a inteligência humilhada, antes de tudo, pretende nos ensinar: o teólogo só terá condições de falar dignamente sobre Deus se tiver temor e humildade. Na verdade, o conceito de inteligência humilhada tem como finalidade última evidenciar que não há ponto de partida para o conhecimento de Deus que seja mais promissor que o temor e a humildade.

Alcançaremos mais sabedoria quanto mais cultivarmos o temor para falar com Deus e a humildade para falar sobre ele. Se não cultivarmos esse temor e essa humildade, enveredaremos por um caminho que pode nos levar ao “autoengano complacente”, como disse J. I. Packer em seu aclamado livro *O conhecimento de Deus*:

É preciso indagar a nós mesmos: “Qual o alvo final e a razão de eu estar ocupando a mente com estas coisas? Que pretendo fazer com o conhecimento de Deus que vou adquirir?”. Pois o fato que teremos de enfrentar é este: a busca por conhecimento teológico como um fim em si mesmo talvez nos prejudique, tornando-nos orgulhosos e convencidos. A própria magnitude do assunto nos embriagará e chegaremos a pensar que somos bem melhores e superiores aos demais cristãos, dado nosso interesse no assunto e a compreensão dele. Olharemos com superioridade para aqueles cujas ideias teológicas nos pareçam rudes e inadequadas, pondo-as de lado com desprezo. Isso se conforma às palavras de Paulo aos presunçosos cristãos de Corinto: “O conhecimento traz orgulho [...] Quem pensa conhecer alguma coisa ainda não conhece como deveria” (1Co 8.1b,2). Preocupar-se em adquirir conhecimento teológico como um fim em si mesmo, aproximar-se da Bíblia para estudá-la sem nenhum motivo além do desejo de saber todas as respostas é o caminho direto para o *autoengano complacente*. Precisamos proteger o coração contra essa atitude e orar para que isso não aconteça (grifo do autor). 38

Se você acha que é um conhecedor de Deus apenas porque sabe o que Agostinho pensava sobre Deus, o que Dionísio, o Aeropagita, pensava sobre Deus, o que Boécio pensava sobre Deus, o que Tomás de Aquino pensava sobre Deus, o que Guilherme de Occam pensava sobre Deus etc., então o que você sabe é apenas o que os outros pensam sobre Deus. Mas e você? O que você pensa sobre Deus a partir de sua experiência com ele e as Escrituras? Para falar apropriadamente sobre Deus, é preciso encarnar uma postura que Agostinho chamou de *coram Deo*, “diante de Deus”. Ou seja, é preciso fazer teologia diante de Deus; escrever teologia diante de Deus; dar aulas de teologia diante de Deus; abençoar a igreja com pregações que são

feitas para a igreja, mas diante de Deus; passar horas e horas quebrando a cabeça para entender teologia sistemática, mas diante de Deus. As coisas, porém, não são tão simples assim. Falar sobre o conhecimento que temos de Deus *na presença do próprio Deus* requer a

consciência da "humilhação". O conhecimento de Deus é uma experiência que nos humilha. Por isso, nada é melhor para o desenvolvimento da mente do que o conhecimento de Deus. É como Charles H. Spurgeon, o príncipe dos pregadores, certa vez disse:

Nada é melhor para o desenvolvimento da mente que contemplar a divindade. Trata-se de um assunto tão vasto que todos os nossos pensamentos se perdem em sua imensidão; tão profundo que nosso orgulho desaparece em sua infinitude. Podemos compreender e aprender muitos outros temas, derivando deles certa satisfação pessoal e pensando enquanto seguimos nosso caminho: "Olhe, sou sábio". Mas quando chegamos a esta ciência superior e descobrimos que nosso fio de prumo não consegue sondar sua profundidade e nossos olhos de águia não podem ver sua altura, nos afastamos pensando que o homem vaidoso pode ser sábio, mas não passa de um potro selvagem, exclamando então solenemente: "Nasci ontem e nada sei". Nenhum tema contemplativo tende a humilhar mais a mente que os pensamentos sobre Deus. Ao mesmo tempo, porém, que este assunto *humilha* a mente, também a expande. Aquele que pensa com frequência em Deus terá a mente mais aberta que alguém que caminha penosamente por este estreito globo. [39]

Veja, não se trata do caso de uma inteligência sublime que, sabe-se lá por qual motivo, resolveu se humilhar. Não mesmo! A nossa inteligência já está sob a condição da humilhação, quer sejamos conscientes dela, quer não. A

consciência dessa condição é apenas a virtude de alguém que, ao deparar com a insuficiência da razão, desiste de tentar conhecer a Deus por si mesmo e se torna totalmente dependente da Palavra para conhecê-lo. A propósito, Pedro Monticelli, meu amigo desde os tempos da graduação em filosofia na PUC-SP, hoje professor na Faculdade de Filosofia do Mosteiro de São Bento, em São Paulo, um profundo conhecedor de Tomás de Aquino, sempre me diz algo com que concordo plenamente: “O conhecimento teológico tornado um fim em si mesmo é um dos maiores responsáveis por criar jovens teólogos com o ego massageado por entender coisas realmente difíceis”. Fazendo coro com Monticelli, Thielicke afirma que

o estudo da teologia muitas vezes produz crianças crescidas cujos órgãos internos ainda não acompanharam o crescimento externo. Isso é característico da adolescência. Existe realmente uma espécie de puberdade teológica. Todo professor sabe que esse é apenas um sinal do crescimento natural, o qual não deve ser motivo de preocupação. As igrejas também precisam entender isso e precisam de que alguém lhes explique essa situação de todas as maneiras possíveis. É um erro colocar à frente da igreja para ensinar alguém que acaba de entrar nesse estágio. Ele já passou da fase de inocência que, como todo jovem, deve ter vivido. Mas ainda não atingiu aquela maturidade em que será capaz de absorver em sua própria vida e reproduzir com a vitalidade de uma fé pessoal as coisas que compreende intelectualmente e que lhe são acessíveis pela reflexão. Precisamos ter paciência e esperar. Por essas razões, não permito sermões de jovens do primeiro semestre, embrulhados em suas togas como fraldas. É preciso saber ficar calado. No período em que a voz está mudando não se canta.[40]

Conhecer o que os teólogos escreveram sobre Deus pode ser uma tarefa árdua e necessária, mas, ainda assim, não é mais valiosa do que a bênção do longo tempo que passamos pensando sobre Deus e diante dele. Todo pensamento teológico é amadurecido e refinado com o tempo. Não é possível produzir teólogos como se produzem salsichas! A verdadeira teologia é uma obra que se faz ao longo de toda uma vida. Leva tempo. E só o tempo será capaz de recompensar o árduo trabalho feito no anonimato e em silêncio. Que você possa encarar o desafio de estudar teologia como um prudente construtor, que primeiro cava fundo para lançar as bases e só depois disso começa a construir. Evite a tentação de queimar etapas. Teologias genéricas, de baixo custo, construídas sem o tempo necessário, são como casas construídas sem fundamento. Na primeira tempestade, elas desmoronam.

AUTOABSORÇÃO NARCISISTA

Você conhece algum jovem teólogo com o ego *super, hiper, mega, ultra* massageado? Já percebeu como ele fica feliz em expor seu entendimento sobre questões de fato difíceis em teologia? Se você conhece alguém assim, vai entender perfeitamente a razão pela qual a mera persuasão lógica e racional é uma péssima estratégia no diálogo com ele. O motivo é bem simples: com todo respeito, ele ainda é tolo, e, como todo tolo, é por natureza prisioneiro de si mesmo — tão prisioneiro que a sua voz é a única coisa que consegue escutar enquanto o outro fala. Por isso, não perca seu tempo discutindo questões difíceis de teologia com um tolo. Como dizia Mark Twain, “Jamais discuta com um tolo.

Pode ser que as pessoas não consigam perceber a diferença” .41 Não adianta.

Temos de encontrar outro caminho, pois a capacidade de ouvir, esforçando-se para entender o outro, ainda não é um hábito cultivado por ele. Salomão tinha razão quando disse que “o tolo não tem prazer no entendimento, mas, sim, em expor os seus pensamentos” (Pv 18.2, NVI).

O que mais causa espanto é a constatação de que tamanha insensibilidade não é resultado de um distúrbio no aparelho auditivo (antes fosse!), mas, sim, de um fascínio exagerado que o tolo tem por si mesmo. Quem dera esse fascínio fosse uma resposta positiva ao célebre imperativo de Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo!”. Infelizmente não é esse o caso. Assim como Narciso, o tolo acha feio o que não é espelho e, por isso, não busca entendimento, mas autoabsorção, ou seja, ele não quer entender; quer, na verdade, admirar a si mesmo. Por isso, não vale a pena esperar do tolo a autocrítica. Ele é demasiado narcisista. Não está acostumado a refletir seriamente sobre suas ideias.

Certa vez, Flannery O’Connor afirmou que “a humildade é o primeiro fruto do autoconhecimento” .42 Ou seja, a humildade é sinal de autoconhecimento.

Ora, autoconhecimento não é autoabsorção nem narcisismo; autoconhecimento é sobretudo suspeita de si mesmo. Por essa razão, o tolo não é humilde, uma vez que não se interessa pelo autoconhecimento, o qual, por sua vez, pressupõe a suspeita de si mesmo e de suas ideias, confrontando-as e presumindo que elas não são tão suas ou tão originais como parecem ser. Em outras palavras, a falta de humildade do tolo se apoia na crença de que uma pessoa é capaz de construir suas próprias ideias, independentemente de qualquer influência externa, isto é, de que é possível pensar a partir do nada. Mas o fato é que ninguém pensa a partir do nada. Sempre pensamos a partir de uma visão de mundo. Como ignora o fato de que seu

pensamento é submisso a uma visão de mundo, o tolo acredita que

tem controle total sobre suas ideias. Ele ainda não descobriu que não possuímos ideias, mas ideias nos possuem. Tampouco percebeu quanto é importante conhecer a visão de mundo que controla nosso pensar e agir.

Entretanto, falta ao tolo não apenas a humildade daqueles que buscam o autoconhecimento, mas também o rigor daqueles que corrigem suas opiniões, principalmente quando elas não condizem com a verdade. A propósito, a falta de entendimento e a ausência de rigor autocrítico são os dois sinais mais visíveis de que a condição do tolo não poderia ser outra senão a de um aprisionamento.

Afinal, quem não é capaz de ponderar, de inquirir a si mesmo e de corrigir seus equívocos jamais será livre o suficiente para enxergar o mundo à sua volta.

Contudo, antes de falarmos mais detidamente a respeito do aprisionamento do tolo e de como é possível a libertação da tolice, é necessário desfazer o equívoco que poderia induzir alguém a confundir tolice com limitação intelectual.

Desde já, é bom esclarecer que não estamos chamando de tolo aquele que não tem estudo nem formação intelectual, mesmo porque não seria razoável acreditar que os intelectuais sejam imunes a tolices, nem que os pouco instruídos não possam ser sábios. Aqueles que conseguem alcançar o cume da inteligência também podem atingir o cúmulo da tolice. Por exemplo, existem pessoas que são dotadas de uma inteligência arguta, que entendem bem as coisas, com rapidez e sagacidade impressionantes, mas mesmo assim são tolas. Um caso concreto é o do filósofo

alemão Martin Heidegger, que, apesar de possuir uma incontestável habilidade lógica e filosófica, ingressou no Partido Nacional Socialista e defendeu com veemência as ideias divulgadas pela propaganda nazista. 43 Tolice, portanto, não é sinônimo de limitação intelectual.

No entanto, não é suficiente desfazer o equívoco que leva alguém a confundir tolice com limitação intelectual. É preciso ir mais longe e dizer que a tolice não representa a fraqueza de apenas alguns. Ao contrário, ela é universal, inerente a todos os seres humanos. Todos os homens são, por natureza, tolos. A questão, portanto, não é saber como um homem se torna tolo, mas, sim, como pode deixar de sê-lo. Na ocasião em que foi preso pelos agentes da Gestapo, o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer escreveu inúmeras cartas e notas, compiladas num único volume intitulado *Resistência e submissão*. Numa das notas, ele disse que

“somente um ato de libertação poderia vencer a tolice; um ato de instrução ou argumentação lógica nada pode fazer para convencer o tolo de sua tolice. Antes de tudo, o tolo precisa de uma *libertação interior autêntica*, e enquanto isso não ocorre temos de desistir de todas as tentativas de persuadi-lo” (grifo do autor). 44

Por isso, insistimos que não adianta discutir com o tolo nessas condições.

Enquanto ele não for liberto da autoabsorção narcisista, qualquer palavra que for dirigida contra sua tolice será como uma pérola lançada aos porcos.

O TOLO E AS SOMBRAS DA CAVERNA

A ideia de que, para alcançar o entendimento, é necessária uma “libertação interior autêntica” é bem antiga e pode ser,

de certa forma, encontrada no livro VII da *República*. Nele, Platão descreve Sócrates dizendo ao jovem Glauco que, para as pessoas alcançarem o entendimento, elas precisam ser primeiramente libertas. Para explicar melhor essa ideia, o filósofo contou uma história sobre seres humanos que, desde o seu nascimento, estão aprisionados em uma caverna.

Eles não sabem o que é o mundo fora dela. Suas pernas e seu pescoço estão algemados de tal sorte que são forçados a permanecer sempre no mesmo lugar e a olhar apenas na direção de uma parede ao fundo.

Atrás deles, na entrada da caverna, há um foco de luz que ilumina todo o ambiente. Entre esse foco de luz e os prisioneiros, há uma subida ao longo da qual foi erguida uma mureta. E, para além dessa mureta, encontram-se homens que transportam estátuas que ultrapassam a altura da mureta. Eles carregam estátuas de todos os tipos: de seres humanos, de animais e de toda sorte de objetos. Por causa do foco de luz e da posição que ele ocupa, os prisioneiros enxergam, na parede ao fundo, as sombras dessas estátuas, porém sem conseguirem ver as próprias estátuas, nem os homens que as carregam. Como nunca viram outra coisa além das sombras, os prisioneiros pensam que elas são as próprias coisas. Ou seja, não podem saber que as sombras não passam de projeções das coisas, nem podem saber que as coisas projetadas são apenas estátuas carregadas por outros seres humanos.

O que aconteceria, pergunta Sócrates a Glauco, se alguém libertasse os prisioneiros? O que faria um prisioneiro se fosse liberto de suas algemas? Sem dúvida, olharia toda a caverna. Ao seu redor, veria os outros prisioneiros, a mureta às suas costas, as estátuas e a entrada da caverna. Seu corpo doeria a cada passo dado. Afinal de contas, ele ficou

imóvel durante muitos anos. Não bastassem as dores do corpo, ao se dirigir à entrada da caverna, ficaria momentaneamente cego, pois aquele foco de luz que clareava a caverna, na verdade, era o sol com todo o seu fulgor. Contudo, com o passar do tempo, já acostumado com a claridade, seria capaz de ver não só as estátuas, mas também os homens que as carregavam. Prosseguindo em seu caminho, passaria a enxergar as próprias coisas, descobrindo que, durante toda a sua vida, não contemplara nada, a não ser as sombras das estátuas projetadas no fundo da caverna.

Na condição de conhecedor desse “novo” mundo, o prisioneiro liberto regressaria ao velho mundo subterrâneo. Ao chegar, ele contaria aos outros

prisioneiros o que viu. Sua missão seria libertá-los, pois é somente na condição de homem livre que alguém pode ser capaz de contemplar o mundo das coisas tais como elas são. O que mais poderia acontecer após esse retorno? Uma estranha reação. Ao voltar e contar o que viu, os demais prisioneiros zombariam dele, não acreditariam em suas palavras, pois, para eles, o único mundo admissível é o mundo no fundo da caverna. No entanto, se o escravo liberto teimasse em afirmar o que viu e insistisse em convidá-los a sair da caverna, os prisioneiros das sombras o matariam. E foi assim que Sócrates concluiu o famoso *mito da caverna*.

Tolos são como os prisioneiros que tomam as sombras como se fossem as coisas mesmas. Veja, o problema não está nas sombras. Aparentemente não há nada de errado com elas. O problema está nos prisioneiros que não conseguem perceber que as sombras são apenas uma espécie de vestígio de algo que está muito além delas. Assim como os prisioneiros no fundo da caverna, o tolo não consegue

perceber que sua inteligência pode ultrapassar a si mesma e que há um universo incrível além das sombras. Já aquele que deixou de ser tolo é como o prisioneiro que não mais se satisfaz com as projeções das sombras, mas que, impulsionado pela curiosidade e pelo desejo de contemplar as próprias coisas, se dirige para o outro lado, o lado da origem de tudo o que acontece no fundo da caverna. Entretanto, isso só é possível se o tolo for liberto de sua tolice. Nesse aspecto, tanto o platonismo como o cristianismo são bastante parecidos. Ambos reconhecem que o conhecimento da verdade, que salva o homem da tolice, pressupõe libertação (Jo 8.32). Ou melhor, uma dupla libertação, pois uma coisa é a liberdade para conhecer, e outra bem diferente é o conhecimento que liberta.

Pois bem, o tolo precisa de uma dupla libertação: a libertação que resulta do próprio conhecimento da verdade e a libertação que é fruto do irrompimento de um poder que torna o tolo livre para conhecer a verdade. Por exemplo, alguém que tenha uma venda nos olhos só poderá enxergar o que está acontecendo à sua volta se ela for primeiro retirada. Nesse caso, o ato de enxergar pressupõe o ato de remover a venda. De forma semelhante, a libertação *pelo* conhecimento pressupõe a libertação *para* o conhecimento.

A libertação *pelo* conhecimento é semelhante ao ato de enxergar; já a libertação *para* o conhecimento é semelhante ao ato de remover a venda. Assim como para enxergar é necessário que primeiro seja removida a venda, também é necessária a libertação *para* o conhecimento a fim de que haja libertação *pelo* conhecimento. Ora, quem ou o que é responsável pela libertação para o conhecimento? Que poder é esse que liberta o coração do tolo para que conheça

a verdade? É na resposta a essas indagações que platonismo e cristianismo se distanciam, permanecendo

ambos em lados diametralmente opostos e irreconciliáveis.

Para o platonismo, o poder que liberta o tolo reside no próprio homem. Nesse sentido, é o próprio homem que se liberta ao “voltar-se para si mesmo”, ou seja, ao *refletir* sobre si mesmo. Portanto, é o próprio tolo que busca forças em si mesmo para se libertar da tolice. Como diria a filósofa judia Hannah Arendt, o

“conhece-te a ti mesmo”, famoso bordão socrático-platônico, é a busca pela compreensão da verdade tão somente a partir do conhecimento do que aparece para o próprio homem, isto é, do que está apenas diante dele, e que permanece, por conseguinte, sempre relacionado à própria existência concreta do homem. 45

Se o platônico busca em si mesmo a libertação da tolice é porque ele acredita que a mera autorreflexão o tornará livre para conhecer a verdade. E, nesse sentido, o platonismo ainda é refém da autoabsorção narcisista.

Em contrapartida, o cristianismo reconhece a completa insuficiência e incapacidade do tolo de se libertar. Para o cristão, não há no tolo recursos disponíveis e suficientemente capazes de libertá-lo para o conhecimento da verdade. Em contraste com o platônico, o cristão acredita que, ao se humilhar diante de um poder superior que irrompe no coração do homem, o tolo é liberto de sua maior prisão: a autorreferência. O cristão sabe que não adianta tentar persuadir aquele que é prisioneiro de si mesmo. Por experiência, o cristão reconhece que somente um poder infinitamente superior poderá convencer o tolo de sua tolice.

Há quem pense que Platão, por causa da condenação de Sócrates, tenha desacreditado a maiêutica socrática. 46

Polêmicas à parte, o fato é que o platônico acredita que apenas com o uso da razão o tolo será liberto. Entretanto, parece que a libertação para o conhecimento requer mais do que o mero exercício da razão. O platônico acerta quando reconhece que é necessária a libertação do tolo, mas erra quando acredita que essa libertação reside na autonomia de sua capacidade racional. No final das contas, isso não passa de tolice disfarçada. Mas o disfarce não convence, pois o homem sempre ultrapassa suas máscaras.

Na contramão do disfarce platônico está a inteligência humilhada do cristão.

E que não se confunda “inteligência humilhada” com *sacrificium intellectus*

[sacrifício do intelecto]. O cristão não pressupõe a morte da razão. O que ele pressupõe é a consciência de que a razão é insuficiente. Nesse sentido, podemos dizer que o cristão exige bem menos do que a autonomia da razão, porém bem mais do que o sacrifício do intelecto. Para o cristão, o que de fato está em jogo é

a constatação de que a inteligência humana é insuficiente para conhecer, por si só, a verdade total. Ou seja, para chegar ao conhecimento verdadeiro, a razão depende de um poder que a transcende, que ultrapassa seus limites.

O platônico e o cristão entendem que a libertação implica a conscientização de si mesmo, isto é, o conhecimento de sua real condição. A diferença está no que ambos entendem ser a origem dessa conscientização. Para o platônico, a consciência da real condição do tolo está no próprio tolo, uma vez que essa consciência é resultado da mera autorreflexão; para o cristão, por sua vez, a conscientização é fruto da ação interna do Espírito Santo, que liberta o

coração do tolo para ouvir em primeiro lugar a voz de Deus. O cristão acredita que é a palavra de Deus, iluminada pelo Espírito, que conscientiza o tolo de sua tolice.

Portanto, é o Espírito que liberta o tolo de si mesmo e o coloca diante de Deus.

E, quando se está diante de Deus, não há pensamento algum que seja relevante o suficiente para ser dito. Eis a condição para a libertação do tolo: ouvir. E o próprio ato de ouvir já é por si só o primeiro sinal de uma “libertação interior autêntica”.

João Calvino nomeia essa ação do Espírito, que coloca o tolo diante de Deus, de *testimonium internum Spiritus Sancti* [testemunho interno do Espírito Santo]

(*Institutas* 1.7.4-5; 3.2.33). Calvino entende que, para o tolo ouvir a voz divina, não basta Deus falar. O motivo é simples. O tolo é, por natureza, surdo para ouvir a voz de Deus e cego para enxergar a verdade revelada. Por isso, antes de ouvir, ele precisa ser curado de sua surdez; antes de ver, ele precisa ser curado de sua cegueira. Nas palavras de Calvino, “a palavra de Deus é semelhante ao sol: ilumina a todos a quem é pregada, mas não produz fruto entre os cegos. E, nessa parte, todos nós somos, por natureza, cegos. Por isso não pode penetrar em nossa mente, a não ser pelo acesso que lhe dá o Espírito, esse mestre interior, com sua iluminação” (*Institutas* 3.2.34). 47

O cristão, portanto, não nega que o conhecimento da verdade liberta o tolo, porém afirma que, antes de conhecer a verdade, o tolo precisa de uma libertação que não é fruto nem de uma reflexão sobre a verdade e muito menos de uma autorreflexão, mas, sim, de uma ação interna do Espírito, que, com efeito, liberta o tolo para o conhecimento

da verdade.48 De fato, o platônico acerta quando diz que a condição primordial não é conhecer para ser liberto, mas ser liberto para conhecer. Todavia, equivoca-se quando entende que o poder que liberta é a mera reflexão. Nem mera reflexão nem conhecimento teórico algum poderão libertar o tolo para o conhecimento da verdade. Algumas pessoas pensam que o remédio para a tolice está num seminário teológico, numa faculdade de filosofia ou num

laboratório de ciências. Ledo engano. O seminário, a faculdade e o laboratório podem ser mais sombrios que o fundo de uma caverna.49 Deus não fala a teólogos, filósofos e cientistas, mas a tolos perdidos em si mesmos. É uma tremenda tolice esperar dos seminários de teologia, das faculdades de filosofia ou dos laboratórios de ciências aquilo que somente o confronto com a voz de Deus pode dar. Como diz o filósofo holandês Herman Dooyeweerd,

O verdadeiro conhecimento de Deus e de nós mesmos (*Deum et animam scire*) ultrapassa todo o pensamento teórico. Esse conhecimento não pode ser objeto teórico, seja de uma teologia dogmática, seja de uma filosofia cristã. Ele pode apenas ser adquirido pela operação da palavra de Deus e do Espírito Santo no coração, ou seja, na raiz e centro religioso de nossa existência e experiência humanas em sua inteireza.50

Em contraste com o platônico, o cristão entende que o único poder capaz de libertar o tolo é a voz de Deus. Apenas a palavra de Deus pode entrar no coração do tolo e romper as cadeias que o impedem de conhecer a verdade. Não! A libertação do coração não depende das artimanhas e dos improvisos do tolo! Não há nada no tolo que seja capaz de libertá-lo. Embora a libertação aconteça no seu interior, isso não significa que o tolo seja capaz de libertar-se. Somente aquele que pela graça vivencia a libertação espiritual do

jugo e do fardo do pecado pode obter o verdadeiro conhecimento de Deus e de si próprio.51 A graça de que falamos é de uma grandeza inalcançável e infinitamente superior. Trata-se do poder da voz que disse “Haja luz!” e houve luz. Ou seja, trata-se do poder que, pela palavra, criou todas as coisas a partir do nada (*ex nihilo*). Não estamos falando de um poder que criou o mundo como um demiurgo que modela a matéria a partir das formas que desde sempre existiram. 52 Pelo contrário, falamos de um poder que criou o mundo e tudo o que nele há apenas com o poder de sua voz. É admirável pensar que o poder que fala ao coração do tolo seja o mesmo poder daquele que criou o universo simplesmente falando.

Para o cristão, a inteligência humilhada é uma condição que não se pode evitar. Não há prevenção contra ela. Nenhuma criatura é capaz de evitar a humilhação inerente à sua própria condição de criatura. A inteligência humilhada não é uma possibilidade, mas, sim, uma realidade, a realidade da Criação. A razão humana não deveria ser louvada quando o homem se recusa a humilhar-se diante de Deus.53 Ora, não existe algo como a “classe das inteligências que se humilham” em contraste com a “classe das inteligências que não se humilham”. Diante de Deus, toda inteligência criada está sob a condição da humilhação. Em contrapartida, o que verdadeiramente existe é a consciência

ou não desse fato. Observe o sábio conselho que Blaise Pascal, filósofo e matemático francês, deu para os que acreditam que o seu próprio entendimento é um recurso suficiente para o conhecimento da verdade:

Conhecei, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa

infinitamente o homem e ouvi de vosso Mestre vossa condição verdadeira que ignorais. Escutai a voz de Deus.54

Isso é o mesmo que dizer que nenhum louvor cabe ao tolo pelo conhecimento da verdade, o que é demasiadamente chocante para aqueles que são mais otimistas com relação à autonomia da razão. E não deveria deixar de ser, pois quem advoga a autonomia da razão acredita que o único poder que liberta o tolo está na própria natureza racional do ser humano. Na verdade, a atitude de buscar na natureza racional o poder para a libertação da tolice revela quanto o tolo pode ser ainda mais tolo. E como dizia Salomão, “o tolo que faz uma tolice pela segunda vez é como um cão que volta ao seu vômito” (Pv 26.11, NTLH).

1G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino* (São Paulo: LTr, 2003), p. 141.

2José Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia* (São Paulo: Loyola, 2005), tomo II, p. 1040.

3Ibidem, tomo IV, p. 2442.

4Cf. João de Salisbúria, *Metalogicon*, III.4.6.

5Jaroslav Pelikan, *A tradição cristã: o surgimento da tradição católica* (São Paulo: Shedd, 2014), vol. 1, p. 32.

Nesse sentido, o conceito de inteligência humilhada está na contramão do “esnobismo cronológico”, que, segundo C. S. Lewis, “é a aceitação acrítica do ambiente intelectual comum à nossa época e a suposição de que tudo aquilo que ficou desatualizado é por isso desprezível” (*Surpreendido pela alegria* [Viçosa: Ultimato, 2015], p. 186).

6Entendo que o teólogo deve sempre partir das Escrituras para construir seu raciocínio, porém isso não significa que a

grande tradição cristã deva ser preterida. Defendo o princípio protestante da *sola Scriptura*, mas não entendo que este princípio nega o valor da tradição cristã. Concordo com Abraham Kuyper quando ele diz que “Há, por certo, uma ilusão teológica se expandindo que dá a impressão de que alguém, munido apenas das Escrituras Sagradas, poderá construir sua teologia independentemente, isto é, a partir do nada.

[...] Essa ilusão nega o caráter histórico e orgânico da teologia e, por esta razão, é intrinsecamente falsa.

Nenhum teólogo que seguisse a direção de sua própria bússola teria descoberto por si mesmo aquilo que agora confessa e defende com base apenas na leitura das Escrituras. Certamente, a maior parte dos seus estudos teológicos é resultado da apreensão que ele fez da tradição teológica, e mesmo as provas que ele cita das Escrituras, pelo menos como regra, não foram descobertas por ele, mas sugeridas a ele por seus predecessores” (*Principles of sacred theology* [New York: Charles Scribner’s Sons, 1898], p. 574-5).

7Cf. Johannes Brachtendorf, *Confissões de Agostinho* (São Paulo: Loyola, 2008); Servais Pinckaers, *Em busca de Deus nas Confissões: passeando com santo Agostinho* (São Paulo: Loyola, 2013); Norbert Fischer; Dieter Hattrup, orgs., *Selbsterkenntnis und Gottsuche — Augustinus: Confessiones 10* (Paderborn: Schöningh, 2007); Norbert Fischer, “Suche nach dem wahren Leben”, in: Aurelius Augustinus, *Confessiones X —*

Bekenntnisse 10 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006).

8Cf. Peter Brown, *Santo Agostinho: uma biografia* (Rio de Janeiro: Record, 2008), p. 195-224.

9 *Pequena filocalia: o livro clássico da Igreja Oriental* (São Paulo: Paulus, 2013), p. 22.

10Helmut Thielicke, *Recomendações aos jovens teólogos e pastores* (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 53.

11 *Pequena filocalia*, p. 18.

12Helmut Thielicke, *Recomendações aos jovens teólogos e pastores*, p. 54-5.

13Para uma crítica bem fundamentada da "neutralidade religiosa", cf. Roy A. Clouser, The myth of religious neutrality: an essay on the hidden role of religious belief in theories (Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 2008).

14Leopold Immanuel Rückert, Commentar über den Brief Pauli an die Römer (Leipzig: Hartmannsche Buchhandlung, 1831), p. xv.

15Lewis Bayly, *A prática da piedade* (São Paulo: PES, 2010), p. 73-4. Sou muito grato ao dr. Russell Shedd pela indicação desse livro precioso.

16Um posicionamento bastante elegante quanto à divisão das *Confissões* é o de Johannes Brachtendorf.

Em suas palavras, "Ele [Agostinho] divide as *Confissões* em duas partes aparentemente heterogêneas, a saber, uma primeira parte que versaria sobre ele mesmo (Livros I-X) e uma segunda parte sobre a Sagrada Escritura (Livros XI--XIII). De fato, os nove primeiros livros contêm elementos autobiográficos, enquanto os últimos três apresentam, antes, conteúdos doutrinais na forma de uma interpretação do relato da Criação no primeiro capítulo do Gênesis, no Antigo Testamento. A primeira parte compreende

biograficamente o tempo que vai do nascimento ao batismo, e à morte da mãe. Isso cobre os anos 354-387. As *Confissões* nada

relatam sobre os dez anos seguintes, até a época da composição da obra, em que Agostinho é consagrado e assume o cargo de bispo de Hipona. Em vez disso, Agostinho pretende descrever no décimo livro seu estado de alma atual, mas acaba, de fato, oferecendo um tratado sobre o tema da memória e uma análise das tentações a que até mesmo o convertido está exposto. Isso torna questionável não apenas a conexão dos livros I-X de cunho biográfico com os livros XI-XIII, que são exegetas no sentido mais amplo, mas também a relação entre o livro X e cada um desses blocos; de fato, nem mesmo a coerência interna do décimo livro é evidente. Mas especialmente os últimos três livros foram compostos de maneira tão distinta dos dez primeiros que em algumas edições são totalmente excluídos" (Johannes Brachtendorf, *Confissões de Agostinho*, p. 11-2).

17Agostinho de Hipona, *Confissões* (Lisboa: INCM, 2004), p. 65-7.

18Ibidem, p. 437.

19Servais Pinckaers, *Em busca de Deus nas Confissões: passeando com santo Agostinho*, p. 41.

20Goulven Madec, Le Dieu d'Augustin (Les Éditions du Cerf: Paris, 2000), p. 88.

21O uso dos "textos-prova", ou da *dicta probantia*, é o uso de várias referências bíblicas, em geral entre parênteses ou em notas de rodapé, com a finalidade de confirmar biblicamente a validade de uma afirmação doutrinária feita, por exemplo, em uma confissão de fé, uma dogmática ou

um catecismo. Cf. Grant Osborne, *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica* (São Paulo: Vida Nova, 2009), p.

27-8.

22Logo no início do primeiro parágrafo já é possível identificar, com certa facilidade, cinco alusões bíblicas: 1Coríntios 13.12, Efésios 5.27, Romanos 12.12, Salmos 51.6 e João 3.21.

23Para uma discussão mais atual sobre a interpretação de 1Coríntios 13.12, cf. D. A. Carson, *A manifestação do Espírito: a contemporaneidade dos dons à luz de 1Coríntios 12—14* (São Paulo: Vida Nova, 2013), p. 68-78; Simon Kistemaker, *1Coríntios* (São Paulo: Cultura Cristã, 2004), p. 650-2; Wayne Grudem, *O dom de profecia: do Novo Testamento aos dias atuais* (São Paulo: Vida, 2004), p. 249-80.

24Madec, *Le Dieu d'Augustin*, p. 89.

25D. A. Carson, *A manifestação do Espírito*, p. 73.

26Francis Schaeffer, *O Deus que se revela* (São Paulo: Cultura Cristã, 2007), p. 113.

27Karl Barth, Fides quaerens intellectum (Zürich: TVZ, 2002), I.3.3, p. 29.

28 *O pera* III, 157, citado em Herman Bavinck, *Dogmática reformada: Deus e a Criação* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. II, p. 41.

29Note que o itálico na expressão "por nós mesmos" não é sem propósito. No capítulo 2, oferecemos uma análise mais

detida sobre a impossibilidade da autonomia da razão no que se refere ao conhecimento que podemos ter de Deus.

30Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (São Paulo: Edusp, 2001), p. 281.

31Rubem Alves, *Ostra feliz não faz pérola* (São Paulo: Planeta, 2008), p. 188-9.

32"Agnosticismo religioso" é a crença de que não é possível conhecermos a Deus, e, como consequência, não seria possível defender como exclusivamente verdadeira uma perspectiva religiosa em detrimento das outras.

33Lesslie Newbigin, *The gospel in a pluralist society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 9-10 [edição em português: *O evangelho em uma sociedade pluralista* (Viçosa: Ultimato, 2016)]. Para outras análises acerca do pluralismo religioso, cf. Alister McGrath, *Apologética cristã no século 21: ciência e arte com integridade* (São Paulo: Vida, 2008), p. 198-215; Timothy Keller, *Fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus* (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 33-40; D. A. Carson, *Deus amordaçado: o cristianismo confronta o pluralismo* (São Paulo:

Shedd, 2013), p. 17-8, 26-37, esp. p. 122-5; Joseph Ratzinger, "Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões", in: *Ser cristão na era pagã* (Campinas: Ecclesia, 2015), vol. II, p. 11-28.

34C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: ABU, 1997), p. 19.

35Vern S. Poythress, *Symphonic theology: the validity of multiple perspectives in theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 45-6 [edição em português: *Teologia*

sinfônica: a validade das múltiplas perspectivas em teologia (São Paulo: Vida Nova, 2016)].

36No capítulo 5, ocasião em que trato do tema relacionado à “traição dos teólogos”, há uma reflexão mais aprofundada do conceito de “cosmovisão”. Por enquanto, é suficiente considerar a definição de “cosmovisão”

elaborada por James W. Sire, que julgo ser bastante refinada e precisa: “Cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma história ou em um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento sobre o qual vivemos, nos movemos e existimos” (James W.

Sire, *Dando nome ao elefante* [Brasília: Monergismo, 2012], p. 179).

37Ernest Hello, *O homem: a vida, a ciência e a arte* (Campinas: Ecclesiae, 2015), p. 65.

38J. I. Packer, *O conhecimento de Deus* (São Paulo: Mundo Cristão, 1996), p. 22-3.

39Citado em J. I. Packer, *O conhecimento de Deus*, p. 17-8.

40Helmut Thielicke, *Recomendações aos jovens teólogos e pastores*, p. 26-7.

41Citado em Hans-Joachim Höhn, Gott, Offenbarung, Heilswege Lin: Fundamentaltheologie (Würzburg: Echter, 2011), p. 15.

42Flannery O’Connor, “The fiction writer and his country”, in: O’Connor: collected works (New York: The Library of America, 1988), p. 806.

43Cf. Rüdiger Safranski, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal* (São Paulo: Geração, 2005), p. 297-327.

44Dietrich Bonhoeffer, *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão* (São Leopoldo: Sinodal, 2003), p. 34.

45Cf. Hannah Arendt, *A dignidade da política: ensaios e conferências* (Rio de Janeiro: s.n., 2002), p. 100.

46A palavra “maiêutica” vem do grego *maieutiké* e significa “realizar um parto”. No contexto do método socrático, maiêutica é a arte de “ajudar a alma a extrair de si os conhecimentos que contém em si mesma”

(Rodolfo Mondolfo, *O pensamento antigo* [São Paulo: Mestre Jou, 1967], vol. II, p. 215). Veja também Hannah Arendt, *A dignidade da política: ensaios e conferências*, p. 91-115.

47João Calvino, *A instituição da religião cristã* (São Paulo: Unesp, 2009), tomo II, p. 58-9. A propósito, assim como Agostinho, Calvino também fez teologia *coram Deo* ou “teologia na segunda pessoa”. Cf.

Charles E. Edwards, org., *Devocionais e orações de João Calvino* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

48Como bem observou Iain Murray, “A ideia de que conhecimento é suficiente para alguém se tornar cristão é falsa. O Diabo acredita nas Escrituras, conhece as Escrituras, usa as Escrituras e ainda assim permanece profano e amando tudo o que Deus condena. Portanto, não

deve nos surpreender o fato de que existem acadêmicos que estão familiarizados com o texto das Escrituras (como os judeus estavam com o Antigo Testamento) e ainda assim permanecem irregenerados. A corrupção do coração humano é tão grande que o homem precisa mais do que conhecimento" (Iain Murray, *Evangelicalism divided: a record of crucial change in the years 1950 to 2000* [Carlisle: Banner of Truth, 2000], p. 269).

49Vale a pena lembrar o depoimento da teóloga Eta Linnemann, que por muitos anos foi aluna de Rudolf Bultmann e defensora do método histórico-crítico. Depois de experimentar a graça salvadora, ela confessou: "Cristo imediatamente tomou minha vida em sua mão salvadora e começou a transformá-la

radicalmente. Meus vícios destrutivos foram substituídos por fome e sede de sua Palavra e pela comunhão com outros cristãos. [...] De pronto, ficou claro para mim que meu ensino era um caso de cego guiando cegos. Arrependi-me da maneira como havia enganado meus alunos. Um mês depois, sozinha no meu quarto e à parte de qualquer influência de outros sobre mim, vi-me enfrentando uma significativa decisão.

Continuaria a controlar a Bíblia com o meu intelecto ou permitiria que meu pensamento fosse transformado pelo Espírito Santo? [...] Por causa do testemunho interno do Espírito Santo ao meu coração, eu tenho o claro entendimento de que meu perverso ensino de outrora era pecado. [...] Esta é a razão de eu dizer 'Não!'

à teologia histórico-crítica. Considero tudo o que ensinei e escrevi antes de confiar minha vida a Jesus como refugo. [...] Qualquer desses escritos em minha posse, eu joguei no lixo com minhas próprias mãos, em 1978. Peço

sinceramente que você faça o mesmo com qualquer deles que tenha em sua estante" (Eta Linnemann, *Crítica histórica da Bíblia* [São Paulo: Cultura Cristã, 2009], p. 19-20).

50Herman Dooyeweerd, *No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico* (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 183. Embora concorde que Platão não rejeitou a possibilidade da revelação divina, Dooyeweerd entende que Platão havia negado que a revelação divina pudesse de alguma forma ser a fonte ou a origem do conhecimento verdadeiro (cf. p. 176).

51Cf. Herman Dooyeweerd, *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã* (São Paulo: Cultura Cristã, 2015), p. 55.

52"Assim, pois, sempre que o demiurgo olhando para as coisas que são idênticas, das quais se serve na sua qualidade de paradigmas, produz a forma e a potência dessas coisas, tudo aquilo que completa deste modo é necessariamente belo" (Platão, *Timeu* [Lisboa: Instituto Piaget, 2003], p. 65-6 [28a]).

53Segundo Calvino, "somos obrigados a olhar para cima, não só para que, em jejum e famintos, busquemos o que nos falta, mas também para, despertados pelo temor, aprendermos a humildade"

(*Institutas* 1.1.1).

54Blaise Pascal, *Pensamentos* (São Paulo: Martins Fontes, 2001), p. 47 [Laf. 131/Bru. 434].

CAPÍTULO 2

O CONHECIMENTO NA DESGRAÇA

A desgraça é um alimento para a vaidade, para a curiosidade, para a ilusão, para o nada. Não traz nem lições, nem luzes, nem remédios. Não serve para nada a não ser para provocar a fala e o choro.1

— ERNEST HELLO

EPISTEMOLOGIA MONERGISTA

Em qual categoria de pensamento o conceito de inteligência humilhada se enquadra? Não é fácil responder a essa pergunta. No entanto, para começar, faz-se necessário nos inteirarmos acerca de, pelo menos, duas categorias de pensamento que julgo serem determinantes até mesmo para definir o que entendemos por "dependência intelectual da graça". São elas *monergismo* e *sinergismo*. Quando se fala em monergismo e sinergismo, quase sempre se comete um deslize que pode comprometer todo o arrazoado sobre a cosmovisão cristã.

Esse deslize está justamente ligado ao fato de associarmos a polêmica entre monergismo e sinergismo apenas aos temas da *ordo salutis*, ou seja, das questões referentes à ordem da salvação. E isso, na verdade, é um grande equívoco, visto que tanto o monergismo como o sinergismo não determinam apenas a nossa soteriologia, mas também a nossa forma de pensar. Em outras palavras, a discussão entre monergismo e sinergismo também é determinante em relação à teoria do conhecimento a que aderimos, quer sejamos conscientes dessa adesão, quer não. Portanto, uma postura monergista ou sinergista determina, sim, a nossa visão sobre o conhecimento de Deus. Para pensar essa questão, verifiquemos, *grosso modo*, o que cada postura defende e como nosso posicionamento diante dessa discussão influencia nossa epistemologia, isto é, nossa teoria do conhecimento.

Sem nos atermos às diversas tonalidades que essas duas categorias de pensamento apresentam, podemos, em linhas gerais, afirmar que o *monergismo* é o entendimento de que a salvação do homem é resultado da obra de apenas um agente, a saber, Deus. Assim, nada que o homem fizer vai contribuir para sua salvação, que ocorre tão somente porque Deus assim o quer. Ele é soberano, poderoso e suficiente para salvar quem ele bem entender. Em contrapartida, o *sinergismo* é a perspectiva que concebe a salvação como uma interação entre Deus e o homem. No sinergismo, a salvação não é uma obra única e exclusiva de Deus.

Pelo contrário, trata-se de uma relação de codependência entre Deus e o homem tal como se a codependência fosse uma *conditio sine qua non*, ou seja, uma condição sem a qual a salvação não aconteceria. Nesse sentido, Deus, por si só, não poderia salvar o homem. Para salvá-lo, Deus dependeria da contribuição humana. Resumindo, o monergismo pauta-se no fato de que a salvação segue rigorosamente o princípio do *soli Deo gloria*, isto é, o princípio de que a salvação deve ser somente para a glória de Deus, e, para que assim ocorra, não pode haver nada que pressuponha algum mérito humano; já o sinergismo inclui os atos do

homem na salvação, sendo ela alcançada pela interação entre o homem e Deus, e, nesse caso, haveria aqui um rompimento com o *soli* do *soli Deo gloria*, visto que a salvação, no contexto do sinergismo, exigiria algum mérito humano.

Convém enfatizar que optamos por usar os termos “monergismo” e

“sinergismo” em vez de “calvinismo” e “arminianismo ” , embora sejam estes os termos mais comumente usados na referência a essas duas posições.2 Ora, por que não optamos por usar esses termos que são mais comuns? Porque, no contexto da grande tradição cristã, não há apenas calvinistas representando uma postura monergista, nem apenas arminianos representando uma postura sinergista. Veja, todo arminiano é sinergista, mas nem todo sinergista é arminiano. Por exemplo, jesuítas e molinistas são sinergistas, mas não são, por isso, arminianos. Em contrapartida, o mesmo pode ser dito dos monergistas.

Todo calvinista é monergista, mas nem todo monergista é calvinista. Por exemplo, agostinianos e jansenistas são monergistas, mas não são, por isso, calvinistas. Portanto, como estamos falando a partir de Agostinho, cujo modo de pensar era monergista, não podemos ser imprecisos — afinal, seria um anacronismo, para não dizer um erro, chamar Agostinho de calvinista.

Resgatar o entendimento sobre essas duas categorias de pensamento é importante, em primeiro lugar, para indicar que existem duas formas de conceber a relação salvífica entre Deus e o homem: ou ela é sempre uma *relação de singularidade*, em que o homem não desempenha papel fundamental naquilo que compete a Deus, e somente a Deus (monergismo), ou, então, é sempre uma *relação de mutualidade*, em que o homem desempenha um papel fundamental naquilo que não compete somente a Deus (sinergismo). Em segundo lugar, o resgaste dessas duas categorias de pensamento é importante também para argumentar que a doutrina da salvação, independentemente de ser de viés monergista ou sinergista, é um fator influenciador em qualquer teoria do conhecimento. Essa influência ocorre porque toda busca por conhecimento ou sabedoria é, de certo modo, uma maneira

de lidar com a angústia referente ao sentido da vida e à experiência do vazio existencial que gera o clamor por salvação. Mais adiante voltaremos a tratar dessa relação entre salvação e conhecimento.

Em qual categoria de pensamento é possível enquadrar o conceito de inteligência humilhada? Em razão da enorme influência de Agostinho, o conceito de inteligência humilhada se enquadra mais adequadamente em uma

"epistemologia monergista", 3 o que significa que nenhum de nós poderá conhecer a Deus por si mesmo. Trata-se da total dependência que o intelecto

tem da revelação para saber que o Deus que criou este universo é, como afirma o Credo Apostólico, o Pai de Jesus Cristo. O paradigma da humilhação intelectual exige, portanto, uma política de afirmação da autoridade da revelação, pois não há nada em nós que nos torne suficientemente capazes de conhecer a Deus por nós mesmos: todo conhecimento que temos de Deus depende do Deus que se revela. E é por isso que a inteligência humana está sob a condição de humilhação. Ou seja, nossa inteligência jamais teria sido capaz de inventar algo como o "cristianismo". É como C. S. Lewis certa vez disse: "O cristianismo é uma religião que jamais teria passado por nossas cabeças". 4 Ou seja, a fé cristã não é fruto da nossa inventividade, mas das ações do Deus que se revela.

Nossa inteligência é humilhada porque olha para si mesma e diz: "Não posso conhecer a Deus por mim mesmo, e jamais saberia algo verdadeiro a respeito dele se ele não se revelasse. Qualquer conhecimento que eu venha a possuir de Deus, só o possuo porque ele se revelou". Portanto, a inteligência humilhada começa confessando sua carência de Deus. Uma vez que a nossa mente é insuficiente para

compreendê-lo e, em desgraça, não conseguimos, por nós mesmos, nos interessar pela revelação de Deus, então nos tornamos reféns da graça divina. Contudo, como diz o filósofo Luiz Felipe Pondé, em seu livro *Conhecimento na desgraça*, “sempre que alguém sente realmente vontade de pedir socorro a Deus, isto é, de assumir sua insuficiência, ele já está sob a graça de Deus”. [5] Ou seja, a própria confissão da necessidade de Deus pressupõe a graça.

Em outras palavras, quando o teólogo faz a confissão da condição humilhada de sua inteligência e, ao mesmo tempo, se submete a Deus, ele já o faz sob os auspícios da graça divina.

O MISERÁVEL HOMEM-FLECHA

Depois dessas breves considerações sobre a categoria epistemológica da inteligência humilhada, passemos, sem demora, para a reflexão sobre um dos pressupostos mais importantes da doutrina da “dependência intelectual da graça”, a saber, o pressuposto da “insuficiência humana”. [6] Sobre isso, Pondé desafia seus leitores a refletir cuidadosamente sobre a condição do conhecimento humano à luz da “queda” ou do “pecado original”. O problema que determina os rumos dessa reflexão parece ser de simples solução, mas não é. Trata-se de responder à pergunta: “Como é possível para o ser humano caído em desgraça produzir conhecimento?”. Para dar conta desse problema, Pondé argumenta que é necessário, antes de tudo, distinguir teologicamente os conceitos de *insuficiência* e *desgraça*. Portanto, insuficiência não é, como muitos são tentados a acreditar, um outro nome para desgraça.

Para evitar o equívoco, torna-se imprescindível entender que a insuficiência não é uma consequência lapsariana,[7] isto é, um efeito da Queda ou do pecado original. Mesmo

antes da Queda, Adão necessitava da graça de Deus para conhecer e agir de modo justo (o que chamamos de *insuficiência pré-lapsariana*).

No pós-Queda, como lembra Pondé, “a *natureza* da necessidade mudou, porém não a necessidade em si”. Isso significa que o homem, desde a sua origem, é um ser necessitado da graça de Deus, e, mesmo após a Queda, ele permanece necessitado da graça, ou seja, permanece insuficiente. Contudo, trata-se de uma *insuficiência caída*, isto é, uma experiência da insuficiência no contexto em que o homem, a fim de afirmar sua pretensa autonomia ou suficiência, virou as costas para Deus e se precipitou numa sanha insana contra o seu Criador (o que chamamos de *insuficiência pós-lapsariana*). Todavia, a teologia cristã nos ensina que a autonomia humana não passa de ilusão, pois o homem foi criado para ser exatamente assim: insuficiente. O que equivale a dizer que “o homem é o que ele é, antes e depois do pecado, não porque é um ser sem Deus, mas porque Deus o planejou como uma criatura ‘para’ ele”, como afirma Pondé.8 Se voltarmos os olhos para o início das *Confissões*, encontraremos essa mesma ideia presente no argumento de Agostinho:

Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

Porque tu nos fizeste para ti [*ad te*], e o nosso coração permanecerá inquieto enquanto não repousar em ti (*Confissões*, I.1,1).

No texto original em latim, a preposição *ad* indica *direcionalidade* e, em geral, está associada à ideia de *movimento*. A partir dessa noção de direção e movimento, sugerimos uma imagem para nos ajudar a compreender com maior profundidade o que Agostinho quer dizer com

quia fecisti nos ad te [“porque tu nos fizeste para ti”]. Refiro-me à imagem de uma flecha em movimento, porém não a esmo ou sem rumo. Pelo contrário, trata-se de uma flecha lançada na direção de um alvo específico. Essa imagem poderia ser didaticamente explicitada da seguinte maneira: (1) o *cor nostrum* [nosso coração] é como uma flecha; (2) o *inquietum est cor nostrum* [o coração é inquieto] indica que o nosso coração não é como uma flecha que está em repouso, mas, sim, como uma flecha em movimento e na direção de um alvo específico; (3) o *requiescat in te* [repousar em ti] tem de ser compreendido como a flecha no exato momento em que atinge seu destino. Nesse caso, o coração encontrará repouso apenas quando reencontrar sua origem e, ao mesmo tempo, seu destino último. Em outras palavras, Deus nos criou como uma flecha lançada em sua própria direção, o que significa que o

“coração inquieto” não é outra coisa senão uma disposição ou inclinação natural que movimenta o homem todo para Deus, sua origem e seu destino. 9 O Criador nos fez para ele [*fecisti nos ad te*], e, como girassóis que naturalmente se inclinam para o sol, assim também o nosso ser é naturalmente orientado para se satisfazer nele. Essa inclinação já indica que o homem é, por natureza, insuficiente para ser feliz e se constituir como um ser que se baste a si mesmo. Em contrapartida, embora a Queda não seja capaz de destruir essa inclinação natural do coração, ela é capaz de alterar sua direcionalidade, fazendo com que o homem todo se afaste do fim último para o qual foi criado. Anselmo da Cantuária, o aclamado Doutor Magnífico, sob a influência de Agostinho, argumentou com profundidade sobre isso.10 Vejamos.

Fui criado para contemplar-te e ainda não realizei aquilo para o qual fora criado. Miserável sorte a do homem quando

perdeu aquilo para o qual foi feito. Dura e cruel queda! O que perdeu e o que encontrou?

O que se afastou e o que permaneceu? Perdeu a felicidade para a qual foi feito, encontrou a desgraça em razão da qual não foi feito. Afastou-se aquilo sem o que é infeliz e permaneceu aquilo que, só por si, é apenas miserável. O homem nutria-se do pão dos anjos, de que agora está faminto, nutre-se agora com o pão da dor, que então ignorava. Aflição geral dos homens, universal pranto dos filhos de Adão. Aquele se expandia de satisfação, nós suspiramos de fome. Aquele tinha bens em abundância, nós mendigamos.

Aquele possuía na felicidade e miseravelmente abandonou-a, nós somos carentes na infelicidade e miseravelmente a desejamos e permanecemos vazios. Por que não nos conservou, pois que lhe era tão fácil, aquilo de que tão gravemente carecemos? Por que nos impediu a luz e nos conduziu para as trevas?

Por que nos tirou a vida e nos infligiu a morte? Infelizes, de onde fomos expulsos, para onde fomos levados? De onde fomos precipitados e onde fomos sepultados? Da pátria para o exílio, da visão de Deus para a nossa cegueira. Da ventura da imortalidade para a amargura e horror da morte. Miserável mudança. De quanto bem para quanto mal! Grave dano, grave dor, grave conjunto de desgraças. Mas, ai

de mim, miserável, um de entre os miseráveis filhos de Eva afastados de Deus, que comecei e que concluí? Para onde tendia, para onde me desviei? A que aspirava, em meio de que realidades suspiro?

Procurei bens e eis a confusão. Tendia para Deus e tropecei em mim próprio. Procurava descanso no meu íntimo e

encontrei dor e tribulação no mais íntimo de mim mesmo. Queria rir a partir do gozo do meu espírito e sou obrigado a rugir a partir dos gemidos do meu coração. Esperavam-se júbilos e eis de onde se acumulam suspiros (*Proslogion*, I). [11]

O homem, por causa da Queda, encontrou a desgraça para a qual não foi feito. Ele não foi criado como uma flecha que pode ter vários alvos; ele tem apenas um alvo. Quando pecou, o homem não acertou outro alvo; ele errou o único alvo disponível. Entretanto, a Queda não resultou na destruição da flecha; tampouco representou a mudança do alvo ou o surgimento de outros alvos para a flecha. Não. Ou o homem atinge o alvo para o qual foi criado ou, então, ele errará o alvo e, como consequência, atingirá qualquer coisa que estiver adiante e que, certamente, não será o alvo. Ora, o que a Queda representou então? Uma mudança fatal no direcionamento do nosso coração. Tal como uma flecha que tem seu percurso alterado por um obstáculo, assim é o nosso coração que, como uma flecha desviada, corta o vento na direção de quaisquer coisas. O problema é que nenhuma dessas coisas é seu alvo. Quão miserável e desgraçado é o homem que perdeu e não consegue encontrar o fim que foi destinado a atingir!

A TEOLOGIA NATURAL E O CRIME DO CHOCOLATE

A insuficiência faz parte da natureza humana. O homem foi criado assim: dependente de Deus como uma flecha condicionada para atingir o único alvo ao qual foi lançada. Porque errou o alvo, o homem perdeu sua liberdade para voltar-se para Deus por si mesmo. Como resultado do pecado, tornou-se escravo de suas paixões e de seus ídolos. Contudo, os efeitos da Queda não acarretaram implicações desastrosas apenas para a religiosidade humana. Anselmo, tal como Agostinho, admitia que uma das implicações do

estado do homem em desgraça, um dos efeitos mais terríveis do pecado original, é a impossibilidade de o homem conhecer a Deus. Antes da Queda, o homem era livre para contemplar o Criador; depois da Queda, o homem tornou-se cego, prisioneiro de si mesmo e, portanto, impedido de encontrar a Deus pela luz da sua própria razão. Nas palavras do Doutor Magnífico,

Diz agora, meu coração, todo o meu coração, diz a Deus: *Procuro o teu rosto, Senhor, redobradamente o procuro*. Portanto, agora, Senhor meu, ensina o meu coração sobre onde e como te encontre. Se não estás aqui, Senhor, onde te procurarei estando ausente? Mas se estás por toda parte, por que não me apercebo da tua presença? *Sem dúvida habitas numa luz inacessível*. E onde está essa luz inacessível? Ou como terei acesso à luz inacessível? Quem me conduzirá e me introduzirá nela, a fim de nela ver-te? Além disso, em que sinais e em que manifestação te procurarei? Nunca te vi. Não conheço a tua face, Senhor, meu Deus.

Que há de fazer, Senhor Altíssimo, que há de fazer este teu exilado, de ti tão distante? Que fará o teu servo ansioso do teu amor e lançado longe de tua face? Anseia ver-te e tua face está-lhe demasiado afastada. Deseja aproximar-se de ti, mas a tua morada é inacessível. Ambiciona encontrar-te e não sabe onde estás. Aspira a procurar-te e ignora o teu rosto. Senhor, és o meu Deus, és o meu Senhor, e nunca te contemplei. Fizeste-me, restauraste-me, fizeste chegar até mim todos os meus bens e ainda não te conheço (*Proslogion*, I). 12

A tradição reformada considerou como um dos *efeitos noéticos da Queda* essa impossibilidade de que o homem, munido tão somente da razão, alcance um conhecimento suficiente de Deus. Lembro-me de que, em um dos

congressos promovidos por Edições Vida Nova, tivemos uma discussão muito interessante sobre *teologia natural* com alguns teólogos e filósofos cristãos ilustres, entre eles William L. Craig, Davi Charles Gomes e Guilherme de Carvalho. Em determinado momento da discussão, tratamos do conceito dos efeitos noéticos da Queda. Após o debate, um rapaz procurou-me para conversar e disse-me, com certa inquietação, que precisava discordar do que fora dito por todos nós.

Surpreso, perguntei-lhe por que discordava dos argumentos apresentados. E ele me respondeu: “Vocês falaram muito sobre os efeitos noéticos da Queda, mas preciso alertá-los de que a Queda aconteceu muito antes de Noé!”. E ele, de

certo modo, estava certo: a Queda realmente aconteceu antes de Noé.

Entretanto, é evidente que houve, da parte do rapaz, uma má compreensão da discussão por causa do desconhecimento de que o adjetivo “noético” não tem relação alguma com Noé, mas refere-se a *nous*, um termo grego que quer dizer

“intelecto”, “mente”, e relaciona-se com outros termos, como *noema* (“o conteúdo pensado”) e *noesis* (“o ato de pensar”), que são próprios da epistemologia ou teoria do conhecimento. Assim, quando nos referimos aos *efeitos noéticos da Queda*, estamos considerando o fato de que a Queda não interferiu apenas nos âmbitos material e volitivo dos seres humanos, mas também em sua faculdade intelectual. Então, seguindo de perto Agostinho e Anselmo, entendemos que a nossa inteligência, por mais que seja uma das expressões mais fortes e significativas da *imago Dei* (isto é, da imagem de Deus), ainda assim, não está blindada contra os efeitos intelectuais da Queda. E, por esse

motivo, não podemos simplesmente por nós mesmos, ou seja, pelo nosso puro pensamento, chegar ao conhecimento de Deus. Estamos perdidos e não sabemos o caminho de volta. Como diria Anselmo: “Miserável sorte a do homem quando perdeu aquilo para o qual foi feito. Dura e cruel queda!”.

Mas e a teologia natural? Não seria ela a possibilidade de um conhecimento suficiente de Deus? Isto é, um conhecimento independente da graça? Na perspectiva da inteligência humilhada, definitivamente não. Até mesmo o conhecimento natural de Deus depende da graça, e não apenas da racionalidade humana. De acordo com Cornelius van Til,

não deveríamos pensar *primeiro* sobre os fatos do universo, especialmente os da mente humana, como se eles pudessem ser independentes de Deus, autossuficientes, como lâmpadas com energia própria [...] não deveríamos olhar para a criação para encontrar o Criador, mas ao contrário [...] o verdadeiro conhecimento da criação requer um verdadeiro conhecimento do Criador [...] a revelação natural é perfeitamente clara, e dela os homens têm de conhecer a Deus, e, por meio dela, têm de ver todas as demais coisas como dependentes de Deus. Mas somente aquele que olha a natureza através do espelho da Escritura *entenderá* a revelação natural como o que ela realmente é. Além disso, ninguém poderá conceber a Escritura como ela verdadeiramente é, a menos que lhe seja dada capacitação mediante o poder regenerador do Espírito Santo. Somente aqueles que são discípulos de Deus veem a Escritura como o que ela realmente é, e a revelação de Deus na natureza como o que ela realmente é [...]. A teologia natural assume a ideia de que, sem a Escritura e o testemunho do Espírito Santo, os homens poderão ter uma medida aceitável do conhecimento de Deus. [13]

Assim, a natureza não é suficiente para revelar tudo o que precisamos saber sobre Deus. Uma flor, por mais bela que seja, jamais nos dirá: “Deus Pai, todo-poderoso, criador dos céus e da terra, enviou Jesus para morrer na cruz por seus pecados!”. Todavia, o apóstolo Paulo afirma que o conhecimento natural de

Deus (isto é, o conhecimento que temos de Deus por meio da natureza) é manifesto a todos os homens a ponto de nenhum ser humano poder desculpar-se sob a alegação de desconhecimento:

A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça; porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato (Rm 1.19-21, ARA).

O homem não pode alegar desconhecimento de Deus como um motivo para

se ver livre das implicações de sua ignorância. Todos os homens têm acesso à natureza e, portanto, podem conhecer a Deus. Isso não significa, porém, que esse conhecimento natural seja suficiente. Em minhas aulas sobre teologia natural, sempre uso o exemplo do Diário Oficial. Quando uma nova lei surge, precisa passar por um processo forense completo. Um detalhe desse processo é

que, ao ser publicada no Diário Oficial, a lei deve passar por um período que os magistrados chamam de *vacatio legis*, uma expressão latina que significa “vacância da lei”. Para dizer de uma forma bem simplista, trata-se das “férias da lei”, isto é, um período em que a lei é publicada, mas ainda não entra em vigor. Dito de outro modo, a lei é publicada no Diário Oficial na sua condição de lei, mas, durante a vacância, o indivíduo que cometer um delito que a infrinja não será punido — afinal, ela ainda não entrou em vigor, ou seja, não cumpriu o período chamado *vacatio legis*. A autoridade pode até advertir o infringente, mas não puni-lo, uma vez que se constatou um desconhecimento da lei no período vacante. Mas suponhamos que esse mesmo indivíduo cometa o mesmo delito após a vacância. Com certeza, se o infringente alegar mais uma vez desconhecimento da lei, a autoridade dirá a ele: *Dormientibus non succurrit jus* [O

direito não socorre aos que dormem] e, por conseguinte, aplicará as exigências da lei. Dito de outra maneira, temos um período para nos inteirar da nova lei publicada no Diário Oficial, e a negligência em ler e obter a informação, em tempo, não nos permitirá alegar desconhecimento da lei, caso o prazo da vacância tenha terminado. Portanto, a responsabilidade de informar-se sobre a lei é do próprio indivíduo, e a alegação de desconhecimento, passado o período de vacância, não impedirá o exercício das exigências da lei.

O conhecimento de Deus obtido pela natureza assemelha-se a essa situação. É

como se a revelação natural de Deus já tivesse sido noticiada e o prazo para

tomar ciência dessa revelação já tivesse terminado. Isso significa que, de agora em diante, ninguém pode mais alegar desconhecimento, uma vez que a revelação natural de Deus, a expressão natural de sua justiça e verdade, já está claramente noticiada na criação. Nesse caso, ninguém pode, em hipótese alguma, alegar desconhecimento de Deus a fim de evadir-se das exigências da revelação natural.

É verdade que há a necessidade de inteirar-se da revelação natural, porém a não inteiração não isenta os homens do maior dever de sua vida: conhecer a Deus.

Deus deixou sua presença visível no mundo por meio dos vestígios da criação.

Sobre esses vestígios, a passagem de Romanos nos oferece ao menos duas teses importantes. A primeira é a de que o conteúdo da revelação natural é o próprio Deus contemplado como o supremo Criador do universo; a segunda refere-se ao fato de que o supremo Criador é invisível, oculto, abscôndito. Contudo, o mesmo Paulo que afirma que Deus é invisível (cf. 1Tm 1.17) também argumenta que esse Deus invisível saiu de sua ocultação, tornando-se, portanto, visível aos homens. Mas como? Por meio das obras de suas mãos. Ora, a criação não é algo que existe por si mesmo nem por meio de um Primeiro Motor Imóvel. 14 Todas as coisas que existem são obras das mãos de Deus e estão, por origem e destino, intimamente ligadas a ele. E é por meio desses seres criados que Deus se mostra, isto é, torna-se visível.

Entretanto, o conhecimento de Deus adquirido por intermédio da criação é um conhecimento que, de certo modo, não nos apresenta Deus suficientemente bem. Você agora deve estar se perguntando: “Como assim, Jonas? No

fim das contas, a revelação natural não revela Deus? É isso mesmo que você está dizendo?". Não, não é isso que estou dizendo. Mas quem pode nos ajudar a explicar melhor o que quero dizer é o Bispo de Hipona. Em sua obra magna *De Trinitate* [Sobre a Trindade], ao comentar a passagem de Romanos 1.20, Agostinho afirmou que o conhecimento de Deus, adquirido por meio da revelação natural, é sempre um conhecimento por "vestígio" .15 Ou seja, as coisas criadas são sempre *vestígios* de Deus. Por exemplo, quando alguém entra em uma mata fechada e, no meio do caminho, depara com as pegadas de uma onça, apavora-se não porque viu de fato uma onça, mas porque viu as pegadas dela, isto é, os rastros que indicam que há uma onça nas redondezas. Por analogia, podemos dizer que a natureza é um rastro que Deus deixou para nós, porém esse rastro, por mais que seja claro e visível, não é suficiente para revelar tudo o que precisamos saber sobre Deus.

Heloísa, minha filha, é outro exemplo que geralmente uso para explicar aos meus alunos de teologia a natureza vestigial da criação. Como quase toda criança

de cinco anos, minha filha era ávida por chocolate. Puxou ao pai, é claro! Certa vez, eu lhe disse:

— Helô, não coma o chocolate que está na dispensa!

E ela prontamente me disse:

— Tá bom, papai!

Passado algum tempo, estava eu em meu escritório, quando, de repente, ela entrou, como sempre fazia, arrastando com uma das mãos uma mesinha e com a outra uma sacola com seus brinquedinhos. Quando a vi, imediatamente lhe perguntei:

— Helô, por que você comeu o chocolate que o papai disse para você não comer?

O semblante da minha filha era igual ao de Adão — obviamente tal como imagino — quando Deus lhe perguntou: “Quem te fez saber que estavas nu?”.

Ela estava pálida! Mas, como legítima filha de Adão, ela me respondeu:

— Que chocolate, papai? Não comi nenhum chocolate!

Então, eu fui bastante incisivo:

— Filhinha, você comeu o chocolate!

E ela replicou, dizendo:

— Não comi, papai! Não comi!

Perguntei umas três vezes, e Heloísa manteve sua posição resoluta. Não adiantava mais perguntar. Então, levantei-me, estendi minhas mãos até ela e carreguei-a em meus braços. Levei-a ao banheiro e, logo em seguida, coloquei-a diante do espelho. O rosto da Heloísa estava todo lambuzado de chocolate.

Agora, ela estava diante de si mesma e do seu próprio pecado: o “crime do chocolate”. Então, perguntei novamente:

— Filha, você comeu o chocolate?

Ela respirou fundo e, mais uma vez, como uma legítima filha de Adão, respondeu-me:

— Não foi eu, papai! Foi o chocolate que veio parar na minha boca! — e, em seguida, apontou, avexada, com os

dedinhos, o seu rosto todo coberto de chocolate.

Semelhantemente, podemos dizer que a revelação natural é como o vestígio do chocolate no rosto da Heloísa. Não foi necessário ser testemunha ocular para saber que ela havia comido o chocolate. Trata-se do mesmo princípio da perícia que a polícia realiza no lugar do crime. Por que o lugar do crime não pode ser alterado? Porque o crime está todo ali, nos vestígios. A primeira preocupação dos policiais é isolar e proteger o local do crime até a chegada dos peritos, porque eles

sabem que é possível reconstruir a cena a partir dos vestígios ali deixados. Algo semelhante acontece com a revelação natural. Observamos a natureza e nela contemplamos os vestígios de Deus. Não precisamos ser testemunhas oculares da criação para saber que o mundo foi criado por Deus. Basta olhar, constatar, apreciar, contemplar, pensar...

O CASACO DE PASCAL

No livro X das *Confissões*, Agostinho confrontou o pensamento de Anaxímenes, contemporâneo de Tales de Mileto, negando que a própria natureza seja o princípio causador de todas as coisas. Em suas palavras,

Interroguei a mole do universo acerca do meu Deus e ela respondeu-me: “Não sou eu, mas foi ele mesmo que me fez”. Interroguei a terra e ela disse: “Não sou eu”; e todas as coisas que nela existem responderam-me o mesmo. Interroguei o mar, e os abismos, e os seres vivos que rastejam, e eles responderam-me:

“Não somos o teu Deus; procura acima de nós”. Interroguei as brisas que sopram, e o ar todo com seus habitantes disse-me: “Anaxímenes está enganado; eu não sou Deus”.

Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas, e dizem-me: “Nós também não somos o Deus que tu procuras”. E disse a todas as coisas que rodeiam as portas da minha carne: “Falai-me do meu Deus, já que não sois vós, dizei-me alguma coisa a seu respeito”. E elas exclamaram, com voz forte: “Foi Ele que nos fez”. Contemplá-las era a minha pergunta e a resposta delas era a sua beleza (*Confissões*, X.6,9). 16

Ou seja, a natureza não é capaz de nos dizer quem Deus é. Essa incapacidade se deve à circunstância de que a natureza é apenas um vestígio do ato criador de Deus. Assim como as pegadas de uma pessoa não revelam quem a pessoa é, mas apenas que uma pessoa deixou sua pegada, a criação também não revela suficientemente quem Deus é, mas apenas que há Deus e que a beleza é sua marca indelével. Assim, para que Deus seja conhecido suficientemente bem, é necessário que haja outra revelação diferente da revelação natural. A revelação que falta é aquela que os teólogos chamam de *revelação especial*, isto é, a revelação de Deus através de Jesus, o Cristo. A propósito, Alister McGrath, professor de teologia histórica na Universidade de Oxford, sugere que há duas declarações do Novo Testamento que não podemos perder de vista. Uma delas é a declaração de que Cristo é “o resplendor da glória de Deus e a expressão exata de seu ser” (Hb 1.3); a outra é a declaração de que Cristo é “a imagem do Deus invisível” (Cl 1.15). Com essas duas passagens, McGrath quer evidenciar o caráter pessoal da revelação de Deus, contrastando, assim, a pessoalidade de Cristo com a impessoalidade da criação. Ou seja, Cristo, uma pessoa de carne e osso, é a máxima revelação de quem Deus é. Ele não é um vestígio; ele é a própria imagem de Deus. 17 Nas palavras de Lutero,

Deus não quer ser conhecido a não ser por intermédio de Cristo; nem pode ele ser conhecido de qualquer outro modo. Cristo é o descendente prometido a Abraão; nele, Deus cumpriu todas as suas promessas.

Portanto, somente Cristo é o meio, a vida e o espelho pelo qual vemos Deus e conhecemos sua vontade.

Por meio de Cristo, Deus declara seu favor e misericórdia para conosco. Em Cristo, vemos que Deus não é um mestre e um juiz irado, mas, sim, um pai gracioso e bondoso, que nos abençoa, isto é, que nos salva da lei, do pecado, da morte, e de todo o mal, e nos oferece a justiça e a vida eterna mediante Cristo. Este

é um conhecimento certo e verdadeiro de Deus; uma persuasão divina que não falha, mas retrata Deus mesmo numa forma específica, à parte da qual não há nenhum Deus.18

O conhecimento natural de Deus carece, portanto, da graça: sem a graça, o conhecimento que temos de Deus jamais será aperfeiçoado; sem a graça, o conhecimento natural de Deus produz falsos deuses. Por exemplo, a partir da contemplação da natureza, Aristóteles chegou ao conhecimento de Deus como causa do universo, porém diante do Deus de Aristóteles ninguém se prostra em temor e tremor. Quando diante do Deus de Aristóteles, não estamos diante do supremo Criador, mas apenas diante de um motor, o "Primeiro Motor Imóvel": a

"Causa Primeira" dos seres, que move todas as coisas, mas não é movido por nada (*Metafísica*, Λ 8, 1073a24).19 A propósito, "Causa Primeira" é o que Martin Heidegger chama de "o nome adequado para Deus na filosofia". No entanto, como argumenta o filósofo alemão, "A este Deus não pode o homem nem orar, nem sacrificar. Diante da Causa Primeira, o homem não pode nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar". 20 Você jamais encontrará um filósofo, em sã consciência, de joelhos, com as mãos juntas e os olhos marejados, orando assim: "Primeiro Motor Imóvel que estás nos céus, santificado seja o vosso nome...". Como certa vez disse o então cardeal Joseph Ratzinger,

a "teologia natural" não tem religião, mas somente divindade. Certamente não pode existir nenhuma religião, porque ao seu deus (fogo, números, átomos) não pode ser dirigida a palavra em termos religiosos. Assim, a *religio* — termo que designa essencialmente o culto — e a realidade, o conhecimento racional do real, configuram-se como duas esferas separadas, uma ao lado da outra. [...] Somente o verdadeiro Deus que, através do pensamento, podemos reconhecer na natureza é objeto de oração.

Porém, é mais do que a natureza: precede-a, pois a natureza é a sua criatura. A esta separação entre natureza e Deus, acrescenta-se uma segunda descoberta, ainda mais decisiva: tínhamos constatado que o deus, a natureza, a alma do mundo ou qualquer outra coisa não podia receber nossas orações; não era um

“deus religioso” .21

Eis o máximo que o homem pode conhecer a partir da natureza: Deus como Causa Primeira. Mas isso é verdadeiro? É suficiente? O Criador é, de fato, um Primeiro Motor Imóvel? Considero bastante engenhoso o argumento *kalam*, 22

principalmente quando ele é apresentado e defendido por William L. Craig. O

argumento foi pela primeira vez elaborado por um filósofo muçulmano do século 12, chamado Al-Ghazali. 23 O argumento é razoavelmente simples de entender.

Vejamos.

Tudo o que começa a existir tem uma causa.

O universo começa a existir.

Logo, o universo tem uma causa.

O argumento é, de fato, excelente, mas e daí? Se não lermos João 1.1-14 e Colossenses 1.15-20, como saberemos que a “causa” do universo é Jesus Cristo?

É incrível como o argumento *kalam* é eficiente para mostrar que a crença na existência de uma Causa Primeira é

plausível. Mas como sei que esta causa é Jesus Cristo? Por isso, Blaise Pascal — diga-se de passagem, um jansenista —

negava que o Deus dos filósofos e sábios fosse o Deus de Abraão, Isaque e Jacó.

Para quem não sabe como Pascal chegou a essa convicção, a história é a seguinte: na segunda-feira, 23 de novembro de 1654, entre dez e meia e meia-noite e meia, Pascal teve uma experiência inesquecível com o Deus da Bíblia. A experiência foi tão marcante a ponto de ele escrever um memorial que iniciava com as seguintes palavras: “Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios”. O curioso é que esse memorial foi descoberto apenas poucos dias após a sua morte. Segundo as anotações do pe. Guerrier, escritas em 1732,

Poucos dias após a morte do sr. Pascal, um serviçal da casa notou, por mero acaso, que no forro do casaco do defunto havia algo que parecia mais espesso do que o resto e, tendo descosturado essa parte para ver o que era, encontrou um pequeno manuscrito dobrado e escrito do próprio punho do sr. Pascal e, nesse manuscrito, um papel escrito do mesmo punho: um era a cópia fiel do outro. Essas peças foram logo levadas às mãos da sra. Périer, que as mostrou a vários de seus amigos particulares. Todos convieram que não se podia duvidar de que esse manuscrito, escrito com tanto cuidado e com caracteres tão notáveis, fosse uma espécie de memorial que ele guardava muito cuidadosamente para conservar a lembrança de uma coisa que queria ter sempre presente, diante dos olhos e na mente, pois que há oito anos vinha tomando o cuidado de costurá-lo e descosturá-lo à medida que trocava de casaco. [24]

Assim, nessa anotação tão íntima, escrita tão somente para si mesmo, Pascal expressou sua recusa do Deus dos

filósofos. Para ele, o conhecimento de Deus independente de Jesus Cristo é inútil, e, dependendo do contexto, pode ser até prejudicial, uma vez que favorece apenas a vaidade e a soberba. Em suas palavras,

“É não somente impossível, mas também inútil conhecer a Deus sem Jesus Cristo. […] O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho; o conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero; o conhecimento de Jesus Cristo faz o meio-termo porque aí encontramos tanto Deus como a nossa miséria” .25 Pascal reconhece que o conhecimento natural de Deus é claro, porém está certo de que é um conhecimento insuficiente. Nunca saberemos que “o Deus que se revela na natureza” é Jesus Cristo, o Senhor do universo, o Criador dos céus e da terra, a não ser lendo as Escrituras. Portanto,

todo projeto de teologia natural, isto é, toda proposta de um conhecimento natural de Deus que seja independente da revelação em Cristo, jamais alcançará um conhecimento verdadeiro e suficiente de Deus. Ao recusar o Deus dos filósofos, Pascal não está recusando o conhecimento natural de Deus, mas, na verdade, toda e qualquer tentativa de chegar ao conhecimento verdadeiro e suficiente de Deus independentemente da revelação especial.

O CÚMULO DA MISÉRIA

A miséria intelectual é um efeito noético da Queda que se torna ainda mais visível quando estudamos, por exemplo, a doutrina da perspicuidade ou clareza da revelação de Deus.26 Em linhas gerais, a doutrina da perspicuidade se fundamenta no fato de que não podemos alegar falta de clareza quanto à revelação divina (seja a revelação por meio da natureza, seja por meio das Escrituras), pois Deus não se revelou de forma obscura, nem sequer impôs obstáculos

para dificultar nosso entendimento. O cristianismo não é uma “gnose esotérica”, tampouco é uma “religião de mistério” .27 Não há segredos sobre Deus que apenas os iniciados podem alcançar. No entanto, se Deus se revelou claramente, por que há pessoas que não o conhecem de maneira adequada?

O problema não está na revelação. Parodiando o ex-árbitro de futebol e comentarista de arbitragem Arnaldo César Coelho, “A revelação é clara!”. A dificuldade quanto ao conhecimento de Deus não está em Deus, mas em nossa condição intelectual desgraçada, ou seja, a dificuldade no conhecimento da revelação de Deus decorre da nossa *insuficiência pós-lapsariana*. É verdade que a Queda cegou a mente e o coração dos homens. Por isso, ainda que a criação esteja sob a poderosa luz divina, do que adiantaria os efeitos dessa luz para quem é cego? Antes da Queda, a insuficiência humana se configurava apenas como mera dependência da iluminação divina. Se Deus não iluminasse, o homem não enxergaria, mesmo tendo condições adequadas para contemplar a obra de Deus.

No Jardim do Éden, o homem contava com olhos saudáveis para ver tudo o que Deus iluminava; ele dependia tão somente da luz divina. No entanto, depois da Queda, a insuficiência humana não se manteve apenas como mera dependência da iluminação divina, mas, para nosso assombro e desespero, o homem passou a necessitar também da cura de sua cegueira. Ora, não obstante o impacto da luz divina, o homem miseravelmente cego permanece incapaz de contemplar, na criação, o verdadeiro Deus. A luz não basta para quem está mergulhado na cegueira. Do que adianta a luz se não há olhos para ver? O

mesmo vale para a revelação de Deus nas Escrituras. Nas palavras de Calvino, “a palavra de Deus é semelhante ao

sol: ilumina a todos a quem é pregada, mas não produz fruto entre os cegos” (*Institutas* 3.2.34). 28 Assim, o mais importante entendimento sobre a miserabilidade do homem é o de que a *miséria* não é mera *insuficiência* — o homem sempre foi insuficiente! —; antes, a *miséria* é a *insuficiência na desgraça*. A Queda não causou a insuficiência; a Queda nos cegou e, por isso, somos insuficientes e cegos. Somos insuficientes porque precisamos

de luz para ver; somos cegos e, por isso, precisamos ser curados para ver. Antes da Queda, bastava a luz (insuficiência pré-lapsariana). Depois da Queda, a luz não basta; precisamos ser curados da cegueira, da miséria espiritual (insuficiência pós-lapsariana). Não é à toa que Bavinck dizia que, depois do drama da existência humana, a Queda é “o maior enigma da vida e a cruz mais pesada que o intelecto tem de carregar” .29

A Queda não apenas nos ocasionou a cegueira; a Queda desviou a nossa inclinação de Deus para o que não é Deus. Portanto, a *raiz* ou o *fundamento* da desgraça humana está na contradição com a destinação ou direcionalidade de nossa vida para a comunhão com Deus, o que, diga-se de passagem, está em profunda consonância com o entendimento de Agostinho. Em *De civitate Dei* [A cidade de Deus], o Bispo de Hipona afirmou que “se o homem não presta culto a Deus, é miserável, pois está privado de Deus” (*De civitate Dei* X, 3).30 Este talvez seja o principal aspecto a ser indicado: a Queda não é a destruição da *inclinação para Deus* e, muito menos, a *efetivação da autonomia humana*. Seria um erro grotesco entender a Queda nesses termos. Tanto a destruição da inclinação para Deus como a efetivação da autonomia humana não passam de ilusão, de uma visão distorcida dos fatos, que nos dá uma falsa interpretação dos efeitos da Queda. Nas palavras de Herman Dooyeweerd,

A queda no pecado pode ser resumida como uma ilusão surgida no coração humano, quando o eu humano creu possuir uma existência absoluta como o próprio Deus. Essa foi a falsa insinuação de Satanás à qual o homem deu ouvidos: ‘Serás como Deus”. Essa apostasia em relação ao Deus vivo causou a morte espiritual do homem, pois o *eu* humano não é nada em si mesmo e pode apenas viver da palavra de Deus e na comunhão com seu Criador divino. Entretanto, o pecado original não poderia destruir o centro religioso da existência humana [o coração] e o seu impulso religioso inato de buscar sua origem absoluta.

Ele poderia apenas conduzir esse impulso central para uma direção falsa, apóstata, desviando-o em direção ao mundo temporal com sua rica diversidade de aspectos, os quais, entretanto, têm apenas um sentido relativo. 31

Toda ilusão é fruto de ignorância. A ilusão do homem miserável não é diferente. Ela é fruto da ignorância em relação à sua própria miséria. Por isso, o homem miserável torna-se mais miserável por causa da ignorância de sua miséria do que pela própria miséria. É justamente por ser ignorante quanto à sua miséria que o homem miserável atinge o cúmulo da miserabilidade. O teólogo alemão Wolfhart Pannenberg argumentou algo bastante semelhante às conclusões de Agostinho e Dooyeweerd. Em suas palavras,

Miserável é, portanto, o homem que está privado da comunhão com Deus, para a qual está destinada a vida humana. Essa destinação não é anulada pelo fato de o homem estar alienado dela. Justamente por

continuar em vigor, ela fundamenta a miséria do homem, pois, na distância em relação a Deus, as pessoas também estão privadas de sua própria identidade. Por isso, conforme

a análise perspicaz de Agostinho, as pessoas são mais miseráveis justamente quando nada sabem de sua miséria, e isso não necessariamente na desgraça, em doença e na angústia da morte, mas em face dos bens deste mundo. Quando aí esquecem de Deus, tornam-se por isso infelizes em meio a bem-estar e abundância, experimentando sua vida como vazia e sem sentido. 32

Nada aterroriza mais o homem miserável do que o absurdo ou a ausência de sentido na vida. Uma pessoa que, de todas as formas, tenta encontrar um sentido para a vida à parte de Deus luta o tempo todo contra a frustração do vazio e do absurdo que é a vida sem Deus. A ignorância quanto à miserabilidade humana ilude o homem a ponto de ele acreditar ser possível encontrar o sentido da vida sem recorrer a Deus. Ele tenta ser feliz de toda maneira. E essa busca pela felicidade à parte de Deus é o que, em teologia, chamamos de “idolatria”. Por causa dos efeitos noéticos da Queda, o conhecimento que temos de Deus é distorcido. E qual seria a mais visível e inegável expressão da distorção do conhecimento de Deus senão a idolatria? Por exemplo, o homem que deveria glorificar a Deus pela natureza, depois da Queda passa a endeusá-la: “Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, bem como de pássaros, quadrúpedes e répteis” (Rm 1.22,23, NVI). De acordo com o apóstolo Paulo, a Queda não foi suficientemente poderosa para nos fazer perder a inclinação para adorar, mas foi demasiado eficiente para nos fazer perder de vista o alvo original da nossa inclinação. Calvino também fez observações importantíssimas sobre esse aspecto da idolatria como um efeito da Queda:

Desde o princípio do mundo não há região nem cidade nem mesmo casa alguma que não tenha nada de religião; nesse

fato nós temos uma confissão tácita de que há um senso da divindade [*sensus divinitatis*]

gravado no coração de todos os seres humanos. Até a idolatria nos serve de grande argumento em favor desta ideia. Porque sabemos quanto o homem se tem humilhado, contra si mesmo, e, em seu detrimento, tem prestado honra a outras criaturas. Pois lhe parece melhor cultuar a madeira e a pedra do que ter fama de que não tem nenhum deus (*Institutas* I.1,4). 33

A idolatria é o mais visível vestígio dos efeitos noéticos da Queda. Ela revela quanto somos incapazes de contemplar a Deus pela forma mais simples e clara, que é a contemplação da natureza. O curioso, para não dizer tragicômico, é notar que, em contrapartida, somos capazes de fazer da natureza um deus! Como o próprio Calvino costumava argumentar, a idolatria é um fenômeno que mostra, por um lado, que todos os homens são *inclinatio ad Dei* (inclinação para Deus), ou seja, todos os homens são religiosos por natureza; porém, por outro lado, a

idolatria evidencia que, depois da Queda, a direcionalidade para Deus foi gravemente afetada, a ponto de o homem ser capaz de inclinar-se para qualquer coisa que não seja Deus como se essa coisa fosse como Deus. Redirecionado para qualquer coisa que não seja Deus, o coração do homem se dirige para um falso alvo, isto é, um falso deus ou, até mesmo, vários falsos deuses. Como argumenta Henri Gouhier, filósofo e estudioso de Pascal, “Voltar o coração para Deus é desviá-lo do que não é Deus; noutros termos, quando a graça não o leva a amar Deus, a natureza o leva a amar o que não é Deus” .34 Sobre essa inclinação lapsariana, que nos leva a amar o que não é Deus, Timothy Keller também disse algo muito precioso. Vejamos.

Um ídolo é qualquer coisa que seja tão central e essencial em sua vida que, caso você a perca, achará difícil continuar vivendo. Um ídolo tem uma posição de controle tão grande em seu coração que você é capaz de gastar com ele a maior parte de sua paixão e energia, seus recursos financeiros e emocionais, sem pensar duas vezes. Podem ser a família e os seus filhos, a carreira e o dinheiro, conquistas e aclamação da crítica, respeito e reconhecimento social. Pode ser um relacionamento amoroso, aprovação dos colegas, competência e habilidade, circunstâncias seguras e confortáveis, beleza ou inteligência, uma grande causa política ou social, moralidade ou virtude, ou até sucesso no ministério cristão. Quando o sentido de sua vida reside em consertar a vida de alguém, podemos chamar isso de "codependência", mas na verdade é idolatria. Um ídolo é qualquer coisa que você olhe e diga, no fundo do seu coração: "Se eu tiver isto, sentirei que minha vida tem sentido, e então saberei que tenho valor, estarei seguro e em posição de importância" .35

O homem miserável é ignorante quanto à razão do vazio de seu coração; ele nada sabe sobre os reais motivos da ausência de sentido em sua vida, mesmo quando vivida em meio a bem-estar e abundância. No entanto, mesmo sendo ignorante, o homem miserável não está totalmente livre de Deus; nenhum ser humano é realmente autônomo. Como diz Dietrich Bonhoeffer, "o ser humano não se livra de sua origem", o máximo que ele pode fazer é precipitar-se numa ilusão que o leva a acreditar que é possível viver independente de Deus. O limite dessa autoconsciência ilusória é a estimação de si mesmo como origem. É a tal da

"egolatria" ou "igualdade roubada", como diria Bonhoeffer. O que isso significa?

Nas palavras do teólogo alemão, “Enquanto o ser humano como imagem de Deus vive exclusivamente de sua origem em Deus, o ser humano que se tornou igual a Deus esqueceu sua origem e se transformou em seu próprio criador e juiz”. 36 Todavia, “ser criador e juiz de si mesmo” não passa de uma ilusão constatada por todo ser humano que depara com o hóspede desagradável e inevitável de seu coração: a miséria ou, nos termos de Pannenberg, a infelicidade que, mesmo em meio a bem-estar e abundância, faz o homem experimentar sua vida como vazia e sem sentido.

Assim, como poderia o homem insuficiente, miserável e desgraçado conhecer por si só a felicidade? Como esse homem poderia conhecer a Deus em meio a tamanha desventura? Dependeria esse homem apenas de si mesmo e tão somente de sua racionalidade para descobrir que o motivo de sua miséria é o seu egocentrismo? Há algo que o homem possa fazer para redirecionar toda a sua vida para Deus? Ou cabe apenas a Deus o redirecionamento do homem miserável, que, por sua vez, inclinado para si mesmo e para seus ídolos, seria, portanto, capaz de *voltar-se contra Deus*, mas, ao mesmo tempo, incapaz de, por seus próprios recursos, *voltar-se para Deus*?

LIVRES-PENSADORES OU GNÓSTICOS ENRUSTIDOS?

Em um sentido mais amplo, pode-se dizer que gnose nada mais é do que uma profunda e constante inclinação do espírito humano para buscar o sentido da vida através do conhecimento. Muito tempo antes do gnosticismo surgir no horizonte da cultura helênica, Aristóteles já dizia que o homem, por natureza, possui uma inclinação para o saber (cf. *Metafísica* 980a 21). Nesse sentido, gnose nada mais é do que um termo que exprime um dos mais sublimes

anseios da alma humana, que é alcançar sabedoria. Em contrapartida, o termo “gnose”

ganhou outra dimensão de significado ao ser associado ao gnosticismo, um sistema de pensamento que se desenvolveu amplamente a partir dos séculos 2 e 3

d.C.[37] Os especialistas na história dos dogmas Bernard Sesboüé e Joseph Wolinski afirmam que o gnosticismo

é um vasto movimento religioso cujo desenvolvimento é contemporâneo das origens do cristianismo.

Conhecemo-lo, de um lado, graças a fontes cristãs antigas, por meio das refutações dos heresiólogos cristãos, que citaram fartamente seus adversários: Justino, Ireneu, Hipólito de Roma, Clemente de Alexandria, Orígenes, Epifânio de Salamina e Eusébio; e, de outro lado, graças a fontes originais recuperadas durante o século 20: em particular pela descoberta em 1945 dos quarenta escritos de Nag Hammadi (Egito), entre os quais o *Evangelho da Verdade*, e dos manuscritos de Qumran, em 1947. O

gnosticismo é uma doutrina que define a salvação pelo conhecimento. [...] Chama-se ou pode se chamar

“gnosticismo” — também “gnose” — toda doutrina e toda atitude religiosa fundada na teoria ou na experiência da obtenção da salvação pelo conhecimento.[38]

Um gnóstico, portanto, é alguém que acredita que apenas por meio do conhecimento o homem é capaz de alcançar a salvação. Para os gnósticos, o conhecimento salvífico só poderia ser obtido por meio de revelações entregues apenas a uns poucos iniciados. Ou seja, para que a verdade salvífica fosse conhecida, o indivíduo teria de se submeter a um ritual secreto de iniciação que o autorizaria a receber

essas revelações. Nas palavras da historiadora Irina Sventsítskaia, “Diferentemente das comunidades cristãs comuns, os gnósticos criaram associações secretas, nas quais era muito difícil entrar. Os admitidos tinham de fazer juramentos especiais. Eis um desses juramentos: ‘Juro ao bem, que está acima de todas as coisas, conservar estes segredos e não os dizer a ninguém’” .39

É relativamente fácil compreender o fascínio que o gnosticismo exerceu sobre muitos cristãos nos séculos 2 e 3, uma vez que a igreja também pregava acerca de um conhecimento salvífico. No entanto, ao contrário dos gnósticos, a igreja sempre manteve o compromisso apostólico de anunciar a Cristo como a única

revelação salvífica que o homem pode ter de Deus.40 De acordo com John N. D.

Kelly, “havia um grande número de mestres gnósticos, cada um com seu séquito de adeptos, mas não havia uma só igreja gnóstica”. 41 Ou seja, o gnosticismo não era originalmente uma seita cristã. Além disso, Jaroslav Pelikan também não nos deixa esquecer que, à parte de suas formas cristãs, o gnosticismo estava presente também em outros três distintos ambientes culturais: o sírio, o iraniano e o judaico. Em suas palavras, “Não está totalmente claro se houve um gnosticismo pré-cristão, bem como um gnosticismo extracristão ou pós-cristão” .42 O que está claro é que o gnosticismo sempre foi um movimento “parasitário”, ou seja, um movimento que não existiu por si só, mas que sempre dependeu de uma doutrina

“hospedeira” para se constituir.

Entre todas as heresias que abalaram os cristãos dos primeiros séculos, o gnosticismo foi, sem dúvida, aquela

que mais trouxe problemas e desafios para a igreja. 43 Mas será que a sina do gnosticismo é ser um sistema de pensamento datado, isto é, aprisionado de uma vez por todas nos séculos 2 e 3 d.C.? Ou será que o gnosticismo ainda está vivo e desafiando o pensamento cristão em nossos dias? Para os filósofos Hans Jonas44 e Eric Voegelin,45 o gnosticismo atravessou épocas, a ponto de podermos falar em gnosticismo medieval, moderno e contemporâneo. Sem nenhum pudor, mas com toda razão a seu favor, Voegelin denunciou o *cientificismo*, uma visão materialista e ateísta da ciência, 46 como uma das mais visíveis manifestações do gnosticismo contemporâneo. Em suas palavras,

Com o avanço prodigioso da ciência a partir do século 18, o novo instrumento de cognição iria transformar-se, dir-se-ia de forma inevitável, no veículo simbólico da verdade gnóstica. Na especulação gnóstica do cientificismo, esta variante específica chegou ao ápice quando o pensador positivista substituiu a era de Cristo pela era de Comte. O cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental; e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia. 47

Por outro lado, David T. Koyzis, cientista político da Redeemer University College, no Canadá, também notou a presença do gnosticismo nas ideologias políticas. Segundo Koyzis, as ideologias compactuam com a antiga heresia gnóstica, à medida que pregam que a salvação de todos os males do mundo reside no próprio processo histórico imanente, cuja mudança da ordem estabelecida torna-se possível apenas por meio de um “conhecimento especial”

(gnose), acessível, é claro, apenas aos próprios gnósticos contemporâneos: os ideólogos. 48

Para outro pensador, fundador da Université Populaire de Caen, na França, Michel Onfray, filósofo francês e ateísta militante, o gnosticismo ainda está vivo, embora tenha sido por muitos anos condenado ao ostracismo por causa da

"historiografia dos vencedores". Ao contrário de Voegelin e Koyzis, o filósofo francês não somente sustenta a presença do gnosticismo hoje, mas também defende a sua permanência contra aquilo que ele chama de "historiografia dominante". 49 Em sua *Contra-história da filosofia*, escrita em cinco volumes, Onfray tentou subverter a historiografia dominante, que, segundo ele, valorizou demasiadamente algumas correntes filosóficas em detrimento de outras. Onfray garimpou e procurou revitalizar, a partir da própria historiografia dominante, os sistemas de pensamento "derrotados", isto é, deixados à margem pela "história dos vencedores". Um desses pensamentos garimpados é o gnosticismo:

Alguns historiadores identificam sobrevivências de comunidades gnósticas no século 8, em plena alta Idade Média; uma sorte, pois o triunfo irrestrito do cristianismo torna perigosa a prática herética nesse setor geográfico do Oriente Próximo. O ensino da gnose provavelmente persiste em grupos isolados nas montanhas, longe do mundo, envolvidos em segredo, praticando com extrema discrição, fatal para o historiador das ideias [...] Na melhor das hipóteses, o pensamento gnóstico abrange oito séculos, os primeiros de nossa civilização chamada judeo-cristã. Sustento que houve uma persistência das ideias gnósticas na Europa medieval pela migração de comunidades ou de indivíduos desligados desses grupos, mas portadores da mensagem transmitida aos Irmãos e Irmãs do Livre Espírito,

que efetuam a junção com o período medieval, depois renascentista, de nossa cultura. 50

Outro filósofo francês, Luc Ferry, em seu livro *Aprender a viver: filosofia para novos tempos*, também acredita na salvação por um "conhecimento especial". Ele considera que a questão central que envolve a busca pelo conhecimento da razão última de nossa vida é a morte ou, em termos filosóficos, a finitude.

Diferentemente dos animais, o homem tem consciência de seus limites e, por isso, ao saber que vai morrer e que seus parentes e amigos, aqueles a quem ele ama, também morrerão, esse homem inevitavelmente se pergunta pelo sentido da vida. Diante de uma pergunta tão crucial, Ferry entende que há apenas um modo de encarar a vida: buscando a salvação. Ele não se denomina um gnóstico, mas afirma com todas as letras que o livre pensamento tem pretensões de salvação.

Em suas palavras,

Como de fato operam as religiões em face da ameaça suprema que elas dizem que podemos superar?

Basicamente pela fé. É ela, e somente ela, na verdade, que pode fazer derramar sobre nós a graça de Deus: se você acredita em Deus, ele o salvará, dizem elas. Para isso, exigem antes de tudo uma outra virtude, a *humildade*, que, segundo elas — e é o que não deixam de repetir os maiores pensadores cristãos, de Santo Agostinho a Pascal —, se opõe à arrogância e à vaidade da filosofia. Por que essa acusação lançada contra o livre pensamento? Porque este também pretende nos salvar, se não da morte, pelo

menos das angústias que ela provoca, mas *por nossas próprias forças e em virtude apenas de nossa razão*. Eis,

pelo menos do ponto de vista religioso, o orgulho filosófico por excelência, a audácia insuportável perceptível desde os primeiros filósofos, desde a Antiguidade grega, vários séculos antes de Jesus Cristo.

E é verdade. Por não conseguir acreditar num salvador, o filósofo é antes de tudo aquele que pensa que, se conhecemos o mundo, compreendendo a nós mesmos e compreendendo os outros, tanto quanto nossa inteligência o permite, vamos conseguir, pela lucidez, e não por uma fé cega, vencer nossos medos. Em outras palavras, *se as religiões se definem como "doutrinas da salvação" por um outro (pela graça de Deus), as grandes filosofias poderiam ser definidas como "doutrinas da salvação" por si mesmo (sem a ajuda de Deus)*.51

Concordo com Ferry que a tradição cristã, que vai de Agostinho a Pascal, entende que a razão é insuficiente e, portanto, precisa ser humilde a ponto de assumir sua insuficiência. Também concordo quando ele afirma que essa tradição cristã se opõe à arrogância e à vaidade da filosofia considerada "livre pensamento"

ou "salvação por si mesmo", isto é, sem a ajuda de Deus. A propósito, essa ideia do filósofo como "livre-pensador" não é digna apenas de ser criticada no que diz respeito à sua arrogância e vaidade, mas principalmente por causa da sua malandragem. Explico. Na verdade, o livre-pensador é um especialista em cosméticos. Antes que você diga: "Afinal, que absurdo é esse, Jonas?", lembre-se de que uma das acepções da palavra *cosmo*, em grego, é "ordem". Para os gregos, cosmo é tudo o que ornamenta, embeleza, organiza, oculta ou esconde o caos.

Daí "cosmético" ser o adjetivo mais apropriado para designar os produtos de beleza que prometem esconder o

“caos” dos rostos mais tristes. O que estamos afirmando, portanto, é que o livre-pensador é um maquiador da realidade. Ele sabe que ninguém é completamente livre para pensar, mas, como carece de sinceridade, o livre-pensador acha melhor negar e ocultar a realidade. Que realidade? A realidade de que ele mesmo sabe que não é suficientemente livre para pensar.

Em geral, livres-pensadores não apreciam as inevitáveis “condições para o pensar”, e, por isso, sempre consideram qualquer limite para o pensamento uma

“estrutura castradora” ou um “sistema abusivo de poder”. Um dos argumentos de que o livre-pensador faz uso é quase sempre o mesmo argumento a que os ateus recorrem quando querem contrapor o pensamento à religião, a saber, “Os dogmas aprisionam o pensamento!”. Como a ideia é a de que a religião se constitui a partir de dogmas, então o livre-pensador conclui que ela aprisiona o pensamento em diversas crenças consideradas injustificáveis, impedindo, assim, o homem de “pensar por si mesmo” e, por conseguinte, de atingir a “maioridade”.

A maioridade sempre foi o grande objetivo da *Aufklärung* [“Iluminismo”,

“esclarecimento”]. Nas palavras de Immanuel Kant,

Esclarecimento [“Aufklärung”] *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado*. A

menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O

homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a

direção de outrem. *Sapere aude!* Tenha coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. 52

Se você acredita que o *Sapere aude!* de Kant é coisa do passado, de dois séculos atrás, então observe como Onfray encara o ensaio kantiano:

Conhecemos o opúsculo de Kant *O que são as Luzes?* Será ainda legível dois séculos depois? Sim. Pode-se e deve-se assinar o projeto, sempre atual: tirar os homens de sua minoridade; portanto, querer os meios de realizar sua maioridade; reconduzir cada um à sua responsabilidade por seu estado menor; ter a coragem de usar o entendimento; dar a si mesmo e aos outros os meios de alcançar o domínio de si mesmo; fazer uso público e comunitário da razão em todas as esferas, sem exceção; não tomar por verdade revelada o que provém do poder público. Projeto magnífico.. .53

Não é por acaso que os livres-pensadores se dizem livres. Eles acreditam que é possível atingir a maioridade justamente porque acreditam que estão livres de todos os dogmas. Onfray, por exemplo, escreve às vezes como um "rebelde e insubmisso" ,54 quando, diga-se de passagem, deveria seguir o exemplo do seu mestre Michel Foucault, que, surpreendentemente, suspeitara do projeto iluminista. Com a palavra, *monsieur* Foucault: "Não sei se algum dia nos tornaremos maiores. Muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda" .55 Quanta luz numa só frase! Ou como diria Sherlock Holmes:

"Elementar, meu caro Watson!".

É por essas e outras que, não tenha dúvida, o livre-pensador não é sincero. A propósito, dizem que a palavra “sincero” significa etimologicamente “sem cera”.

Os que acreditam nessa etimologia argumentam que, na antiga Roma, os restauradores de esculturas inventaram uma cera que ajudava na preservação da boa aparência das obras desgastadas com o tempo. Um dos desgastes mais frequentes eram as rachaduras, e, para escondê-las, o restaurador usava uma cera capaz de cobrir as fissuras da escultura. Contudo, quando a luz do sol batia na escultura, era possível enxergar através da cera as rachaduras que os restauradores tentavam inutilmente esconder. Nesse sentido, a sinceridade é a atitude de não mais tentar ocultar o que não mais conseguimos esconder. É assim que essa etimologia explica o motivo pelo qual usamos o adjetivo “sincero”, apenas para qualificar aquilo que de fato é.

Por que acuso os livres-pensadores de falta de sinceridade? Simplesmente porque não existem pensamentos livres. Um livre-pensador serra o galho em que está sentado justamente porque acredita naquela historinha iluminista de que é

possível analisar o mundo sem participar dele, ou seja, de que é possível e necessário o distanciamento existencial do objeto de análise. Sempre que falamos do nosso mundo, falamos de dentro dele, nunca de fora. Por isso, a pergunta certa é: “Sabemos em que mundo vivemos?”. Há intelectuais que são bastante eloquentes e gostam de bancar a pose de subversivos, mas, no final das contas, não passam de maquiadores. Eles se acham livres e subversivos só porque não acreditam em dogmas. Pobres pensadores! Não enxergam seus próprios dogmas.

Quem disse que não é dogmático o clichê “Diga não aos dogmas!”?

O pior de tudo é que o livre-pensador se acha “libertador”, mas, por certo, ainda não se deu conta de quanto é escravo de si mesmo. Que contradição! Para sua infelicidade ou vexame, ele ainda não percebeu que suas opções intelectuais são como carolas demasiadamente fiéis ao seu vigário: o coração. E como as Escrituras nos ensinam, “O coração é mais enganoso que qualquer outra coisa e sua doença é incurável. Quem é capaz de compreendê-lo?” (Jr 17.9, NVI).

Agora, qual é o motivo de tanta maquiagem? Por que livres-pensadores escondem que têm seus próprios dogmas? Por que têm tanto medo de colocar as cartas na mesa? Qual é a razão da ocultação de suas doutrinas inconfessas? Por que afirmar que são tão livres quando, na verdade, estão tão presos às estruturas dogmáticas do pensamento? É por essas e tantas outras razões que acredito que assumir os pressupostos é uma virtude, e escondê-los é malandragem.

Quem concebe o pensamento a partir do paradigma da inteligência humilhada terá dificuldades em se considerar um *livre-pensador*. Pelo contrário, o posicionamento é, assumidamente, de inteira submissão a Deus: “Destruímos raciocínios e toda arrogância que se ergue contra o conhecimento de Deus, levando cativo todo pensamento para que obedeça a Cristo” (2Co 10.5). O *livre pensamento* é apenas um jogo de marketing. Todos os homens estão na batalha *pela mente*. E a sua mente é o tesouro que motiva toda a batalha. Nossa inteligência não foi feita para ser livre. Ela sempre está submissa a alguma cosmovisão. Se Deus não é o Senhor de sua mente, pode ter certeza de que ela terá outro senhor. Por isso, quem adere ao viés da inteligência humilhada assume a sua total dependência

intelectual da graça e, por isso, possui o pensamento mais realista que alguém pode ter em vida. Uma pessoa que pensa biblicamente, isto é, que assume sua dependência da graça, não se deixa seduzir pelo canto entoado pelos que acreditam na possibilidade do livre pensamento — diga-se de passagem, um canto que sempre soa tão harmonioso e agradável a ouvidos desgraçados.

1Ernest Hello, *O homem: a vida, a ciência e a arte* (Campinas: Ecclesiae, 2015), p. 76.

2Segundo Michael Horton, “Muito do debate arminiano-calvinista chega a uma diferença básica: os arminianos defendem o *sinergismo* (isto é, ‘trabalhar junto’, ou a cooperação entre a graça de Deus e a vontade e atividade humanas), enquanto os calvinistas defendem o *monergismo* (isto é, ‘um age’, ou a graça de Deus como a fonte eficaz da eleição, redenção, fé e esperança)” (Michael Horton, *A favor do calvinismo*

[São Paulo: Reflexão, 2014], p. 21). Veja também Roger Olson, *Contra o calvinismo* (São Paulo: Reflexão, 2013); John L. Girardeau, *Calvinismo e arminianismo evangélico: comparados quanto à eleição, reprovação, justificação e doutrinas correlatas* (Goiânia: Primícias, 2011); R. K. McGregor Wright, *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna* (São Paulo: Cultura Cristã, 2007).

3Sobre “epistemologia monergista”, cf. Ronald H. Nash, The light of the mind: St. Augustine’s theory of knowledge (Lexington: University Press of Kentucky, 1969); Jean-Luc Marion, Au lieu de soi: l’approche de Saint Augustin (Paris: P.U.F., 2008); Edward A. Dowey Jr., The knowledge of God in Calvin’s theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Cornelius van Til, The defense of the faith: a survey of Christian epistemology (Phillipsburg: P&R, 1969); A Christian

theory of knowledge (Phillipsburg: P&R, 1969); Greg L. Bahnsen, Van Til's apologetic: readings and analysis (Phillipsburg: P&R, 1998); John M. Frame, A doutrina do conhecimento de Deus (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

4C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: ABU, 1997), p. 23.

5Luiz Felipe Pondé, *Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana* (São Paulo: Edusp, 2004), p. 27.

6cf. Luiz Felipe Pondé, *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana* (São Paulo: Edusp, 2001).

7Do latim *lapsus*, que significa "queda".

8Pondé, *Conhecimento na desgraça*, p. 27.

9A "inclinação" (*inclinatio*) não diz respeito apenas ao movimento natural do ser humano para Deus, mas também está relacionada à própria crença no Deus verdadeiro. Como argumenta Pascal, "Nunca se crerá, com uma crença útil e de fé, se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele o inclinar. É isso que Davi conhecia bem: *Inclina cor meum Deus, in testimonia tua* [Inclina o meu coração, ó Deus, em direção aos teus testemunhos] (Sl 119.36)" (Blaise Pascal, *Pensamentos* [São Paulo: Martins Fontes, 2001], p. 144 [Laf.

380/Bru. 284]).

10Assim como Agostinho, Anselmo também fez teologia *coram Deo* ou "teologia na segunda pessoa".

Nas palavras de Costa Macedo, estudioso e exímio tradutor das obras do Doutor Magnífico, "O *Proslogion* representa um dizer em face de alguém, nesse caso em face do próprio

Deus. É a mais longa oração das muitas que Santo Anselmo redigiu e, como muitas delas, inclui uma espécie de investigação racional. Está redigido na segunda pessoa do singular, excluindo duas pequenas mas significativas partes em que o falar *a* Deus dá lugar ao falar *de* Deus" (Costa Macedo, "Introdução", in: Anselmo da Cantuária, *Proslogion: seguido do "Livro em favor de um insensato", de Gaunilo, e do "Livro apologético"* [Porto: Porto Editora, 1996], p. 10).

11Ibidem, p. 21-2.

12Ibidem, p. 21.

13Cornelius van Til, *O pastor reformado e o pensamento moderno: o evangelho apresentado como um desafio à descrença atual* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 15, 20-1.

14Como afirma Ferrater Mora, "Segundo Aristóteles, todas as coisas estão em movimento. Ora, tudo o que está em movimento é movido por algo. Como o primeiro motor que põe em movimento o resto da realidade não pode ser movido por algo (pois então haveria ainda alguma realidade superior a ele que o moveria), é preciso supor que ele é imóvel. Há, portanto, segundo Aristóteles, um motor imóvel, um

primeiro motor, que é a causa do movimento do universo" (José Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia* [São Paulo: Loyola, 2005], tomo III, p. 2367-8).

15Agostinho de Hipona, *De Trinitate* (São Paulo: Paulinas, 2007), livro VI, capítulo 10, parágrafo 12, p.

489-91.

16Agostinho de Hipona, *Confissões* (Lisboa: INCM, 2004), p. 449.

17Alister McGrath, *Paixão pela verdade* (São Paulo: Shedd, 2007), p. 32.

18Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimar, Böhlau, 1911), vol. 40, 602.18-603.13, 607.19-609.14, citado em Alister McGrath, *Paixão pela verdade*, p. 33.

19Aristóteles, *Metafísica* (São Paulo: Loyola, 2002), vol. II, p. 569.

20Martin Heidegger, *Que é isto, a filosofia? Identidade e diferença* (Petrópolis: Vozes, 2006), p. 75.

21Joseph Ratzinger, “Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões”, in: *Ser cristão na era pagã* (Campinas: Ecclesia, 2015), vol. II, p. 16, 19.

22Palavra árabe que significa “palavra” ou “discurso”.

23William L. Craig, *Em guarda: defenda a fé cristã com razão e precisão* (São Paulo: Vida Nova, 2011), p.

80-113; Norman Geisler, *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã* (São Paulo: Vida, 1999), p. 469-72.

24Cf. Blaise Pascal, *Pensamentos* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 360-70.

25Ibidem, p. 76.

26Sobre a doutrina da perspicuidade ou clareza da revelação, em especial das Escrituras, cf. Herman Bavinck,

Dogmática reformada: prolegômena (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. 2, p. 475-81; Millard J.

Erickson, *Teologia sistemática* (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 235-45; Wayne Grudem, *Teologia sistemática: atual e exaustiva* (São Paulo: Vida Nova, 2010), p. 70-6; Robert D. Culver, *Teologia sistemática: bíblica e histórica* (São Paulo: Shedd, 2012), p. 78-88; John M. Frame, *A doutrina do conhecimento de Deus* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 34-56.

27Segundo Pelikan, nos séculos 2 e 3, a gnose esotérica e as religiões de mistério se pautavam na ideia de que "o conhecimento redentor trazido a este mundo pelo Salvador era uma revelação e, como tal, não estava geralmente disponível para todos os homens. Não estava nem mesmo disponível para todos que se intitulavam cristãos. Só os que tinham sido apresentados aos mistérios gnósticos tinham acesso a ela, pois a revelação estava contida em uma forma especial de tradição apostólica, que só os gnósticos tinham recebido por intermédio de sua própria sucessão" (Jaroslav Pelikan, *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina* [São Paulo: Shedd, 2014], tomo 1, p. 109).

28João Calvino, *A instituição da religião cristã* (São Paulo: Unesp, 2009), tomo II, p. 58-9.

29Herman Bavinck, *Dogmática reformada: o pecado e a salvação em Cristo* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. 3, p. 54.

30Agostinho de Hipona, *A cidade de Deus* (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000), vol. 2, p. 891.

31Herman Dooyeweerd, *No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico* (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 260.

32Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistemática* (Santo André: Paulus/Academia Cristã, 2009), vol. 2, p.

262.

33João Calvino, *A instituição da religião cristã*, tomo I, p. 58.

34Henri Gouhier, *Blaise Pascal: conversão e apologética* (São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2005), p.

89.

35Timothy Keller, *Deuses falsos: eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* (Rio de

Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2010), p. 16-7.

36Dietrich Bonhoeffer, *Ética* (São Leopoldo: Sinodal, 2005), p. 16.

37Cf. Jaroslav Pelikan, *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*, tomo 1, p. 100-14; J.

N. D. Kelly, *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã* (São Paulo: Vida Nova, 1994), p. 16-20; Jean Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III* (Madrid: Cristandad, 2002), p. 88-94; Bernard Sesboüé; Joseph Wolinski, orgs., *História dos dogmas: o Deus da salvação* (São Paulo: Loyola, 2002), tomo 1, p. 37-42.

38Bernard Sesboüé; Joseph Wolinski, orgs., *História dos dogmas: o Deus da salvação*, tomo 1, p. 38.

39Irina Sventsítskaia, *Os primeiros cristãos: "Da comunidade à igreja" e "As escrituras secretas dos primeiros cristãos"* (Lisboa: Caminho, 1989), p. 257.

40J. N. D. Kelly, *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*, p. 20.

41Ibidem, p. 19.

42Jaroslav Pelikan, *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*, tomo 1, p. 100.

43Entretanto, como afirma John MacArthur, “O gnosticismo, na realidade, nunca morreu. Traços de influência gnóstica têm infectado a igreja através de sua história. Atualmente, uma tendência neognóstica de se buscar conhecimento oculto vem ganhando uma nova influência e trazendo consigo resultados desanimadores” (*Nossa suficiência em Cristo* [São José dos Campos: Fiel, 2001], p. 22).

44Hans Jonas, The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity (Boston/Massachusetts: Beacon, 2001).

45Cf. Eric Voegelin, Science, politics and gnosticism (Chicago: Regnery Gateway, 1968); Ordem e história: a era ecumenical (São Paulo: Loyola, 2010), vol. IV; A nova ciência da política (Brasília: Editora UnB, 1982).

46Cf. Alvin Plantinga, Where the conflict really lies: science, religion and naturalism (Oxford/New York: Oxford University Press, 2011); P. F. Strawson, Ceticismo e naturalismo: algumas variedades (São Leopoldo: Unisinos, 2008).

47Eric Voegelin, *A nova ciência da política*, p. 97.

48David T. Koyzis, *Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas* (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 35.

49Michel Onfray, *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008), vol. 1, p. 13-21. Cf. tb. *Tratado de ateologia* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007), p. 19.

50Michel Onfray, *Contra-história da filosofia: o cristianismo hedonista* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008), vol. 2, p. 25.

51Luc Ferry, *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2010), p. 19.

52Immanuel Kant, "Resposta à pergunta: que é 'esclarecimento'?", in: *Textos seletos* (Petrópolis: Vozes, 1985), p. 100.

53Michel Onfray, *Tratado de ateologia*, p. xxiii.

54Michel Onfray, *A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão* (Rio de Janeiro: Rocco, 2001).

55Michel Foucault, "O que são as Luzes?", in: *Michel Foucault: arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento*, organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005), p. 351.

CAPÍTULO 3

O DEUS HUMILHADO

Mas eu não tinha humildade suficiente para seguir o meu Deus, o humilde Jesus, e nem conhecia as lições que a sua fraqueza nos dava. O teu Verbo, verdade eterna, dominando as partes superiores da tua criação, elevou a si os que se lhe submetem, enquanto, por outro lado, nas partes inferiores, construiu para si, com nosso barro, uma

habitação humilde, por meio da qual libertou de si mesmos aqueles que haviam de ser submetidos e atraídos a ele, curando-lhes o orgulho e alimentando-lhes o amor, para que não se afastassem para mais longe, por causa da confiança em si mesmos, mas que antes se tornassem fracos, vendo, diante dos seus pés, a divindade tornada fraca em virtude da encarnação; e, cansados, se prostrassem diante dela, e ela, erguendo-se, os levantasse.1

— AGOSTINHO DE HIPONA

A BONDADE E O PODER DE DEUS

“Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador do céu e da terra.” Assim reza o primeiro artigo do Credo dos Apóstolos. É bastante peculiar que um dos símbolos mais significativos da fé cristã comece com uma confissão de que Deus é Pai. Isso, em princípio, pode não parecer uma peculiaridade, uma vez que outras religiões também chamam de pai algumas de suas divindades. Contudo, uma leitura mais atenta do contexto e do significado dessa confissão revelará que a declaração não é apenas significativa para os cristãos, mas acima de tudo exclusiva a eles.

Sem dúvida, outras religiões também chamam suas divindades de pai, porém jamais de *o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo*. Para os cristãos, a doutrina da Trindade sempre está nas entrelinhas da confissão de Deus como Pai. A razão disso se deve ao fato de que, antes de Deus ser nosso pai celestial (Mt 6.9; Ef 4.6), ele é o Pai de Jesus Cristo (Mt 26.29; Ef 1.3). Nesse caso, ao confessar que Deus é Pai, o cristão inevitavelmente traz à memória a bondade e o amor de Deus, que entregou o seu único Filho, o “unigênito do Pai” (Jo 1.14), para que todo aquele que crê no Filho não pereça, mas tenha a vida eterna (Jo 3.16).

Portanto, quando os cristãos chamam Deus de Pai, eles não estão se referindo apenas à imagem de Deus como um pai celestial, mas principalmente à imagem trinitária de Deus, ou seja, a imagem do Pai de Jesus Cristo que, em favor da humanidade, entregou seu único Filho, num ato de suprema bondade e incomparável amor. 2

Em outras palavras, ao começar a confissão dessa forma, o cristão pressupõe não apenas a bondade do “pai celestial”, mas acima de tudo a supremacia da bondade do “Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. A intenção do cristão é expressar que, antes de tudo, ele concebe Deus como o *summum bonum*, isto é, como a bondade suprema que nenhuma criatura é e jamais será.3 E isso, diga-se de passagem, é confirmado pelo próprio Jesus: “Ninguém é bom, a não ser um, que é Deus” (Mc 10.18, NVI). Entretanto, o Credo vai além da afirmação da suprema bondade divina e afirma também o poder absoluto de Deus. Afinal, não dá para esquecer que a confissão do cristão se dirige ao *Deus Pai*, que é, ao mesmo tempo, *todo-poderoso, criador do céu e da terra*. Ou seja, o Credo não confessa apenas a suprema bondade de Deus, mas também o seu absoluto poder como criador de todas as coisas (Gn 1.1; Sl 19.1-6; At 17.22-31; Rm 1.18-23).

Assim como a confissão de Deus como Pai reflete a doutrina da Trindade, a confissão de Deus como todo-poderoso reflete a doutrina da criação, tal como foi

herdada da fé judaica. A doutrina da criação parte do pressuposto de que tudo o que existe deve sua existência a um ser de grandeza máxima: Deus. Uma vez que, por definição, um ser de grandeza máxima é onipotente, então nada de concreto pode existir independentemente do seu poder criativo. 4 Em seu famoso ensaio *Das*

Glaubensbekenntnis: ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart

[O Credo: interpretado e respondido à luz das questões de hoje], o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg elucidou, de forma clara e precisa, o reflexo da doutrina da criação na confissão de Deus como todo-poderoso:

Para ser preciso, nas versões gregas primitivas do Credo dos Apóstolos, a confissão *Deus todo-poderoso* se expressa por meio do termo grego *Pantokrator*, "Senhor de tudo", termo também empregado ocasionalmente em referência a deuses gregos, como Hermes. No entanto, muito tempo antes, o termo se tornou familiar à tradição judaica e cristã através da tradução grega do Antigo Testamento, na qual a expressão *Kyrios Pantokrator* era usada como tradução para YHWH *Tsabaoth*, um dos nomes veterotestamentários de Deus. Ademais, essa tradução mostra, mais uma vez, quanto o poder absoluto de YHWH permanecia no centro da fé judaica. Portanto, a menção *Deus todo-poderoso*, no Credo dos Apóstolos, confirma ainda mais a identidade do Deus da fé cristã com o Deus de Israel. O fato de nada lhe ser impossível foi mostrado de forma renovada aos cristãos, por meio da ressurreição de Jesus dentre os mortos (Rm 4.24). Entretanto, a noção de Deus como criador de todas as coisas também está presente na confissão *Deus todo-poderoso*. Quando a confissão credal *Deus todo-poderoso*, "Senhor de tudo", foi mais bem elucidada pela adição da referência explícita à criação do mundo, esse fato, portanto, não passou de mera expressão daquilo que já estava presente na noção de Deus como todo-poderoso. Se Deus é, de fato, todo-poderoso, não apenas o mundo visível, a terra, mas também o mundo invisível, o céu, são obras de suas mãos.5

À vista disso, ao confessar *Deus Pai*, *todo-poderoso*, o cristão afirma dois conceitos que jamais devem ser separados: o conceito trinitário de *Deus Pai* e o conceito cósmico de *Deus todo-poderoso, criador do céu e da terra*. Dessa forma, a crença não é proferida apenas em favor da existência de Deus, mas sobretudo da existência de Deus como absolutamente bondoso e onipotente. Isso não é pouca coisa, pois equivale a dizer que, para o cristão, a confissão *Deus Pai*, *todo-poderoso*, expressa duas realidades divinas que jamais devem ser relacionadas disjuntivamente, isto é, a crença cristã não admite que essas duas realidades sejam concebidas como se fossem uma relação do tipo "ou-ou" — *ou* Deus é todo-bondoso *ou* é todo-poderoso. Pelo contrário, a relação é conjuntiva, ou seja, uma relação do tipo "tanto-quanto" — Deus é todo-bondoso *tanto quanto* todo-poderoso. Isso significa que qualquer tentativa de fundamentar a crença em Deus que privilegie um conceito em detrimento do outro será tudo, menos uma crença cristã.

A crença em *Deus Pai*, *todo-poderoso*, é precisamente a confissão da unidade que há entre a bondade suprema *e* o poder absoluto de Deus. Sem dúvida, são

realidades distintas, porém inseparáveis. Vale a pena enfatizar que, em nenhum momento, está sendo dito que ambas as realidades são indiscerníveis. Pelo contrário, é óbvio que são discerníveis, mas isso não quer dizer que sejam separáveis. Da mesma forma que existem coisas que são discerníveis e separáveis

— como um galho, que tanto é distinto de uma árvore como pode ser separado dela —, também existem coisas que são discerníveis e inseparáveis — como é o caso, por exemplo, da cor vermelha, que, embora seja discernível, não pode ser separada da rosa vermelha. Logo, existem coisas que são

discerníveis, embora sejam inseparáveis. Esse é o caso da crença no *Deus Pai*, *todo-poderoso*. Portanto, quanto à bondade suprema de Deus e o seu poder absoluto, diz-se que é possível *discerni-los*, porém impossível *separá-los*.

DEUS NO BANCO DOS RÉUS

Por que a bondade e o poder de Deus são atributos inseparáveis? Há dois motivos que justificam a inseparabilidade da bondade e do poder de Deus. O

primeiro deles é "objetivo": as Escrituras sempre se referem a Deus como sendo simultaneamente bondoso e poderoso. E não apenas as Escrituras, mas também o Credo e as demais confissões cristãs atestam a inseparabilidade entre a bondade e o poder de Deus. Esses documentos constituem um conjunto maciço de testemunhos que, como diz Dorothy Sayers, "não pretendem ser expressões de opinião, mas declarações de fato" .6 Em suma, o motivo é objetivo porque a relação de inseparabilidade entre a bondade e o poder de Deus não é uma questão de opinião. Trata-se de um fato: Deus é todo-bondoso e, ao mesmo tempo, todo-poderoso porque a Bíblia diz exatamente assim — os documentos da tradição cristã confirmam ainda mais o que dizem as Escrituras.

Embora o segundo motivo seja "subjetivo", isso não quer dizer que a crença em um Deus todo-bondoso e todo-poderoso seja relativa, isto é, que ela dependa do nosso humor, tal como E. M. Cioran certa vez afirmou: "Estou de bom humor: Deus é bom; estou melancólico: é mau; indiferente: é neutro. Meus estados lhe conferem atributos correspondentes: quando gosto do saber, é onisciente, e quando adoro a força, é todo-poderoso". 7 Pelo contrário, a subjetividade revela apenas que a crença cristã em Deus Pai, todo-poderoso, não é resultado de uma *disposição*

intelectual ativa, mas sobretudo de uma *disposição intelectual passiva*. Por exemplo, para acreditar que “o todo é maior do que as partes”, que “a menor distância entre dois pontos, em um plano, é uma reta” ou que “2 + 2 = 4”, basta a compreensão do que significam essas proposições: isso é uma *disposição intelectual ativa*. Nesse sentido, tanto um ateu como um crente podem conhecer essas mesmas verdades e acreditar nelas. Ambos podem acreditar que, em um triângulo retângulo, a soma dos quadrados dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa e, para tanto, basta uma disposição intelectual ativa. Todavia, se, por um lado, para a crença no teorema de Pitágoras é suficiente uma *disposição intelectual ativa* (isto é, a mera compreensão do teorema), por outro, no caso da crença cristã em Deus Pai, todo-poderoso, se requer bem mais do que uma *disposição intelectual ativa* (isto é, a mera compreensão objetiva de que Deus é *Pai* e, ao mesmo tempo, *todo-poderoso*). O

que se requer é o que ora se nomeia de *disposição intelectual passiva*, pois, antes de confessar *Deus Pai, todo-poderoso*, o cristão é primeiro afetado pelo poder do Espírito Santo — como foi dito no capítulo 1 —, o qual, por meio da palavra de

Deus, o compele a acreditar que toda a sua vida, bem como todas as coisas à sua volta, enfim tudo está nas mãos de um Deus bondoso e onipotente. Como se trata de uma crença que determina a cosmovisão de uma pessoa, então é natural que não apenas a inteligência, mas também o *modus vivendi* do cristão sejam determinados por essa crença. Assim, aquele que confessa a fé cristã não apenas professa e assume uma cosmovisão centrada em Deus, mas vive e atua no mundo em função dessa cosmovisão. Isso é possível porque a crença cristã não é um mero produto das faculdades intelectuais, mas, antes de tudo, é fruto do impacto da palavra de Deus que, como disse Herman

Dooyeweerd, “pode ser explicado apenas pelo Espírito Santo, o qual abre nosso coração, de forma que nossa crença não é mais uma mera aceitação dos artigos da fé cristã, mas uma crença viva, instrumental para a operação central da palavra de Deus no coração, o centro religioso de nossa vida”. 8

A crença do cristão em um Deus bondoso e onipotente não é fruto de pura intelecção, mas sobretudo da ação interna do Espírito,9 que o impulsiona a crer em Deus dessa forma. Portanto, qualquer dissolução ou disjunção da crença em *Deus Pai, todo-poderoso,* não convencerá jamais o cristão que aderiu a essa crença não apenas por uma mera operação do seu intelecto, mas sobretudo pelo impacto da palavra de Deus e do poder iluminador do Espírito. Ou seja, aquele que foi impactado pela palavra de Deus não consegue nem deseja separar, em sua crença, a bondade suprema e o poder absoluto de Deus. E é exatamente porque não pode nem deve separá-los que o cristão depara com a penosa dificuldade de entender a origem do mal. Um exemplo patente dessa situação pode ser visto em um pequeno, porém memorável, trecho das *Confissões*:

Mas de novo dizia: “Quem me fez? Porventura não foi o meu Deus, que é não apenas bom, mas o próprio bem? Donde me vem então o querer o mal e o não querer o bem? Será para haver um motivo para que eu seja castigado justamente? Quem colocou isto em mim, e plantou em mim este viveiro de amargura, embora tudo o que sou tenha sido feito por um Deus tão doce? Se o autor é o diabo, donde veio o mesmo diabo? Mas se também ele, por uma vontade perversa, de anjo bom se tornou diabo, donde lhe veio, também a ele, a má vontade pela qual se tornaria diabo, quando o anjo, na sua totalidade, tinha sido criado por um criador sumamente bom?”. De novo me deixava abater e sufocar com estes pensamentos, mas não me deixava

arrastar até àquele inferno do erro, onde ninguém te confessa, quando se julga que és tu a padecer o mal, e não o homem que o pratica.10

É justamente por causa da inseparabilidade que há entre a bondade suprema e o poder absoluto de Deus que o problema do mal se impõe como uma questão demasiado espinhosa, tanto para cristãos como para qualquer pessoa que sustente a crença básica em um Deus todo-bondoso *tanto quanto* todo-poderoso. Nas

palavras do filósofo John L. Mackie, “é um problema apenas para os que acreditam na existência de um Deus onipotente e totalmente bom” .11 Note a razão disso a partir de uma versão do enunciado clássico do problema do mal atribuída a Epicuro (341-270 a.C.) por Lactâncio, um famoso apologista cristão que viveu aproximadamente entre 260-320 d.C.:

De acordo com Epicuro, ou Deus deseja remover o mal e não é capaz; ou ele é capaz e não deseja; ou ainda não deseja nem é capaz; ou então tanto deseja quanto é capaz. Se desejar e não for capaz, deve ser fraco, o que não pode ser afirmado sobre Deus; se for capaz e não desejar, deve ser mau, o que também é contrário à natureza de Deus; se não deseja nem é capaz, deve ser tanto mau quanto impotente, e consequentemente não pode ser Deus; agora, se tanto deseja quanto é capaz — diga-se de passagem, a única possibilidade compatível com a natureza de Deus —, então de onde vem o mal? (*De ira Dei*, XIII)12

Segundo o enunciado de Lactâncio, Epicuro enumerou quatro cenários teológicos do problema do mal e suas respectivas implicações:

1. Deus quer eliminar o mal, mas não pode. Então, Deus é fraco.

2. Deus é capaz de eliminar o mal, mas não quer eliminá-lo. Então, Deus é mau.

3. Deus não quer nem é capaz de eliminar o mal. Então, Deus é mau e fraco.

4. Deus quer e é capaz de eliminar o mal. Então, Deus é bom e poderoso.

De todos os cenários, apenas o quarto é compatível com a crença cristã. Mas é justamente o quarto cenário que impõe ao cristão uma dificuldade aparentemente colossal. Afinal, ao que tudo indica, um ser todo-bondoso não desejaria que acontecessem coisas más, que crianças desenvolvessem leucemia, que terremotos fizessem edifícios desabarem sobre pessoas ou que terroristas jogassem bombas em escolas repletas de crianças. Em vez disso, desejaria impedir que esses males acontecessem, se pudesse fazê-lo. Como o Deus dos cristãos não é apenas todo-bondoso, mas também todo-poderoso, logo é óbvio que ele pode impedir que tais males aconteçam. Mas o fato é que eles acontecem. Então, como compreender que seja todo-bondoso um Deus que, sendo também todo-poderoso, permite que males aconteçam? Dito de outra maneira, como justificar a crença em um Deus todo-bondoso e todo-poderoso diante da presença do mal no mundo?

Em seu livro *Das Böse oder Das Drama der Freiheit* [O mal ou o drama da liberdade], Rüdiger Safranski, biógrafo e filósofo alemão, também afirmou que foi “Epicuro que ofereceu pela primeira vez um cenário adequado para o tribunal

das teodiceias, ou seja, dos tratados sobre a justificação de Deus tendo em vista a presença do mal no mundo". 13 Sem dúvida, "tribunal" é a melhor metáfora para compreender o termo "teodiceia" — a união de duas palavras gregas *Theos* (Deus) e *dike* (julgamento), que juntas significam "julgamento de Deus". O termo foi cunhado pelo filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) a partir da publicação de sua consagrada obra *Ensaios de teodiceia: sobre a bondade, a liberdade do homem e a origem do mal*. 14 O objetivo de Leibniz era promover uma espécie de "defesa de Deus", como se o próprio Deus, por causa do problema do mal, tivesse sido injustamente colocado no banco dos réus. Desde a publicação dos *Ensaios de teodiceia*, em 1710, as mais criativas teodiceias foram concebidas.

Uma delas, bastante famosa, foi a de F. C. Lesser, publicada em 1738, cujo título enlouqueceria muitos orientadores de trabalhos acadêmicos em nossos dias, a saber, *Teologia dos insetos: uma investigação a partir da razão e das Escrituras sobre como o homem, pela consideração atenta dos insetos, que para muitos costumam passar despercebidos, pode alcançar o conhecimento e a admiração da onipotência, da sabedoria, da bondade e da justiça do grandioso Deus*. 15 São tantas e tão discrepantes as tentativas de mostrar que, a despeito do mal, Deus é todo-bondoso e todo-poderoso, que muitos consideram desautorizadas quaisquer teodiceias. Há até quem pense que a própria presença do mal no mundo já seria *per se* suficiente para tornar qualquer teodiceia um esforço inútil, pelo menos do ponto de vista racional. Ou seja, diante da realidade do mal, não há como justificar racionalmente a crença em Deus, seja ele "fraco", "mau" ou "fraco e mau", seja até mesmo "bom e poderoso". É a opinião, por exemplo, do já citado John L.

Mackie:

Os argumentos tradicionais a favor da existência de Deus têm sido assaz criticados pelos filósofos. Mas o teólogo, se quiser, pode acatar essas críticas. Ele pode admitir que nenhuma prova racional da existência de Deus é possível. E pode ainda preservar tudo o que é fundamental para a sua posição ao sustentar que a existência de Deus é conhecida por uma via não racional. Penso, entretanto, que uma crítica mais efetiva pode ser feita por meio do tradicional problema do mal. Nesse caso, não se mostrará que as crenças religiosas carecem de uma base racional, mas, sim, que elas são nitidamente irracionais, e que as várias partes da doutrina teológica fundamental são inconsistentes entre si, de tal modo que o teólogo pode manter integralmente a sua posição somente por meio de uma rejeição ainda mais drástica. Por isso, ele deve se precaver por acreditar não só no que não pode provar, mas no que pode ser *refutado* por outras crenças que ele também sustenta. 16

Mais adiante, Mackie conclui:

De modo bastante simples, pode-se dizer que o problema se apresenta desta maneira: Deus é onipotente; Deus é totalmente bom; mas ainda assim o mal existe. Parece haver alguma contradição entre essas três proposições, de tal modo que se duas delas forem verdadeiras, sejam elas quais forem, então a terceira

será falsa. Mas todas as três são ao mesmo tempo partes essenciais da maioria das posições teológicas: o teólogo, ao que parece, tem de aquiescer a todas as três ao mesmo tempo e *não pode fazê-lo de modo consistente*.17

Terá Mackie razão? Será que, ao subscrever o primeiro artigo do Credo, os teólogos se contradizem? É realmente inconsistente a crença em Deus Pai, todo-poderoso? Ora, essas questões não podem deixar de ser consideradas,

mesmo porque elas acabam se tornando motivos — se legítimos ou não, isso é outra questão — para muitos justificarem a perda da fé. É o caso, por exemplo, do ex-pastor Bart D. Erhman:

Quando me formei no seminário, fui convidado a assumir o púlpito da igreja batista enquanto eles procuravam um ministro em tempo integral. Assim, durante um ano fui pastor da Igreja Batista de Princeton, pregando nas manhãs de domingo, conduzindo grupos de oração e de estudo da Bíblia, visitando doentes no hospital e cumprindo meus deveres pastorais para com a comunidade. Mas então, por uma série de razões, comecei a perder minha fé. Eu agora perdi totalmente. Não vou mais à igreja, não acredito mais, não mais me considero um cristão. [...] Eu me dei conta de que não conseguia mais conciliar as alegações de fé com os fatos da vida. Em especial, não conseguia mais explicar como pode haver um Deus bom e todo-poderoso ativamente envolvido com este mundo. [...] Para mim, o problema do mal se tornou o problema da fé.18

É patente que as questões levantadas por Mackie são extremamente relevantes. Contudo, alguém que, em nome da verdade bíblica, nega a relevância dessas questões demonstra, assim, quanto é possível ser intransigente e, ao mesmo tempo, bem-intencionado. Esse é o caso de Vincent Cheung, que, apesar de defender, com acerto, a consistência lógica da cosmovisão cristã, equivoca-se totalmente quando afirma que “a única abordagem correta é mostrar que o chamado problema do mal apresenta um falso dilema, e que não há nenhum mistério aqui”. A seu ver, “o apelo ao mistério sugere ou ignorância ou rejeição da explicação bíblica” .19 Concordo com Cheung que não há contradição na fé cristã, e que é um erro afirmar que “a natureza divina e a existência do mal são logicamente incompatíveis”. 20 Todavia, negar a possibilidade do

mistério porque isso implicaria o irracionalismo é ou excesso de zelo, ou imprudência mesmo.

Nesse ponto, faz-se necessário mencionar que o equívoco de Cheung tem uma origem. Ao ler *Deus e o mal: o problema resolvido*, ele foi induzido a pensar erroneamente, por motivo de uma imprecisão de Gordon H. Clark, que, ao se referir às “alegações de mistério”, não distinguiu de modo adequado o mistério como “irracional” do mistério como “suprarracional”. Nas palavras de Clark, Em alguns círculos religiosos esse irracionalismo [“a Bíblia contém mistérios”] converteu-se em sinônimo de piedade e humildade e quem se opõe a ele é denunciado como racionalista — como se usar a lógica

fosse pecado. Os antiteólogos contemporâneos produzem uma contradição e a denominam “mistério”.

Os fiéis clamam pela verdade e recebem “paradoxo” e “antinomia”. [...] Os misólogos — os que odeiam a lógica — usam a lógica para demonstrar a futilidade do uso da lógica. Os anti-intelectuais elaboram argumentos intelectuais intrincados para provar a insuficiência do intelecto. Quem nega a capacidade das palavras de expressar o pensamento usa palavras para expressar seus pensamentos. [...] Afinal, caso se diga às pessoas que a Bíblia contém mistérios sem solução, então não se esperaria a fuga para o misticismo? [21]

É razoável e legítima a preocupação de Clark com as alegações de mistério que visam a engendrar o misticismo no seio do cristianismo. O cristianismo não é uma religião de mistério. [22] Contudo, nem toda alegação de mistério deve ser considerada um sacrifício do intelecto que visa a transformar a fé cristã em misticismo e a ocultar assim uma irracionalidade inconfessa. Às vezes, há alegações de

mistério que apontam para algo verdadeiro, porém suprarracional.

Sobre essa distinção entre “irracional” e “suprarracional”, Leibniz afirma que os teólogos geralmente distinguem aquilo que é “suprarracional” daquilo que é “irracional”. Eles colocam *acima da razão* aquilo que não se poderia compreender e do qual não se poderia explicar a razão. Mas *contra a razão* será toda opinião que é combatida por razões invencíveis, ou mesmo da qual a contraditória pode ser provada de uma maneira exata e sólida. Eles reconhecem, então, que os mistérios estão acima da razão, mas não admitem que sejam contrários a ela.23

Dessa forma, aquilo que é *irracional* (contra a razão) é contraditório e está contra as verdades absolutamente certas; já aquilo que é *suprarracional* (acima da razão) é verdadeiro, porém está além de toda compreensão e explicação. Em outras palavras, enquanto o que é irracional jamais será verdadeiro e compreensível, o suprarracional é aquilo que, embora não seja compreensível plenamente, jamais poderia ir contra a razão. Sobre a distinção entre contradição e mistério, R. C. Sproul fez uma excelente observação: “A afirmação *O livro em suas mãos não é um livro* nunca fará sentido. Mas o mesmo livro nas mãos de um bebê, apesar de ininteligível no momento, não permanecerá como um mistério por muito tempo. O mistério é um elemento legítimo da realidade, uma parte legítima do conhecimento perseguido, e, portanto, deve provocar uma reação humilde em nós”. 24 O mistério humilha a razão humana e a torna ainda mais dependente de Deus, o único ser que conhece exaustivamente todas as coisas.

A doutrina da Trindade, por exemplo, não é uma contradição, mas é um mistério que humilha a inteligência humana. 25 A conjunção “Deus é um em essência” e “Deus

é três em pessoa” não é uma contradição, não é uma irracionalidade. Segundo Aristóteles, uma contradição ocorre quando uma conjunção apresenta uma proposição e, ao mesmo tempo, a sua negação, sob o

mesmo sentido [*Metafísica* — 3, 1005b]. Por exemplo, a doutrina da Trindade seria contraditória se ela afirmasse que “Deus é um em ESSÊNCIA” e “Deus é três em ESSÊNCIA”, ou “Deus é três em PESSOA” e “Deus é um em PESSOA”. Note que a conjunção da doutrina da Trindade não apresenta o padrão da contradição (uma proposição acompanhada da sua negação). Observe, mais uma vez, como se preceitua a conjunção da doutrina da Trindade: “Deus é um em ESSÊNCIA” e

“Deus é três em PESSOA”, ou seja, num sentido, Deus é um (em essência), mas, em outro sentido, Deus é três (em pessoa). Trata-se de duas proposições diferentes, e não de duas proposições antagônicas. Por isso, quando um cristão afirma a crença na Trindade, ele não cai em contradição. No entanto, apesar de ser capaz de definir o que a Trindade não é (por exemplo, a Trindade não é uma contradição), o cristão é incapaz de explicar o que a Trindade é em sua plenitude.

Ou seja, com o auxílio da razão, o cristão descobre que a Trindade não é uma contradição; porém, por causa da insuficiência da razão, o cristão compreende a Trindade como um mistério que humilha a inteligência humana. Como diz Sproul, “Mistério? Sim. Contradição? Não”. 26

A doutrina da Trindade aponta, portanto, para um mistério que todo cristão conhece, mas não é capaz de compreender nem explicar plenamente, pelo menos não agora, no estado da vida presente. Guardadas as devidas proporções, o mesmo ocorre com o problema do mal. Ao considerar o

mistério que diz respeito ao problema do mal, o cristão crê que Deus tem razões para permitir o mal.

Contudo, o que ele alega — ou reconhece — é a sua ignorância quanto à especificidade dessas razões. 27 Portanto, Cheung erra ao afirmar que “alegações de mistério” ou “reconhecimento da ignorância” sempre implicariam uma espécie de licença para a irracionalidade. A fim de mostrar o contrassenso dessa afirmação de Cheung, o filósofo Alvin Plantinga sugere um exemplo bastante elucidativo:

Considere-se uma analogia. Creio que há uma conexão de um gênero qualquer entre a decisão de Paulo de aparar a grama e o grupo complexo de movimentos corporais envolvidos nessa ação. Mas *que* conexão exatamente? É a sua decisão que *causa* tais movimentos corporais? Se é, como o faz? A decisão pode ter lugar muito antes de ele sequer pôr um pé na grama. Há uma cadeia causal intermediária entre a decisão e o primeiro de tais movimentos? Se há, que gêneros de acontecimentos constituem tal cadeia e como se relaciona a decisão, digamos, com o primeiro acontecimento dessa cadeia? Será que *há* um primeiro acontecimento? Há toda uma série de movimentos corporais envolvidos em aparar a grama. A sua decisão relaciona-se de algum modo com cada um desses movimentos? Qual é exatamente a relação entre a sua decisão de aparar a grama — decisão essa que não parece de modo algum um acontecimento corporal — e o seu agir atualmente? Ninguém, suspeito, tem uma resposta para essas perguntas. Todavia, a partir disso, pode-se entender que é irracional ou irrazoável acreditar que a sua decisão tem algo a ver com essa série de movimentos? Certamente que não. Do mesmo modo, o fato de o teísta não saber por

que Deus permite o mal não mostra, por si só, que ele é irracional ao pensar que Deus tem realmente uma razão.28

Ditas essas coisas, conclui-se que permanecem legítimas e relevantes as questões apresentadas por Mackie, e que levá-las em consideração não implica necessariamente "uma recusa em ouvir Deus" ,29 como afirmaria Cheung. Pelo contrário, o mundo caído se apoia nos fundamentos de uma criação que era boa.

Segundo C. S. Lewis, "o mundo não é nem inteiramente bom nem inteiramente mau; ele é o mundo bom que Deus criou e que se tornou mau, mas que ainda retém na memória o que era para ter sido e não é". 30 A reflexão sobre o problema do mal não pode negar que tudo o que Deus criou é bom e que, portanto, a origem do mal, na boa criação de Deus, permanece como um mistério que o homem, no estado de vida presente, não consegue solucionar. De acordo com Herman Bavinck, "A origem do mal é um *mistério*. O mal não veio de Deus e, ao mesmo tempo, não está excluído do seu conselho. [...] Depois da questão da própria existência, a questão da origem do mal é o maior enigma da vida e a cruz mais pesada que o intelecto tem de carregar". 31 Pascal vai ainda mais longe ao afirmar que o problema do mal não somente é o mistério mais enigmático do nosso conhecimento, mas, ao ignorarmos esse mistério, que é o mais incompreensível de todos, nos tornamos incompreensíveis a nós mesmos.32

A OFENSA DA ONIPOTÊNCIA

As indagações de Mackie podem ser resumidas em apenas uma pergunta.

Como estas três afirmações

1. Deus é todo-bondoso

2. Deus é todo-poderoso

3. O mal está presente no mundo

podem ser simultaneamente verdadeiras?

Segundo Mackie, esse conjunto de afirmações é inconsistente ou contraditório. Isso significa que, embora as três afirmações pareçam ser verdadeiras quando afirmadas isoladamente, na realidade, se de fato forem verdadeiras, elas entrarão em contradição todas as vezes que forem afirmadas ao mesmo tempo. Para fugir da suposta inconsistência ou contradição, alguns pensadores teístas tentaram negar uma das afirmações, a fim de apresentarem por fim uma argumentação considerada mais consistente. Alguns, por exemplo, cogitam que negar a bondade de Deus é algo insustentável do ponto de vista da fé e, por isso, a solução mais adequada seria negar ou, pelo menos, atenuar a onipotência divina. Esse é o caso do rabino Harold Kushner, em *Quando coisas ruins acontecem às pessoas boas*;33 do pastor reformado Étienne Babut, em *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*;34 do filósofo italiano Gianni Vattimo, em *Acreditar em acreditar* e *Depois da cristandade*; 35 entre outros. 36 A despeito das idiossincrasias de cada um desses pensadores, todos eles acreditam que Deus pode até ser onipotente, mas, quando se trata de interferir no mundo para impedir o mal, as mãos do Todo-Poderoso encontram-se atadas. Nessas circunstâncias, o máximo que Deus pode fazer é permanecer ao lado daquele que sofre, consolando-o na hora da dor; e, quanto à dor, não há absolutamente nada que Deus possa fazer para removê-la. De acordo com o rabino Kushner, Não podemos orar para que Deus torne nossas vidas livres de problemas; isso não acontecerá, e será o mesmo que não orar. Não podemos pedir-lhe que nos livre a nós e àqueles que amamos da doença, porque Ele

não pode fazer isso. [...] A explicação convencional, segundo a qual Deus nos manda o fardo porque sabe que somos fortes o suficiente para suportá-lo, é totalmente incorreta. O destino, não Deus, nos envia o problema. Quando estamos às voltas com ele, descobrimos que não somos fortes. Somos fracos; sentimo-nos cansados, irados, sobrecarregados. [...] E quando atingimos os limites de nossa força e coragem, algo inesperado nos acontece. Encontramos reforço vindo de uma fonte que fica fora de nós.

E conscientes de que não estamos sós, de que Deus está ao nosso lado, conseguimos ir adiante.37

E, finalmente, para concluir seu arrazoado contra a doutrina clássica da onipotência divina, Kushner aconselha seu leitor a “perdoar Deus”:

Você é capaz de perdoar e amar a Deus mesmo quando descobre que ele não é perfeito, mesmo quando o magoou e o desapontou permitindo a má sorte, a doença e a crueldade no mundo, e, inclusive, permitindo que algumas dessas coisas o atingissem? Porventura pode aprender a amá-lo e perdoá-lo como você certa vez aprendeu a perdoar e amar seus pais depois de perceber que eles não eram tão sábios, tão fortes e tão perfeitos como você precisava que eles fossem?38

Por quase duzentas páginas, o rabino argumenta que não adianta o crente orar, porque Deus não intervém em seu favor, e, ao mesmo tempo, defende a ideia de que é necessário o crente pedir a Deus que o ajude a aceitar o desafio de viver como se ele não existisse. Mas, pense comigo, se Deus intervier e ajudar o crente a viver como se ele não existisse, ao ajudá-lo, não estaria Deus contrariando a si mesmo e, concomitantemente, contradizendo o próprio

pressuposto que levou o crente a orar nesses termos? Com o perdão da ironia, é melhor que Deus não responda a essa oração. Pense na tragédia de Jó. Imagine se um dos seus amigos, logo após a tragédia, viesse com o seguinte discurso:

“Deus não causa nossas desgraças. Algumas delas são causadas por má sorte, outras vêm de gente perversa e outras ainda são simplesmente a consequência inevitável do fato de sermos humanos e mortais, vivendo em um mundo de leis naturais inflexíveis; as coisas dolorosas que nos afligem não são punições por nosso mau comportamento nem, de qualquer forma, fazem parte de um grande desígnio de Deus. Como a tragédia não transcorre da vontade de Deus, não precisamos sentir-nos magoados ou traídos por Deus quando a tragédia nos golpeia. Diante do mal, Deus está tão ofendido quanto nós!”. 39 Acredito que a resposta de Jó a esse amigo seria exatamente assim: “Você está querendo me dizer que Deus não permitiu o mal? Você é louco? As flechas do Todo-Poderoso estão cravadas em mim! Nu saí do ventre de minha mãe, nu para lá hei de voltar. O

SENHOR deu, o SENHOR tirou. Bendito seja o nome do SENHOR!” (Jó 1.20; 6.4).

A luta de Jó não era propriamente contra Deus, mas contra a teologia da retribuição, que pode ser resumida da seguinte forma: “Se você for bom, Deus vai te cobrir de bênçãos; se for mal, ele vai te cobrir de males”. A maior parte das análises do livro de Jó sustenta que a teologia da retribuição está apenas no discurso dos amigos de Jó,40 mas, na verdade, ela está também no discurso de Jó.

Ao observar com maior atenção o discurso do patriarca, nota-se que ele mantém a mesma lógica interna da teologia

da retribuição. Onde está, então, a diferença com relação ao discurso dos seus amigos? Na radicalização que ele faz da teologia

da retribuição, a fim de refutar a própria teologia da retribuição. O raciocínio implícito em seu discurso é: “Se Deus é tal como a teologia da retribuição argumenta, então o mal só poderia chegar até mim por causa de algum pecado que cometi. Mas se sou íntegro, não pequei contra Deus, e mesmo assim o mal me sobreveio, então foi porque o próprio Todo-Poderoso permitiu. Ora, como justificar a teologia da retribuição diante do mal que me alcançou mesmo sendo eu íntegro e temente a Deus?”. Ao ler os discursos de Jó, não encontramos uma teologia diferente, mas apenas uma teologia em ruína. Ele não mais consegue acreditar na teologia da retribuição sobre a qual edificara toda a sua vida, mas, angustiado, questiona a Deus, curiosamente, a partir dos pressupostos da própria teologia da retribuição:

Como então poderei eu discutir com ele? Como achar palavras para com ele argumentar? Embora inocente, eu seria incapaz de responder-lhe; poderia apenas implorar misericórdia ao meu Juiz. Mesmo que eu o chamasse e ele me respondesse, não creio que me daria ouvidos. Ele me esmagaria com uma tempestade e sem motivo multiplicaria minhas feridas. Não me permitiria recuperar o fôlego, mas me engolfaria em agruras. Recorrer à força? Ele é mais poderoso! Ao tribunal? Quem o intimará? Mesmo sendo eu inocente, minha boca me condenaria; se eu fosse íntegro, ela me declararia culpado. Conquanto eu seja íntegro, já não me importo comigo; desprezo a minha própria vida. É tudo a mesma coisa; por isso digo: Ele destrói tanto o íntegro como o ímpio. Quando um flagelo causa morte repentina, ele zomba do desespero dos inocentes. Quando

um país cai nas mãos dos ímpios, ele venda os olhos de seus juízes. Se não é ele, quem é então? (Jó 9.14-24).

Não é difícil criticar a teologia da retribuição. Difícil mesmo é tirá-la do coração. 41 Jó sabia que algo estava errado com a teologia da retribuição.

Entretanto, não conseguia perceber que, apesar de rejeitá-la, ainda assim estava pensando em Deus a partir de pressupostos que só fazem sentido dentro do sistema dessa teologia. Com base no sistema retributivo, o patriarca só podia concluir que Deus falhou com ele. Por isso, sente-se injustiçado e começa a acusar Deus. A tentação de Jó não é a de ressignificar o poder de Deus, como sugere Kushner, mas a de questionar a integridade de Deus pelo fato de o Todo-Poderoso permitir o mal em sua vida, mesmo sendo ele íntegro e temente a Deus. Portanto, o que está em jogo no drama de Jó não é a onipotência divina, mas uma teologia que é insuficiente para explicar o problema do mal.

Jó não questionou a onipotência divina; ele questionou a integri-dade de Deus. O motivo que o levou a fazer isso foi seu comprometimento, ainda inconsciente (pelo menos até o capítulo 42 do livro), com a teologia da retribuição. Nesse sentido, Jó não ressignificou a onipotência de Deus, como é o caso do rabino Kushner. As implicações derivadas da ressignificação da onipotência divina geram uma mentira que romantiza o atual estado do ser

humano a ponto de transformá-lo em vítima de supostas imprecisões divinas ou das travessuras de um Deus *trickster*. 42 Ou seja, a mentira não somente vitimiza o homem, mas também atribui a Deus a própria impotência e imperfeição, pois, de acordo com essa perspectiva, Deus não é suficientemente poderoso para oferecer aos homens

um mundo melhor do que este, no qual a maldade se encontra por todos os lados.

A defesa desse tipo de teodiceia, que visa a ressignificar a onipotência divina, também pode ser encontrada nos círculos protestantes. É o caso de Étienne Babut, pastor da Igreja Reformada Francesa em Lille, que defende de maneira clara e direta que o cristão deveria não somente abrir mão da doutrina da onipotência, mas refutá-la como não bíblica. Em suas palavras,

[o pensamento científico] torna ainda mais improvável e mais impensável essa onipotência de Deus, até porque a própria humanidade goza, atualmente, de poderes jamais imaginados. Por outro lado, em nome da justiça e da moral, pesa formidavelmente sobre esse Deus todo-poderoso a dupla responsabilidade de ou impedir o sofrimento injusto, a desgraça sofrida e até as desordens do mundo, ou se reconhecer culpado de não preservar pessoas e populações inteiras em situação de risco. Como falar de um Deus todo-poderoso a pais chocados com a morte súbita de seu recém-nascido ou a todo um povo ferido pelo que a consciência internacional estigmatiza como crime contra a humanidade? [...] Por tudo isso é que ousamos falar de um *Deus poderosamente fraco,* e não do Todo-Poderoso.43

A partir de uma pesquisa ligeira, insuficiente e imprecisa, Babut argumenta que o cristão deveria abandonar a doutrina da onipotência de Deus pelo simples fato de o hebraico bíblico não dispor de nenhuma palavra para designar de modo explícito essa doutrina. Em suas palavras, “O certo é que o hebraico bíblico não dispõe de nenhuma palavra para designar expressamente a onipotência. É

estranho, mas convém ter isso bem claro. Aliás, o hebraico bíblico nem sequer usa, explicitamente, o adjetivo *todo-*

poderoso” .44 No entanto, como vimos no comentário de Pannenberg ao Credo, a confissão *Deus todo-poderoso* se tornou familiar à tradição cristã através da Septuaginta, a tradução grega do Antigo Testamento, na qual a expressão *Kyrios Pantokrator* era usada como tradução para YHWH *Tsabaoth*, um dos nomes veterotestamentários de Deus. Assim, a menção *Deus todo-poderoso* no Credo dos Apóstolos confirma ainda mais a identidade do Deus da fé cristã com o Deus poderoso de Israel (Is 1.24; 49.26; 60.16) e, portanto, desautoriza a sugestão de Babut de que o termo “todo-poderoso”

identifica-se mais adequadamente com os “imperadores da época de Alexandre Magno”, por exemplo. 45

Babut também está ciente de que o termo grego *Pantokrator* é uma tradução da Septuaginta. No entanto, sua hipótese é a de que os “setenta tradutores”, 46

além de optarem por uma tradução inadequada, não possuíam uma compreensão clara e distinta do significado de YHWH *Tsabaoth*. 47 A partir dessa hipótese, ele conclui que a doutrina da onipotência divina, bem como a própria palavra

“onipotência” são fruto de uma tradição equivocada e, por isso, “devem morrer como Jesus” a fim de, por uma espécie de ressurreição, dar lugar ao amor de Deus como o centro do evangelho.48 A dificuldade com esse argumento é que ele pressupõe que toda a tradição cristã se equivocou ao traduzir YHWH *Tsabaoth* por *Kyrios Pantokrator* e que uma simples hipótese justificaria a necessidade de ressignificar o sentido de YHWH *Tsabaoth*. O que causa espanto é que a necessidade de ressignificação não é defendida como fruto de uma pesquisa e análise rigorosa das passagens bíblicas, mas, sim, porque o homem contemporâneo “não se sente

muito à vontade com o ensinamento tradicional das igrejas e, por outro lado, não encontra razão maior para viver à margem dele” .49 Essa postura intelectual — para não dizer “impostura intelectual” — se assemelha ao que C. S. Lewis chamou de *esnobismo intelectual*, isto é, “a aceitação acrítica do ambiente intelectual comum à nossa época e a suposição de que tudo aquilo que ficou desatualizado é por isso desprezível” .50

Outro motivo que desqualifica o argumento de Babut é a sua completa desconsideração do fato de que, para os primeiros cristãos, a onipotência divina se tornou ainda mais explícita com a ressurreição de Jesus. Os primeiros cristãos estavam convencidos de que somente o Deus todo-poderoso — pai de Abraão, Isaque e Jacó — poderia ter ressuscitado Jesus Cristo (Rm 4.18-24). Além disso, Babut não oferece nenhuma reflexão sobre passagens veterotestamentárias tão importantes como, por exemplo:

Ó SENHOR, Deus de nossos pais, não és tu o Deus que estás nos céus? Não és tu que governas sobre todos os reinos das nações? Na tua mão há poder e força, e não há quem te possa resistir (2Cr 20.6).

Mas ele já resolveu! Quem então pode desviá-lo? Ele fará o que quiser (Jó 23.13).

Não há sabedoria, nem entendimento, nem plano algum contra o SENHOR (Pv 21.30).

Desde toda a eternidade, eu o sou; e não há ninguém que possa fazer escapar das minhas mãos; agindo eu, quem impedirá? (Is 43.13).

E todos os moradores da terra são considerados nada; e ele age no exército do céu e entre os moradores da terra

segundo a sua vontade; ninguém pode deter a sua mão, nem lhe dizer: “Que fazes?” (Dn 4.35).

Com base na leitura dos textos do rabino Kushner e do pastor Babut, chegamos à conclusão de que ambos não compreenderam — pelo menos, é o que

se julga a partir dos textos que escreveram — algo importante sobre a doutrina da onipotência, a saber, que o poder absoluto de Deus jamais deveria ser confundido com o poder exercido por um tirano. A tirania é sempre um uso ilegítimo do poder. Deus jamais exerce o poder de modo ilegítimo, visto que ele é o criador dos céus e da terra. Nas palavras de Pannenberg,

o poder de Deus é caracterizado pelo fato de criar aquilo que está sob o seu poder. Somente como criador Deus pode ser onipotente. Por isso nos escritos bíblicos em geral a afirmação da onipotência de Deus vem associada à referência a sua atividade como criador.51

Em contrapartida, somente o homem pode se tornar um tirano, pois somente o homem pode exercer um poder ilegítimo. Por exemplo, o poder de subjugar seu semelhante como se fosse seu criador e, por isso, dono. Ora, apenas Deus é o criador e dono de tudo o que existe. Nesse sentido, Deus só poderia ser considerado um tirano se o mundo não lhe pertencesse de fato e de direito. Mas acontece que o mundo e tudo o que nele há pertence a Deus. Por isso, Kushner e Babut se equivocam todas as vezes que dizem que, diante da presença do mal, a crença no Deus todo-poderoso obrigaria o cristão a acreditar em um Deus tirano.

De acordo com Pannenberg, essa compreensão equivocada sempre surge quando o poder de Deus é considerado como

“onipotência em contraposição a outros poderes concebidos como autônomos, mas que, na verdade, são limitados” .52

Ora, um tirano jamais será onipotente ou autônomo. Ele é como qualquer outro homem: um ser limitado e que não pode existir por si só.

Como já foi dito, a doutrina da onipotência está essencialmente relacionada à doutrina da criação. Isso significa que o poder que Deus exerce sobre todas as coisas é plenamente legítimo. Ele é dono de tudo que criou. Assim, Deus jamais poderia se tornar um tirano. Por conseguinte, a tirania é sempre uma farsa: um ser impotente fingindo ser onipotente. Para ser onipotente, o homem precisaria ser como Deus. Como isso é impossível, então a única saída que lhe resta é a dissimulação da onipotência. Em outras palavras: fingir ser como Deus — nada mais irônico e adâmico, não? Todas as vezes que o homem finge ser como Deus, é ele que se torna um tirano; em contrapartida, a verdadeira onipotência só é possível em relação a Deus, que não finge ser todo-poderoso, mas, pelo contrário, sendo todo-poderoso, exerce sua legítima onipotência sobre todas as coisas que criou.

A *KÉNŌSIS* DE CRISTO

No contexto das teodiceias que sugerem a ressignificação da doutrina da onipotência, há ainda outro pensamento a que gostaria de dedicar maior atenção: trata-se do *pensiero debole* [pensamento fraco, débil], do filósofo italiano Gianni Vattimo. 53 Curiosamente, no parágrafo 50 da *Die kirchliche Dogmatik*

[Dogmática eclesiástica] III, 3, Karl Barth já tinha sugerido uma ideia semelhante à de Vattimo, a saber, a ideia de uma “teologia quebrantada”, ou seja, de uma necessidade de

“quebrantamento de todo pensamento e discurso teológicos”. 54 Nesse caso, Barth entendia “quebrantamento” como recusa da sistematização do discurso sobre Deus. De modo semelhante, o filósofo italiano percebeu que a filosofia só seria capaz de pensar adequadamente sobre o problema do mal se renunciasse à “totalização sistemática do pensamento metafísico”. Em outras palavras, para refletir sobre o problema do mal de modo adequado, a filosofia deveria recusar a vocação para o “pensamento forte”, sempre respaldado por verdades absolutas e inquestionáveis. Por sua vez, Barth recusou a lógica da não contradição e da totalização sistemática que constituem a base das teodiceias e, por conseguinte, aderiu à lógica kierkegaardiana do paradoxo.

Entretanto, diferentemente de Barth, o “quebrantamento” de Vattimo não seguiu pela via do paradoxo, mas pela via do “esvaziamento do sagrado no mundo da vida”.

O “pensamento fraco” é uma expressão que Vattimo criou para definir o único pensamento que ele acredita ser capaz de subsistir à destruição de todas as verdades absolutas. A seu ver, trata-se de “uma legítima transcrição da mensagem cristã” .55 Como isso deve ser entendido? A partir da afirmação de Filipenses 2.7, que diz “mas esvaziou-se a si mesmo”, o filósofo italiano argumentou que a vocação dos cristãos não deveria ser outra senão a vocação de Jesus Cristo: o

“esvaziamento”. E isso implica o esvaziamento das verdades consideradas absolutas.

Em Filipenses 2.7, o apóstolo Paulo usou o termo grego κένωσις (*kénōsis*) para designar o que ora se traduz por “esvaziamento”. Segundo Vattimo, o esvaziamento de Cristo significou que o próprio Deus esvaziou-se de sua

onipotência. Em suas palavras, “A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, é aquilo que o Novo Testamento chama de *kénōsis* e que deve ser interpretado como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para a fraqueza” .56

Depois de ter perdido as esperanças no movimento niilista e ateísta de sua geração, 57 Vattimo reencontrou o cristianismo como uma filosofia da salvação a partir da noção de *kénōsis*. O que isso significa? Que a “salvação”, para o filósofo italiano, não é a regeneração do ser humano, mas, pelo contrário, é a dissolução da “teologia natural”, tão laboriosamente defendida pelos teólogos escolásticos e evidencialistas, bem como a recusa da “teologia da substituição”, tão cara para os teólogos defensores da expiação vicária de Cristo. Em suma, não se trata da salvação como “redenção”, mas, sim, da salvação como “secularização”. Ou seja, Vattimo apenas mudou de niilismo: do niilismo ateísta para o niilismo teísta. Em *Acreditar em acreditar* (1996), o filósofo afirmou que

a secularização como fato positivo significou que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é a *kénōsis*, o rebaixamento de Deus. 58

Em *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso* (2002), ele novamente afirma a identificação entre *kénōsis* e o processo de secularização: A secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kénōsis* de Deus, que, é o cerne da história da salvação; ela

não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação: o enfraquecimento.59

Como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (a *kénōsis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico de secularização. 60

No mundo pós-moderno, o cristianismo não pode pensar em cumprir sua constitutiva vocação missionária acentuando a própria especificidade doutrinal, moral, disciplinar. Ao contrário, ele pode esperar participar do diálogo/conflito, ou confronto, entre as culturas e as religiões somente se valendo da própria específica (já que não é assim tão marcante em outras religiões) orientação à laicidade.

Poderíamos sintetizar esta proposta em uma espécie de *slogan*: do universalismo à hospitalidade. 61

Para Vattimo, a salvação se dá NA *kénōsis,* e não POR MEIO DA *kénōsis*. 62 Ou seja, a *kénōsis* não é o meio pelo qual Deus redime o ser humano, mas é a própria redenção. Do ponto de vista teológico, Vattimo entende que o enfraquecimento de Deus encerra todas as esferas da vida. Não há um aspecto da existência humana em que o rebaixamento de Deus não deva ser imperativo. A *kénōsis* de Deus é, portanto, um estado perene, isto é, um estado de perpétua humilhação sem exaltação. A seu ver, os cristãos deveriam ver na secularização a realização

máxima da humilhação de Deus, que, ao se enfraquecer, dissolveu o poder sagrado que impedia o homem de se emancipar, de alcançar a maioridade, ou seja, de ser autônomo. A secularização, a vida vivida como se Deus não existisse, é, segundo Vattimo, a maior expressão da *kénōsis* de Deus. Por isso, os cristãos não deveriam lutar contra o

processo de secularização que se desencadeou no Ocidente, pois quem começou esse processo teria sido o próprio Deus, na encarnação de Cristo. Os cristãos, nesse caso, deveriam olhar para a secularização da sociedade ocidental com olhos mais generosos.

Ah! Como eu gostaria de cochichar ao ouvido de Vattimo: “Gianni, você se esqueceu de observar a segunda parte do hino de Filipenses!”. Sem dúvida, Cristo é o Deus humilhado, mas sua encarnação foi uma humilhação que durou o instante que vai da concepção no ventre de Maria até a sua morte na cruz.

Depois de ressurreto, o Verbo encarnado, e para sempre encarnado, não mais se encontra humilhado pela cruz; ao contrário, é exaltado por Deus pela ressurreição do corpo que foi humilhado e flagelado pelas hostes judaicas e romanas. É claro que a encarnação de Cristo foi o motivo de sua humilhação, porém foi também a razão de sua exaltação. A mensagem de Paulo mostrou que a carne do Verbo divino venceu, sim, a morte de uma vez por todas, a fim de que, por meio de sua carne vitoriosa, a nossa carne miserável um dia também vencesse a morte. Mas, para Vattimo, essa esperança visível na carne vitoriosa de Jesus é fruto de uma visão ainda metafísica e violenta dos cristãos.

Há outro equívoco na apologética quenótica de Vattimo e que não é menos escandaloso do que seu marcionismo.63 Ele desconsidera a relação entre o Pai e o Filho no ato da encarnação:

A *kénōsis* paulina, ou seja, a encarnação e a humilhação de Cristo, a mim me parece fundamentalmente um aviso em direção à ideia de que Deus não seja o conteúdo de uma proposição verdadeira, mas que seja *alguém* encarnado em Jesus Cristo, que é exemplo de caridade. [...] Eu teria

problemas do ponto de vista teórico para conciliar o Deus que pede aos judeus que exterminem as crianças da Babilônia com o Deus de Jesus Cristo. Estou convicto de que o belo do cristianismo é ter esvaziado um pouco toda a força de Deus. 64

A doutrina da *kénōsis*, tal como compreendida pelo apóstolo Paulo, pressupõe a doutrina da Trindade. Paulo não diz que Deus se esvaziou e depois se exaltou, mas diz que Cristo Jesus “esvaziou-se a si mesmo” e que, depois de ele ter sido obediente até a morte e morte de cruz, “Deus o exaltou à mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai” (Fp 2.9-11, NVI). Essa

ressignificação equivocada da onipotência divina pelo viés da *kénōsis* pode ser também encontrada no opúsculo *Direto ao ponto: ensaios sobre Deus e a vida*, do pastor Ricardo Gondim. Em suas palavras,

Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador de tudo o que existe. Creio que Deus soberanamente decidiu abrir mão de parte de sua onipotência quando criou seres à sua imagem e semelhança. Ele se tornou fraco porque quis abrir espaço para se relacionar conosco em amor. Decidiu não se impor por coerção ou suborno. [...] a força mais contundente de Deus não vem de sua capacidade de se impor ou de barganhar a fidelidade de seus filhos, mas de permitir que, livres, eles queiram ou não a sua companhia. Deus prefere ser conhecido como pai, e não como déspota celestial.65

Não vou comentar a última frase da citação, pois já foi dito o suficiente sobre quanto é inadequado referir-se à doutrina da onipotência divina como uma espécie de perspectiva

tirânica ou déspota de Deus. Em geral, concordo com Gondim quando ele sugere que o triunfalismo promove processos de infantilização, que fazem com que homens e mulheres se tornem prisioneiros de livramentos fantásticos e, por conseguinte, sejam impedidos de iniciativas transformadoras da realidade. 66 Todavia, não poderia concordar com o *non sequitur* de que a criação do homem implicou o enfraquecimento de Deus e de que, a partir da criação do homem, as intervenções de Deus no mundo seriam, portanto, "ingerências do alto". 67 Se assim fosse, a encarnação do Verbo seria o maior de todos os exemplos de ingerência divina. Para ser consistente com as implicações de seu argumento, Gondim precisaria negar a própria encarnação de Cristo, como faz, por exemplo, John S. Spong, bispo episcopal anglicano: Não defino Deus como um ser sobrenatural. Não creio numa divindade que ajude uma nação a vencer uma guerra, que intervenha na cura de uma pessoa amada, que permita certo time derrotar seus adversários, nem altere o tempo para beneficiar quem quer que seja. [...] Não considero Deus um "ser", não posso também interpretar Jesus como a encarnação desse Deus sobrenatural, nem posso assumir com credibilidade que ele possua poder divino suficiente para fazer coisas tão miraculosas quanto acalmar as águas do mar, expulsar demônios, andar sobre águas ou multiplicar cinco pães para alimentar pessoas. 68

Voltemos à tese de Vattimo de que o resultado último da *kénōsis* de Cristo é a secularização. É preciso ler com mais cuidado o hino de Filipenses. Concordo com Vattimo em sua ênfase de que a implicação ética da cosmovisão cristã é a humilhação. Entretanto, o filósofo italiano se equivoca ao ressignificar o conceito dessa humilhação com base na *kénōsis*. Seu equívoco é fruto de uma imprecisão exegética, ou seja, uma interpretação inadequada das Escrituras, em especial de Filipenses 2.7. O equívoco de Vattimo é o de

entender que a humilhação que os cristãos têm de imitar em Jesus é o “esvaziamento”. Nesse sentido, o paradigma

da *kénōsis* de Cristo seria o “esvaziamento de si” entendido como recepção positiva do processo de secularização. O que isso significa? Que todo cristão deveria promover a secularização como a expressão mais nítida dos efeitos do esvaziamento de Cristo. O esvaziamento, nesse caso, traduz-se como adesão ao secularismo, do qual tratarei com mais profundidade no capítulo 5. Por ora, é suficiente compreendê-lo como uma cosmovisão que constrói as relações sociais a partir da autonomia do ser humano em relação a Deus. Em um contexto secularizado, como já foi dito, o homem deve viver como se Deus não existisse.

O primeiro ponto que invalida essa interpretação da *kénōsis* é o próprio texto de Filipenses 2.5-11, que se divide em duas partes. A primeira parte é dedicada a tratar da *humilhação* de Jesus e a segunda, dedicada a explicitar sua *exaltação*: Parte I — Humilhação (v.5-8, NVI)

Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo Jesus, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens. E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz!

Parte II — Exaltação (v. 9-11, NVI)

Por isso Deus o exaltou à mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai.

Os estudiosos entendem que essa passagem de Filipenses era um hino dos primeiros cristãos que o apóstolo Paulo fez questão de inserir no corpo da epístola. 69 Por qual razão o apóstolo dos gentios teria inserido esse hino na carta aos crentes de Filipos? O motivo mais plausível é o de que Paulo não pretendeu trazer um novo entendimento da natureza de Cristo para os filipenses. Trata-se de um entendimento que a igreja já possuía, mas tinha esquecido ou, pelo menos, não dava mostras das implicações éticas desse entendimento em seu cotidiano.

Paulo estava preocupado com a soberba dos filipenses (Fp 2.1-4) e, para dar o exemplo de que a soberba em hipótese alguma se identifica com a prática cristã, ele lembra aquele grupo de irmãos do maior exemplo de humildade: Jesus. Por desconhecer ou ignorar esse contexto, Vattimo inflacionou demais a ênfase na *kénōsis*, quando deveria, na verdade, ter dado maior ênfase a outro termo grego, que, de fato, é o mais importante do hino. Trata-se do termo φρόνησις

(*phrónēsis*). 70 Paulo respalda todo o seu argumento no conceito de *phrónēsis,* e não no conceito de *kénōsis*. No versículo 5, o hino diz expressamente: “Seja a

phrónēsis de vocês a mesma de Cristo Jesus”. Afinal, o que é *phrónēsis*? Em que consiste a *phrónēsis* de Cristo?

A *PHRÓNĒSIS* DE CRISTO71

O termo *phrónēsis* é traduzido ora por “sentimento” (ARA), ora por “atitude”

(NVI). Entretanto, o sentido de *phrónēsis* é mais abrangente do que ambas as traduções. Na verdade, não há uma palavra em língua portuguesa que corresponda plenamente ao sentido de *phrónēsis*. Como se trata de um termo importante também para o estudo da ética aristotélica,

muitos especialistas também optam por traduzir *phrónēsis* por “sabedoria prática”. 72 De acordo com Pierre Aubenque, profundo conhecedor do conceito em Aristóteles, “No livro VI da *Ética nicomaqueia*, Aristóteles define *phrónēsis* como uma *disposição prática* acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem (1140b 20)” .73

A despeito da ausência de um termo correspondente em língua portuguesa, é patente que *phrónēsis* não é mero sentimento, nem mera atitude. Na verdade, *phrónēsis* é a combinação da *atitude* correta com a *consciência* correta e a *vontade* correta. Por exemplo, podemos estar conscientes de que uma atitude boa precisa ser praticada sem, contudo, apresentarmos qualquer vontade de realizá-la. Isso não é *phrónēsis*, pois é preciso haver não só a consciência, mas a vontade de fazer o bem. E não somente isso, pois o bem que se deseja deve ser realizado conscientemente. A *phrónēsis* é a realização da *boa atitude*, da *boa consciência* e da *boa vontade*; portanto, é o contrário da experiência vivida pelo “homem miserável”, 74 de Romanos 7, o homem que quer fazer o bem, mas não faz: Não entendo o que faço. Pois não faço o que desejo, mas o que odeio. E, se faço o que não desejo, admito que a Lei é boa. Neste caso, não sou mais eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim. Sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne. Porque tenho o desejo de fazer o que é bom, mas não consigo realizá-lo. Pois o que faço não é o bem que desejo, mas o mal que não quero fazer, esse eu continuo fazendo. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim. Assim, encontro esta lei que atua em mim: Quando quero fazer o bem, o mal está junto a mim.

No íntimo do meu ser tenho prazer na Lei de Deus; mas vejo outra lei atuando nos membros do meu corpo, guerreando

contra a lei da minha mente, tornando-me prisioneiro da lei do pecado que atua em meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me libertará do corpo sujeito a esta morte? (Rm 7.15-24).

Note que a atitude do homem miserável é aquela que jamais corresponde com a vontade e a consciência do que é bom: “o que faço não é o bem que desejo, mas o mal que não quero fazer”. Assim, quando Paulo usa o termo *phrónēsis* para instruir os filipenses, ele tem em vista não uma mera atitude, mas uma atitude específica e que sempre vem acompanhada de uma consciência de que o que será realizado é o bem que se deseja. O homem miserável sabe que em si mesmo não

há recursos para alcançar o padrão da *phrónēsis* de Cristo, que, diga-se de passagem, só é possível pela graça. É a graça que sempre inclina o coração mau para o que é bom. Como diz Agostinho, “Gratiae tuae deputo mala quae non feci” [“Devo à tua graça os males que não fiz”] (*Confissões*, II.7.15).

Feita essa pequena digressão sobre o conceito de *phrónēsis*, passemos à pergunta: Em que consiste a *phrónēsis* de Cristo? Segundo Vattimo, a *phrónēsis* de Cristo, que deve ser imitada pelos cristãos, é a *kénōsis*. O equívoco de Vattimo está justamente neste ponto, pois o esvaziamento é uma atitude exclusiva da divindade; o esvaziamento não pode ser imitado por ninguém que seja de carne e osso. Só um ser exaltado e glorificado acima de tudo e de todos poderia esvaziar-se. Como este não é o caso do homem (diga-se de passagem, um ser desprovido de glória e majestade), não cabe a ele o esvaziamento. Na verdade, o homem jamais poderia se esvaziar porque o requisito para se esvaziar é ser Deus. Por isso, só Cristo, verdadeiro Deus e Senhor, poderia se esvaziar, pois somente aquele que é,

por natureza, Deus e Senhor preenche o requisito para o esvaziamento.

Portanto, para se esvaziar, o homem precisaria ser Deus, o que jamais será. O

esvaziamento não é uma atitude humana, mas, sim, divina. Só Deus pode se esvaziar.

Em termos teológicos, o esvaziamento é a própria humilhação daquele que, sendo Senhor, tornou-se homem — um ser esvaziado de senhorio — para que, pelo esvaziamento, o Senhor de tudo se tornasse Servo de todos. Cristo não se fez homem porque queria ser homem. A ideia de que “o homem sempre quis ser Deus, mas só Deus quis ser homem” só em parte está correta. Cristo não é como Zeus, por exemplo, uma divindade que nutre inveja doentia dos homens. Em rigor, Cristo não desejou se tornar homem, mas, sim, servo. Ele não invejou a vida dos homens, mas desejou ser servo do Senhor. O problema é que para ser servo do Senhor era necessário, em primeiro lugar, ser homem. Ou seja, a *phrónēsis* de Cristo não é a mera encarnação, mas a obediência, o serviço. A encarnação é apenas a condição para alcançar a “forma de servo”, pois, para ser servo, é preciso antes ser homem, um ser de carne e osso. Por isso, o esvaziamento não cabe ao homem, pois ele já é por natureza esvaziado de glória.

Como esvaziar o que já é por natureza vazio? Em *O esvaziamento de Cristo: movimento descendente e vida espiritual*, Henri Nouwen diz algo com que estou plenamente de acordo:

O caminho do esvaziamento é o caminho de Deus e não o nosso. Deus é-nos revelado como tal no impulso descendente, porque só quem é Deus pode ser esvaziado

dos privilégios divinos tornando-se como nós. O grande mistério sobre o qual se baseia a nossa fé é que aquele que não é de maneira

nenhuma igual a nós, que não pode ser comparado conosco, nem entrar em competição conosco, desceu até nós e assumiu a nossa carne mortal.75

Está claro, portanto, que há quatro extremos ou, nas palavras de Paulo, quatro

“formas”: a forma de Deus e a forma de homem; a forma de Senhor e a forma de servo; e mais, a condição para assumir a forma de Senhor é ser antes de tudo Deus; e a condição para ser servo é ser antes de tudo homem. Desde Adão, o homem é dominado pela “vontade de potência”, isto é, pela vontade louca de ser como Deus, senhor de sua vida e destino. Contudo, aquele que se vê como se fosse Deus, senhor de si mesmo, assemelha-se a um louco, que é capaz de pular de um arranha-céu com mais de quatrocentos metros de altura, achando que é capaz de voar. Não é porque o louco diz mil vezes “Sou um pássaro!” que ele se tornará um pássaro e voará; da mesma forma, não é porque o homem se vê como se fosse Deus, senhor de si mesmo, que ele será senhor como Deus. É possível acreditar que somos senhores de nós mesmos, mas o fato é que nunca o seremos.

Deus é o criador de tudo, por isso ele é o único senhor sobre tudo e todos. Em contrapartida, somos homens, e o que, afinal, o homem pode se tornar? Apenas servo.

O cristão não pode ser Senhor, pois jamais preencherá o requisito da divindade. Logo, cabe ao cristão apenas uma possibilidade: a de assumir a forma de servo. Mas que homem nutriria em seu coração o desejo profundo de ser

servo? Jesus, o Deus que se fez homem. A *phrónēsis* de Cristo está fundamentada na vontade de Jesus em ser servo, o “Servo sofredor” (Is 52.14—53). A questão é que, para Cristo se tornar servo, ele precisou preencher o único requisito fundamental para assumir a forma de servo: ser homem. Em contrapartida, não é pelo fato de o homem ser homem que todos os homens já tenham em si a forma de servo. A “forma de homem” está em todos os homens por natureza, mas a

“forma de servo” o homem só alcança através da obediência a Deus. Todos os servos são homens, mas nem todos os homens são servos. Para ser servo, o homem precisa imitar a *phrónēsis* de Cristo, e a única *phrónēsis* de Cristo que o homem é capaz de imitar é a obediência a Deus. Jesus assume a forma humana, em obediência, para, em obediência, tornar-se “Servo de Deus” (cf. Is 42.1-4; 49.1-7; 50.4-11; 52.13—53.12).

Nesse sentido, a inteligência humilhada segue o padrão da *phrónēsis* de Cristo.

O adjetivo “humilhada” ressalta apenas a real condição da inteligência humana, e não a atitude de uma inteligência que se humilha. Não é a humilhação que torna a inteligência humilhada. Não há como humilhar aquilo que já é, por natureza, humilhado. Ou seja, o homem está sob a condição da humilhação não porque se

humilha, mas simplesmente porque é homem. O ato de humilhar-se não é o que pode tornar os homens humilhados, mas, sim, o que pode torná-los servos, absolutamente obedientes a Deus. Nesse sentido, a natureza, embora esteja também sob a condição da humilhação, está um passo à frente dos homens.

Sobre isso, o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard diz algo bastante interessante:

Presta atenção à natureza que te rodeia. Nela tudo é obediência, obediência absoluta; aqui não ocorre meramente (como entre os homens) que, em razão de ser Deus onipotente, nada se faz, sequer o mínimo, sem sua vontade; não, aqui é assim porque tudo é obediência absoluta. E há nisso uma enorme diferença; porque uma coisa é que a desobediência humana mais pusilânime ou obstinada, a desobediência de um só ou de toda humanidade, nada consiga contra a vontade de Deus, o onipotente, e outra distinta é que sua vontade se faça porque tudo lhe obedece absolutamente, porque não há vontade outra fora da sua nem no céu nem na terra; e eis o caso da natureza. Na natureza vale o que afirma a Escritura: “que nem sequer um pardal cai por terra sem a vontade do Pai” (Mt 10.29); o que não sucede simplesmente porque ele é o todo-poderoso, mas porque tudo é obediência absoluta, e sua vontade, a única; não se ouve a menor objeção, nem uma palavra, nem um suspiro contido; o pardal obediente cai ao solo com obediência absoluta, se esta é a vontade de Deus. O assobio do vento, o eco do bosque, o murmúrio do riacho, o zumbido do verão, o sussurro das folhas, o ruído da erva, cada sonido, qualquer som que percebas, tudo é submissão, obediência absoluta, e podes ouvir a Deus em tudo, da maneira que podes ouvi-lo na música que forma o movimento obediente dos corpos siderais. E o progressivo brio do tempo, e a ligeira flexibilidade da nuvem, e a fluência gotejante do mar com sua coesão, e a celeridade do som, e a ainda maior da luz: tudo é obediência. E o pontual nascer do sol, e seu poente não menos pontual, e a mudança repentina dos ventos, e o fluxo e o refluxo das marés às horas fixadas, e a concórdia da rotação exata das estações: tudo, tudo junto é obediência. Sim, se houvesse uma estrela no céu, e um grão de pó sobre a terra,

empenhados em suas próprias vontades, ambos seriam aniquilados no mesmo momento e com facilidade. Porque na natureza tudo é nada, entendendo-o assim: tudo é nada distinto da absoluta vontade divina, e cessa de existir no momento em que não seja incondicionalmente vontade de Deus. 76

Que nossa obediência seja como a dos pássaros, uma "obediência absoluta", pois a "pior" obediência é a "obediência ressentida"; aquela cujo homem realiza apenas porque é impossível ir contra a vontade do Todo-Poderoso. A *phrónēsis* de Cristo é como a obediência dos pássaros — absoluta. O esvaziamento e a humilhação do Filho de Deus até a morte, e morte de cruz, explicitaram ainda mais a obediência absoluta do Filho.77 Nisto consiste a *phrónēsis* de Cristo: que o Cristo preexistente é um ser cujo amor se expressou de modo incomparável no

"esvaziar-se a si mesmo". Deus não suporta o triunfalismo em nenhuma de suas vertentes, pois o triunfalismo em sua essência é sempre "triunfo sem sofrimento".

O triunfalismo é contra tudo o que Deus é e faz. A *phrónēsis* de Cristo não permite a possibilidade do triunfo sem sofrimento, sem obediência. Contra o triunfalismo, Calvino afirmou que "em todas as criaturas, tanto elevadas quanto

humildes, a glória de Deus resplandece, porém em parte alguma resplandeceu mais gloriosamente do que na cruz". 78

Diferente de Adão, Jesus nunca quis ser igual a Deus. Pelo contrário, a igualdade com Deus é algo que ele sempre teve e sempre terá. A "forma de Deus" é inerente à própria natureza de Cristo. Tanto é assim que o esvaziamento não é um "rebaixamento", como Vattimo pensa que é. Jesus

jamais deixou de ser Deus. Não se trata de uma troca de formas, do tipo: Deus trocou a forma divina pela forma humana. Como lembra William Hendriksen, “o texto não diz, como alguns afirmam com frequência, que *Cristo trocou a forma de Deus pela forma de servo*. Ele assumiu a forma de servo ao mesmo tempo que conservava a forma de Deus! E isso é precisamente o que torna nossa salvação possível e exequível” .79

Se, por um lado, Adão tentou ser como Deus, por outro, Cristo, sendo Deus, se fez homem. Perceba a profundidade disto: Cristo não se despojou de algo; ele simplesmente se despojou de si mesmo, entregou-se a si mesmo, e não seus atributos. Segundo Gordon Fee, o “esvaziamento” é uma metáfora. 80 Jesus não deixou de ser Deus, mesmo porque a humilhação de Cristo está no fato de que a encarnação e a cruz foram enfrentadas por aquele que permanece sendo Deus, e que durante todo o processo nunca deixou de ser Deus. Se o fizesse, já não seria mais uma *kénōsis*.

A *kénōsis* de Cristo não é onipotência mitigada ou perdida; antes, é a decisão de Cristo de não fazer uso de sua onipotência. Cristo não deixou de ser Deus; apenas não tirou vantagem do fato de ser Deus; ele entrou na história da humanidade não como senhor, mas como servo, e, a despeito de permanecer como senhor, esteve entre os homens como alguém que não buscou levar vantagens em razão de sua natureza divina. Ao esvaziar a si mesmo, Jesus não se tornou impotente; apenas decidiu não usar o poder que possuía. Nas palavras de Jacques Ellul, “a não potência não é a impotência, mas a decisão, da parte daquele que tem, que detém uma potência, de não se servir dela, de não usar a potência de que ele poderia lançar mão, de não usá-la nem mesmo para defender sua vida. Não há em Jesus *legítima defesa*”. 81 A propósito, não foi este o ensino que Mateus desejou transmitir a seus leitores?

Então os homens se aproximaram, agarraram Jesus e o prenderam. Um dos que estavam com Jesus, estendendo a mão, puxou a espada e feriu o servo do sumo sacerdote, decepando-lhe a orelha. Disse-lhe Jesus: “Guarde a espada! Pois todos os que empunham a espada, pela espada morrerão. Você acha que eu não posso pedir a meu Pai, e ele não colocaria imediatamente à minha disposição mais de doze legiões de anjos?” (Mt 26.50-53, NVI)

O DEUS DA BÍBLIA É CRUEL?

As tentativas de desconstrução da doutrina da onipotência divina não são estratégias adequadas para lidar com o problema intelectual do mal porque elas precisam distorcer o texto bíblico a fim de argumentar que Deus não é onipotente. 82 Por sua vez, existem também as tentativas dos pensadores que optam pela estratégia de lidar com o problema intelectual do mal a partir da desconstrução da suprema bondade divina. Essas tentativas também são inadequadas e, como veremos, o motivo é basicamente o mesmo: a necessidade de distorcer o texto bíblico.

Os pensadores que tentam desconstruir a doutrina da suprema bondade divina entendem que, se Deus existe e for tal como a Bíblia concebe, então ele deveria ser responsabilizado por todos os sofrimentos e catástrofes da humanidade e, portanto, deveria ser considerado um Deus malévolo. Por exemplo, em *Le mauvais démiurge* [O demiurgo malévolo], Cioran concorda que Deus é onisciente e todo-poderoso, porém, tendo em vista a terrível maldade presente no coração e nas ações dos homens, conclui que “somos todos fruto de um Deus infeliz e cruel, um Deus maldito”; 83 em *Sade, meu próximo*, Pierre Klossowski argumenta que a maldade dos homens é fruto da onipotência arbitrária e tirânica de Deus: “é da noção de Deus, em si arbitrária, que deriva todo comportamento

arbitrário, perverso e monstruoso”. 84 Ou seja, Deus é onipotente, mas, em razão da presença do mal, deve ser, portanto, um Deus mau. Talvez Richard Dawkins seja o pensador que, em nossos dias, representa de forma mais explícita a crença no Deus mau. Em *Deus, um delírio*, ele afirma que

O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador, mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor, misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaníaco, sadomasoquista, malévolo.85

Com essa nada econômica lista de insultos, Dawkins retratou não apenas o Deus do Antigo Testamento, como ele diz, mas também o Deus do Novo Testamento. Na verdade, para os cristãos, essa distinção entre o Deus do Antigo Testamento e o do Novo Testamento não faz o menor sentido. O marcionismo, a crença que duplica o Deus da Bíblia e nos faz pensar que há, de um lado, o Deus vingador do Antigo Testamento e, do outro, o Deus de amor do Novo Testamento, é uma heresia historicamente datada e refutada. Entretanto, é inegável que a imagem que Dawkins faz de Deus talvez seja a mesma feita por

muitas pessoas. Entre elas podem estar até nossos amigos, parentes e, em alguns casos, gente ainda mais próxima, como filhos, pais, cônjuges etc., que, quando nos encontram, mostram-nos uma série de passagens do Antigo Testamento que parecem revelar quanto Deus é cruel.

Além disso, há a possibilidade de nós mesmos pensarmos exatamente assim sobre Deus, mas, nesse caso, preferimos manter este segredo guardado a sete chaves, não é mesmo? E por quê? Medo do foro popular, medo de perder a

fé, medo de cair em apostasia, medo de entristecer o Espírito. Os medos são muitos e diversos; porém, embora o cristão piedoso frequente assiduamente a igreja e leia a Bíblia todos os dias, às vezes pode acontecer, sim, de ele ficar atônito ao se descobrir pensando coisas terríveis sobre Deus. Esses pensamentos tornam-se ainda mais terríveis quando o cristão está no meio de uma tragédia. E então?

Como lidar com eles?

Quando escreveu *Proslogion*, Anselmo da Cantuária tinha o objetivo de fazer com que seus leitores, cristãos confessos, encontrassem, em seu próprio coração, os reais motivos para a sustentação da sua fé. 86 Embora não estivesse em um contexto explicitamente ateísta, Anselmo tinha de lidar com monges que declaravam com a boca que Deus existia, mas, ao mesmo tempo, eram atravessados por dúvidas profundas. Apesar de orar e confessar sua fé na existência de Deus, os monges não conseguiam sustentar essa fé no íntimo do coração. Para refletir sobre essa situação, Anselmo recorreu ao salmo que diz: “O

insensato diz no seu coração: Deus não existe” (Sl 14.1) e, aplicando o texto ao seu contexto, advertiu os monges do óbvio ululante: o crente insensato não proclama seu ateísmo com os lábios, mas com o coração. E foi para lidar com a insensatez do coração que Anselmo escreveu *Proslogion*. Ele precisava encontrar um argumento que favorecesse no mínimo a plausibilidade da crença em Deus a fim de que os monges pudessem sustentar sua fé não apenas com a boca, mas sobretudo com o coração.

A mesma coisa pode acontecer hoje em dia. O ateísmo inconfesso não é uma dificuldade da qual homens e mulheres do século 21 estão completamente blindados. Basta um sofrimento fortuito ou uma tragédia inesperada e

nos encontraremos enredados pela problemática que envolve a presença do mal no mundo. Em *Anatomia de uma dor*, C. S. Lewis descreve de forma bastante sensível, porém ao mesmo tempo ríspida, o sentimento de “abandono cósmico”

que esmaga o coração de um cristão piedoso, mas emocionalmente abalado por causa da perda de um ente querido:

Volte-se para Deus, quando estiver em grande necessidade, quando toda outra forma de amparo for inútil, e o que você encontrará? Uma porta fechada na sua cara, ao som do ferrolho sendo passado duas vezes do lado de dentro. Depois disso, silêncio. Bem que você poderia dar as costas e ir embora. Quanto mais espera, mais enfático o silêncio se torna. [...] É racional acreditar num Deus ruim? Ao menos, num Deus tão mau como se fosse um Sádico Cósmico, o idiota mal-intencionado? [...] Por que ocupo minha mente com tamanhas imundícies e disparates? Será que tenho esperanças de que, se o sentimento se disfarçar de pensamento, sentirei menos? Não seriam todos estes apontamentos agonias mentais insensatas de um homem que não aceita o fato de não haver nada que possamos fazer com o sofrimento, exceto padecê-lo?87

Deus é “uma porta fechada na sua cara, ao som do ferrolho sendo passado duas vezes do lado de dentro”. Foi assim que Lewis descreveu a presença de Deus quando enlutado por causa da morte de Joy, sua esposa. Depois dessa citação, alguém poderia reprovar, de modo peremptório, a atitude de Lewis por considerá-la muito ríspida para com Deus. Seria razoável essa reprovação?

Acredito que não, pois a própria Bíblia também contém vários discursos ríspidos dirigidos a Deus, como é o caso

dos salmos de lamentação. Veja o salmo 88, por exemplo, considerado por alguns como o salmo mais ríspido da Bíblia: Tenho sofrido tanto que a minha vida está à beira da sepultura! Sou contado entre os que descem à cova; sou como um homem que já não tem forças. Fui colocado junto aos mortos, sou como os cadáveres que jazem no túmulo, dos quais já não te lembras, pois foram tirados de tua mão. Puseste-me na cova mais profunda, na escuridão das profundezas. Tua ira pesa sobre mim; com todas as tuas ondas me afligiste.

Afastaste de mim os meus melhores amigos e me tornaste repugnante para eles. Estou como um preso que não pode fugir; minhas vistas já estão fracas de tristeza. A ti, SENHOR, clamo cada dia; a ti ergo as minhas mãos. Acaso mostras as tuas maravilhas aos mortos? Acaso os mortos se levantam e te louvam?

Será que o teu amor é anunciado no túmulo, e a tua fidelidade, no Abismo da Morte? Acaso são conhecidas as tuas maravilhas na região das trevas, e os teus feitos de justiça, na terra do esquecimento?

Mas eu, SENHOR, a ti clamo por socorro; já de manhã a minha oração chega à tua presença. Por que, SENHOR, me rejeitas e escondes de mim o teu rosto? Desde moço tenho sofrido e ando perto da morte; os teus terrores levaram-me ao desespero. Sobre mim se abateu a tua ira; os pavores que me causas me destruíram. Cercam-me o dia todo como uma inundação; envolvem-me por completo. Tiraste de mim os meus amigos e os meus companheiros; as trevas são a minha única companhia (Sl 88.3-18).

Nenhum cristão é capaz de evitar as representações, as imagens, os quadros, os pensamentos e sentimentos terríveis que pode ter de Deus, sobretudo nos momentos

em que está passando por uma prova terrível. Portanto, o sentimento de “abandono cósmico” não é uma experiência exclusiva dos ateístas ou neoateístas. Esse sentimento também agride o coração do crente mais fervoroso.

Por isso, confessar a presença de tal sentimento é a coisa mais importante a fazer.

Escondê-lo pode ser demasiado perigoso ou mesmo destrutivo, visto que muitos que o escondem acabam cruzando a sutil fronteira que separa o “sentimento de abandono cósmico” da “apostasia”.

Em uma linguagem mais pastoral, pode-se dizer que, a despeito das dúvidas e dos dilemas inconfessos tomarem proporções inimagináveis, o melhor que temos a fazer é, em oração, trazê-los à luz quanto antes. Deus não enviará um raio para fritar nossa cabeça e dar cabo de nossa vida só porque temos dúvidas. A propósito, não podemos jamais nos esquecer de que o culto a Jesus começou quando um discípulo expôs sua incredulidade. Quando Tomé deu voz a sua dúvida, Jesus não o censurou, não o agrediu com um azorrague; pelo contrário, deu-lhe razões para continuar crendo. Depois disso, Tomé confessou e adorou a Cristo, dizendo “Tu és meu Senhor e meu Deus” (Jo 20.28). Lembre-se sempre disto: foi no contexto da dúvida que começou a adoração a Jesus. Cristo não apenas sabe transformar água em vinho; ele também sabe transformar nossas dúvidas em culto.88

Não são poucas as pessoas que nutrem certa desconfiança de Deus, até mesmo por causa de algumas passagens da Bíblia, em especial Gênesis 22. Ao refletir sobre o que Deus disse a Abraão: “Tome seu filho, seu único filho, Isaque, a quem você ama, e vá para a região de Moriá. Sacrifique-o ali como holocausto num dos montes que lhe indicarei” (v.

2, NVI), muitos imaginam que o Deus de Abraão é cruel demais — um sádico cósmico, como diria Lewis — para ser considerado um Deus de amor.89 Esse é exatamente o argumento de Dawkins, isto é, que o Deus de Abraão é um *trickster* fazendo mais uma de suas indesejadas estripulias:

Deus determinou que Abraão transformasse seu filho querido numa oferenda em forma de fogo. Abraão construiu um altar, colocou lenha sobre ele e amarrou Isaque sobre a lenha. A faca assassina já estava em sua mão quando um anjo interveio dramaticamente, com a notícia de uma mudança de planos de última hora: Deus estava apenas brincando, no fim das contas, "tentando" Abraão e testando sua fé. 90

Se uma pessoa deseja construir uma imagem verdadeira de Deus, não poderá se contentar em ler apenas a passagem de Gênesis 22. Não é suficiente. Escolher apenas uma passagem bíblica para pensar sobre Deus é como querer ouvir uma sinfonia com apenas um instrumento musical. Em novembro de 2004, fui com minha esposa ao Teatro Municipal de São Paulo para assistir à opera *Lohengrin*, de Richard Wagner (1813-1883), em três atos e com quase quatro horas de duração. É uma das minhas óperas preferidas. Na ocasião, o maestro e regente da Orquestra Municipal de São Paulo era Ira Levin, um wagneriano de primeira linha, o que garantia ainda mais que teríamos uma excelente *performance* da orquestra e do elenco. Chegamos ao teatro no exato momento em que o *spalla* estava afinando a orquestra, que era composta de flautas, oboés, clarinetas,

fagotes, trompas, trompetes, tuba, tímpanos, pratos, triângulo, violinos, violas, violoncelos, contrabaixo etc. Eu estava ansioso para apreciar toda aquela orquestra tocando num *tour de force* o belíssimo prelúdio do terceiro ato. E a

orquestra foi impecável naquele dia. Saímos do teatro completamente extasiados.

Sempre que me lembro dessa experiência, penso em como teria sido esquisito ouvir aqueles instrumentos tocarem separadamente o prelúdio. Afinal, a beleza daquele prelúdio não está nas *performances* individuais que poderiam ser apreciadas à parte dos outros instrumentos da orquestra. Na verdade, acredito que a beleza do prelúdio desapareceria se ele fosse tocado por um violino à parte da orquestra. Mas bastaria os outros instrumentos da orquestra tocarem junto com o violino para, então, a beleza reaparecer com o vigor do sol ao meio-dia.

Quando todos os instrumentos tocam o prelúdio, todas as vozes, todos os sons tornam-se belos; mesmo aquelas frases melódicas que, ao serem tocadas separadamente, soariam tão tristes e até mesmo destoantes, quando tocadas com toda a orquestra, tornam-se sempre belíssimas e encantadoras.

Penso que há textos da Bíblia que nunca deveriam ser apreciados isoladamente, porque é como se fossem parte de uma grande sinfonia. Esse é o caso de Gênesis 22.1-19, que, evidentemente, pode ser analisado à parte de toda a Escritura, mas é provável que depois dessa análise isolada e parcial a imagem de Deus torne-se demasiado aterradora, algo semelhante ao que Dawkins imagina quando ouve a palavra “Deus”. Ler os textos da Bíblia à parte é como ouvir apenas os tímpanos da Nona de Beethoven; ou como enxergar somente o cinza nos quadros de Iberê Camargo; ou, então, como ver Isaque amarrado sobre a lenha sem enxergar, ao mesmo tempo, Jesus preso ao lenho; sem perceber que o mesmo Deus de Isaque é, concomitantemente, o Pai de Jesus Cristo; é como pensar

nas duras palavras que Jó dirigiu a Deus: “Acaso tens olhos de carne?

Enxergas como os mortais? Teus dias são como os de qualquer mortal? Os anos de tua vida são como os do homem?” (Jó 10.4,5, NVI) sem ponderar na resposta que Deus lhe deu depois: “E o verbo se fez carne e viveu entre nós” (Jo 1.14). Em suma, como argumentou Paul Ricoeur em *A simbólica do mal*, é necessário captar

“o movimento da história total”; é preciso percorrer um longo caminho antes de compreender que “a cólera de Deus é somente a tristeza do amor” .91

A situação fica ainda pior se a única passagem escolhida for mal interpretada, como é o caso de Dawkins. É verdade que Deus chama Abraão e diz que vai prová-lo (v. 1). Mas que prova é essa? Desde Gênesis 12, sabemos que Deus havia ordenado a Abraão que saísse da casa de seu pai. E ele obedeceu.

Abandonou suas amizades e a casa de seu pai; tornou-se forasteiro por amor da

terra prometida. Esse foi o seu primeiro chamado, sua primeira ruptura. Abraão estava acostumado com rupturas, porque estava acostumado a obedecer a Deus.

Não há obediência a Deus que seja livre de rupturas, de sofrimentos. Mas a pergunta é: até que ponto Abraão seria capaz de romper com tudo por amor a Deus? Qual é o preço que Abraão seria capaz de pagar para manter-se fiel e obediente a Deus?

Quando leio Gênesis 22 e pondero sobre as afirmações de Dawkins, sempre chego à conclusão de que nos escandalizamos por aquilo que menos deveria nos

escandalizar. Afinal, o que mais deveria nos escandalizar não é a atitude de Deus, que pede o sacrifício de Isaque, mas a de Abraão, que levantou o cutelo para imolar seu próprio filho. O pedido de Deus para um pai sacrificar seu filho não deveria causar mais espanto do que a coragem do pai — que, diga-se de passagem, deveria amar Isaque mais do que a si próprio — de erguer o cutelo para matar seu próprio filho. É isso o que mais deveria escandalizar o leitor atento de Gênesis 22. E mais, se Deus é apenas uma ilusão ou um delírio, como argumenta Dawkins, o leitor deveria, então, escandalizar-se ainda mais com Abraão, que, por causa de uma mera ilusão, foi capaz de levantar o cutelo contra seu filho. Por que alguém seria capaz de tudo isso, tendo a certeza de que o Deus que lhe pede algo tão terrível não passaria de "uma imagem inventada pela sua cabeça" ou de "uma projeção do seu ego insatisfeito", como pensava Ludwig Feuerbach?92 A resposta que alguns têm na ponta da língua resume-se em apenas uma palavra: fanatismo. O tempo todo a mídia não nos deixa esquecer de que, em nome da fé, pessoas são capazes de fazer as coisas mais terríveis, como, por exemplo, explodir um prédio, matando a si mesmas e centenas de civis inocentes, e tudo por causa do fanatismo.

O espanto deveria aumentar ainda mais ao descobrir-se que esse Abraão supostamente fanático teria, pelo menos, dois motivos explícitos para notar uma aparente contradição no discurso divino. Ou seja, ele teria ao menos dois bons argumentos para convencer a Deus de que aquele pedido implicava uma contradição. O primeiro deles resulta do fato de Deus pedir o sacrifício não de um animal, mas de um ser humano — diga-se de passagem, uma atitude tipicamente pagã e que o Todo-Poderoso sempre abominou. Basta uma rápida leitura de Levítico 18.21 e Deuteronômio 12.31 para descobrir que há alguma coisa estranha no ar, pois Deus sempre condenou o sacrifício de seres humanos, inclusive

de crianças: “Não entregue os seus filhos para serem sacrificados a Moloque. Não profanem o nome do seu Deus. Eu sou o SENHOR” (NVI); “Não adorem o SENHOR, o seu Deus, da maneira como fazem essas nações, porque, ao

adorarem os seus deuses, elas fazem todo tipo de coisas repugnantes que o SENHOR odeia, como queimar seus filhos e filhas no fogo em sacrifícios aos seus deuses” (NVI). Abraão poderia facilmente ter ponderado mais um pouquinho e chegado à seguinte conclusão: “Há uma contradição no discurso de Deus: quando me pediu para sacrificar Isaque, ele aparentemente entrou em contradição consigo mesmo, visto que sempre foi contrário ao sacrifício de seres humanos”. Mas não foi isso que aconteceu. Em vez de recusar o pedido de Deus, Abraão nem sequer argumentou. Simplesmente obedeceu. 93

O segundo motivo pelo qual Abraão poderia justificar uma possível recusa do pedido de Deus está na própria promessa que Deus lhe fizera: “Farei de ti uma grande nação”, disse Deus, e depois prometeu-lhe um filho, gerado por ele e Sara, mesmo sendo ela estéril. O Senhor do firmamento pediu ao Pai da fé que contasse as estrelas do céu. Abraão tentou contá-las, mas eram tantas, incontáveis. Então, Deus lhe disse: “Assim será tua descendência”. Parece que Sara nunca levou muito a sério essa história de gerar um filho com Abraão (Gn 18.10-15); então, como era estéril e tinha a seu dispor uma serva egípcia, chamada Hagar, Sara sugeriu ao patriarca que tivesse um filho com a egípcia.

Abraão aceitou a proposta, e nasceu Ismael. Mas, ao contrário das expectativas, o improviso não deu certo. Por causa das idiossincrasias de Sara, Hagar e Ismael tiveram de fugir para o deserto.

O tempo ia passando e Abraão e Sara ficavam cada vez mais velhos. Mas foi justamente na velhice, “na época determinada por Deus em sua promessa” (Gn 21.2), que Sara finalmente ficou grávida e deu à luz o filho da promessa. Imagine a alegria de Abraão, depois de tão longa espera. Deus lhe havia prometido uma nação por meio de Isaque e agora cumpria sua promessa. Contudo, para nosso espanto, depois de Abraão ter esperado tanto tempo pelo herdeiro, Deus apareceu novamente, só que dessa vez para provar, de uma maneira até então inimaginável, a fé do patriarca: “Tome seu filho, seu único filho, Isaque, a quem você ama, e vá para a região de Moriá. Sacrifique-o ali como holocausto num dos montes que lhe indicarei” (Gn 22.2, NVI). Agora Abraão teria mais um motivo para justificar uma possível recusa ao pedido de Deus: “O Senhor me fez uma promessa quando disse que eu seria pai de uma numerosa nação e que o sinal do cumprimento dessa promessa seria Isaque. Entretanto, justamente agora que ele nasceu e está crescendo, se tornando um homem, Deus me pede que o sacrifique? Não estaria Deus contra Deus?”. Ora, se Abraão sacrificasse Isaque, a palavra de Deus não se cumpriria; Deus estaria sendo infiel a si mesmo e também

a Abraão. Mas não foi isso o que aconteceu. Em vez de contrariar a Deus ou impor suas razões para contrariá-lo, Abraão simplesmente obedeceu.

Bonhoeffer qualifica a obediência de Abraão como uma *einfältige Gehorsam*, uma expressão alemã que, em geral, é traduzida por “obediência simples” .94

Todavia, no dicionário alemão, o qualificativo *einfältige* pode significar tanto

“simples” (no sentido de simplório) como também “intelectualmente limitado”

(*geistig beschränkt*), algo próximo do que é “ingênuo”, do que “age sem pensar”.

No caso de Abraão, não se trata de uma atitude ingênua, mas de uma atitude que chamamos de “confiança intelectual”, outro sinônimo para “inteligência humilhada”. Ou seja, a obediência de Abraão não é a atitude de um esquizofrênico ou de alguém ingênuo e desprovido de inteligência; ao contrário, é a atitude consciente de alguém que não separa a fé da obediência e que, sobretudo, demonstra confiança, tanto emocional como racional, na palavra de Deus. Como diz Bonhoeffer,

Abraão tinha que aprender que a promessa também não depende de Isaque, mas exclusivamente de Deus. Ninguém toma conhecimento deste chamado, nem mesmo os servos que acompanham Abraão ao local do holocausto. Abraão fica completamente só. Uma vez mais, ele é totalmente indivíduo, como quando saiu da casa de seu pai. Aceita o chamado tal como foi pronunciado; não procura interpretá-lo ou espiritualizá-lo; aceita a palavra de Deus e está pronto a obedecer. Contra toda relação imediata natural, contra toda relação imediata ética, contra toda relação imediata religiosa, ele vai ser obediente à palavra de Deus. 95

Segundo o teólogo luterano, Abraão é um exemplo típico de “obediência simples”, uma obediência que cumpre imediatamente o chamado de Deus. A resposta de Abraão não foi mediada por uma confissão oral de sua fé, mas, sim, por um ato de obediência simples. No entanto, a sequência ininterrupta de chamado e obediência (diga-se de passagem, o que qualifica a obediência como

“simples”) não passa de um absurdo para aquele que age segundo a *razão natural* e não consegue compreender como um pai pode sacrificar seu próprio filho por amor a Deus; a

sequência ininterrupta de chamado e obediência parece imoral para aquele que age segundo a *razão ética* e não consegue conceber como prudente a atitude de Abraão; a sequência ininterrupta de chamado e obediência assemelha-se a uma heresia para aquele que age segundo a *razão religiosa* e não consegue entender como pode um Deus amoroso e todo-poderoso, que nunca exigiu sacrifícios humanos, exigir agora o sacrifício de uma pessoa. O que causa espanto é notar que Abraão não está minimamente interessado em prestar contas ao tribunal da razão natural, da razão ética e da razão religiosa. Por que não?

Porque o único tribunal que importa para Abraão é o tribunal da *razão obediente*.

A sequência ininterrupta de chamado e obediência é a única coisa que se espera quando Deus fala. É Deus quem pede, e, por isso, Abraão obedece. Todavia, nenhum louvor cabe ao patriarca por causa de sua obediência irrestrita. Ao obedecer, ele não faz nada além do esperado. Ele está diante da palavra de Deus, e a razão obediente ensina que o mínimo que se espera é a obediência. Nada justifica a desobediência a Deus. 96

A razão obediente — ou “inteligência humilhada”, se preferir — trilha sempre pelo caminho que Deus orienta. Ela não confia no caminho que pode trilhar segundo seu próprio entendimento; pelo contrário, sua confiança está sempre depositada na inatingível sabedoria divina e na inconfundível voz de Deus: “Eu te instruirei e ensinarei o caminho que deves seguir” (Sl 32.8). Quando comentou o salmo 32, Martinho Lutero ouviu a sinfonia bíblica e, por isso, foi capaz de escrever um dos comentários mais preciosos a respeito da razão obediente em Abraão. Em suas palavras;

Isso deve ir não de acordo com teu entendimento, mas acima dele; mergulha na insensatez e dar-te-ei meu entendimento; não saber para onde vais é saber exatamente para onde vais. Meu entendimento torna-te insensato. Assim saiu Abraão de sua pátria sem saber para onde ir. Confiou em minha sabedoria e desistiu de sua própria, e encontrou o caminho certo e o destino certo. Eis o caminho da cruz: tu não o podes achar; eu tenho que guiar-te como a um cego. Por isso, nem tu, nem ser humano, nem criatura, mas eu, eu em pessoa, te ensinarei através do meu Espírito e Palavra, o caminho que deves trilhar. Não a obra que tu escolhes, não o sofrimento que tu imaginas, mas, sim, o caminho que te é preparado contra a tua escolha, contra teu pensamento e desejo [...]. A esse segue, a esse te chamo, nele sê discípulo; é tempo oportuno, teu mestre chegou. 97

Mas Dawkins insiste em compreender de forma inadequada a "obediência simples" de Abraão. Ele pensa que se trata de um abuso infantil. Em suas palavras;

Um moralista moderno não poderia deixar de imaginar como uma criança conseguiria se recuperar de tamanho trauma psicológico. Pelos padrões da moralidade moderna, essa história vergonhosa é ao mesmo tempo um exemplo de abuso infantil, intimidação em dois relacionamentos assimétricos de poder e o primeiro uso registrado da defesa de Nuremberg: "Eu só estava seguindo ordens". 98

A reação de Isaque é essencial, porém é totalmente ignorada por Dawkins.

Abraão tomou em suas mãos toda a lenha para o holocausto e a colocou nos ombros do filho (Gn 22.6). Esse é um dado preciosíssimo. Isaque não era um menino frágil e impotente como Dawkins supõe. Ele era forte o suficiente

para carregar a lenha que seu pai, em contrapartida, era incapaz de carregar.99 Na verdade, enquanto Isaque carregava a lenha para a sua própria destruição, Abraão carregava um fardo ainda mais pesado: as armas para sacrificar seu filho — o

cutelo e o fogo. O que estou querendo dizer com isso? Que Isaque era forte o bastante para resistir e desobedecer ao seu pai. Ele nem sequer precisaria da ajuda de um anjo para impedir a mão do velho que segurava o cutelo para sacrificá-lo.

Se não conseguisse vencer seu pai, teria força suficiente para, no mínimo, lutar contra ele e fugir dali. Entretanto, os dois sempre "caminham juntos" (cf. v. 6 e v.

8). Não há revolta ou ressentimento algum da parte de Isaque. É verdade que o rapaz pergunta ao pai pelo cordeiro, porque nota que todos os elementos para o sacrifício estão presentes, menos o essencial. Contudo, é a resposta de Abraão que apazigua as dúvidas do menino: "Meu filho, Deus mesmo proverá" (22.8).

As reações de Abraão e Isaque revelam seus princípios, seus valores. Como costuma dizer Ronaldo Lidório, "Se as ações demonstram planejamento, as reações demonstram princípios, valores" .100 Alguém pode ponderar previamente a fim de que suas ações correspondam às expectativas do foro popular, da opinião pública; mas, diante do imponderável, o planejamento desmorona, dando lugar à única coisa que permanece em pé: os princípios, os valores. As ações às vezes escondem a canalhice que as reações sempre revelam. Alguém pode parecer sóbrio quando as coisas estão dentro dos conformes, mas, de repente, diante do imponderável, a pessoa perde o juízo e suas reações revelam sua ausência de caráter. As reações

de Abraão e Isaque não estão fundadas em um “marketing pessoal”, mas em valores e princípios inquebráveis; elas tampouco podem ser confundidas com a negação do sofrimento e da prova divina, mas devem ser consideradas como a capacidade que alguém tem de, a despeito do sofrimento e da prova, a despeito de parecer que Deus está contra si mesmo, ainda assim, manter seus valores, isto é, sua fé e sua confiança em Deus acima de tudo.

Outro dado importante e muitas vezes negligenciado é o de que a prova a que Deus submeteu Abraão não era impositiva. Dawkins se esqueceu de observar uma partícula importante que está no versículo 2: an`-jq^ [*qaḥ-nā*]. O verbo conjugado “Tome” [*qaḥ-*] está vinculado a uma partícula de súplica [*nā*, “por favor”]. Essa partícula difícil de traduzir é o que abranda a ordem de Deus para

“Tome, *por favor*, seu filho, seu único filho, Isaque”. O que isso quer dizer? Que Abraão poderia desobedecer a Deus, se assim quisesse. Ele poderia reagir, dizendo: “Não quero sacrificar Isaque!”. Por causa da partícula *nā*, a frase “Tome seu filho” não poderia ser interpretada como uma ordem impiedosa e truculenta.

Deus não age como um sequestrador ou terrorista que ameaça suas vítimas com palavras de ordem e atos de violência. Abraão, portanto, não está num beco sem saída. Ele pode desobedecer a Deus tanto quanto Isaque poderia ter desobedecido ao seu pai; contudo, mesmo assim, Abraão obedeceu, pois não

concebia outro caminho que fosse mais digno do que a obediência. Se porventura ele foi forçado a obedecer, certamente não foi por imposição divina, mas, sim, por causa de seus valores e princípios, por causa de seu amor a Deus acima de todas as coisas.

Chegou a hora do sacrifício. Abraão já amarrou Isaque e agora está deitando o corpo do seu filho amado sobre a lenha. A essa altura, Isaque já percebeu que será oferecido a Deus em sacrifício. Não é só Abraão que parece estar entregue a esse movimento de obediência. Parece que o rapaz é obediente a Deus tal como seu pai. Não há resistência da parte de Isaque. Ele não está irado com seu pai. E, quando Abraão levanta o cutelo para imolar o próprio filho, Deus o interrompe.

Não haverá mais sacrifício. Deus ordenou ao patriarca que não fizesse mais nada contra o rapaz. O interessante é que Dawkins fala o tempo todo do sacrifício de Isaque, quando, na verdade, esse sacrifício nunca aconteceu. Um carneiro, que estava com os chifres presos num arbusto, foi sacrificado em seu lugar.

Depois de toda essa explicação de Gênesis 22, uma pergunta ainda fica no ar: Por que Deus fez tudo o que fez? Alguém poderia dizer: “Para saber se Abraão temia a Deus, ora!” (v. 12). Mas Deus não é onisciente? Ele não poderia saber de antemão que Abraão era temente? Afinal, quais foram as razões de Deus para provar Abraão? Quais são as razões de Deus provar alguém? Parece que essas perguntas têm o poder de nos impulsionar novamente para a questão: “Deus é cruel?”. É verdade que Abraão não sacrificou Isaque, mas também é inegável que a imagem de um Deus sádico pode, ainda assim, continuar nos assombrando.

Por isso, não é suficiente ler corretamente Gênesis 22. Em primeiro lugar, falta a leitura de outros textos que constituem a grande sinfonia das Escrituras, em especial os textos neotestamentários que revelam o amor de Deus na *phrónēsis* e na *kénōsis* de Cristo (por exemplo, Filipenses 2.5-11 é um desses textos que precisam ser lidos conjuntamente com Gênesis 22.1-19). Em segundo lugar,

faz-se necessário perceber que a pergunta “Deus é cruel?” pode ainda permanecer alimentada por motivos lógicos e emocionais. Do ponto de vista bíblico-teológico, não há dúvidas de que qualquer estratégia de negação da bondade ou da onipotência divina não terá respaldo teológico e escriturístico. Soluções escapistas e demasiado retóricas, que sacrificam ou a bondade ou a onipotência divina, são insuficientes para convencer quem foi “ferido pela palavra de Deus”

[*percussisti cor meum verbo tuo*] (*Confissões*, X.6.8). Qualquer explicação que, diante do problema do mal, prescinda da bondade divina em favor da onipotência de Deus é tão desastrosa quanto a que abre mão da onipotência divina em favor da bondade de Deus. A explicação que condiz com a fé cristã é

aquela que sustenta a crença em *Deus Pai, todo-poderoso,* a despeito da presença do mal no mundo, mesmo porque somente a crença em *Deus Pai, todo-poderoso,* pode dar para o cristão a esperança de que o mal será destruído na consumação dos séculos. Nas palavras do filósofo Alvin Plantinga,

O Credo dos Apóstolos começa assim: “Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador do céu e da terra”.

Quem repete essas palavras e leva a sério o que elas dizem não está apenas confessando o fato de aceitar que uma dada proposição é verdadeira; algo muito mais forte do que isso está em jogo. A crença em Deus significa *confiar* em Deus, aceitá-lo, entregar-lhe a nossa vida. Para o crente, o mundo inteiro parece diferente. O céu azul, as florestas verdejantes, as imensas montanhas, o oceano ondulante, amigos e família, o amor nas suas muitas formas e várias manifestações — o crente vê essas coisas como dádivas de

Deus. O universo inteiro assume para ele um aspecto pessoal; a verdade fundamental sobre a realidade é a verdade sobre uma *pessoa.* Assim, acreditar em Deus é mais do que aceitar a proposição de que Deus existe. Mesmo assim, inclui pelo menos isso. Não faz muito sentido acreditar em Deus e agradecer-lhe pelas montanhas sem acreditar que *há* tal pessoa a quem agradecer, e que ela é de algum modo responsável pelas montanhas. Nem podemos confiar em Deus e entregar-nos a ele sem crer que ele existe: “é necessário que quem se aproxima de Deus creia que ele existe e recompensa os que o buscam”

(Hb 11.6). 101

No entanto, o problema pode permanecer exigindo uma explicação do ponto de vista lógico e emocional. Do ponto de vista lógico, é possível mostrar que, ao contrário do que pensa Mackie, não há nenhuma contradição na crença de que, a despeito do mal, Deus é bondoso e onipotente. Todavia, do ponto de vista emocional, não basta mostrar que a contradição é aparente. O cristão emocionalmente abalado pelo sofrimento não se contentará em descobrir que Deus tem razões suficientes para permitir o mal. Ele vai querer saber quais são essas razões. É nesse momento que surgem as teodiceias, as tentativas de explicar que, apesar de Deus ser todo-poderoso e de o mal estar presente no mundo, ele é, sim, todo-bondoso.

TEODICEIAS E ORAÇÕES SUJAS

O cristão reconhece que a crença no Deus da Bíblia pressupõe a bondade e a onipotência divinas, mas, quando ele depara com as consequências da presença do mal no mundo, tem duas reações: uma lógica e a outra emocional. As duas reações, por sua vez, possuem reivindicações próprias. Enquanto a *reação lógica* reivindica uma

“apologética”, a *reação emocional* reivindica uma “teodiceia”.

A reação lógica ao problema do mal

A apologética, como reação lógica, tem o objetivo de mostrar que o conjunto das três proposições referentes ao problema do mal (“Deus é bondoso”, “Deus é onipotente” e “O mal está presente no mundo”) não é contraditório. Para começar, o que é uma contradição? Segundo Simon Blackburn, autor do *Dicionário Oxford de filosofia*, “uma contradição é uma conjunção de uma proposição com a sua negação” .102 Ou seja, toda conjunção de tipo “P e não-P” é contraditória. Por exemplo, a conjunção *“Jesus é Deus” e “Jesus não é Deus”* é uma contradição explícita, pois é impossível que Jesus seja Deus e, ao mesmo tempo, não seja Deus. As duas proposições não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.

Uma há de ser verdadeira e a outra necessariamente falsa. Se alguém considera que as duas proposições são verdadeiras, essa pessoa entra em contradição, e uma contradição é insustentável. A contradição revela, portanto, a irracionalidade de uma conjunção.

Ora, quando Mackie afirma que é contraditória a conjunção “Deus é onipotente” e “Deus é bondoso” e “O mal está presente no mundo”, ele está dizendo, em outras palavras, que a crença dos cristãos é irracional e, portanto, insustentável. Agora, é realmente contraditória a crença cristã? Para ser explicitamente contraditória, seria necessário que houvesse alguma proposição como “Deus não é onipotente” ou “Deus não é bondoso” ou “O mal não está presente no mundo”, na conjunção da crença cristã. Contudo, a crença cristã não confessa nenhuma dessas proposições. Do ponto de vista da lógica formal, não há,

portanto, nenhuma contradição na crença cristã. Em contrapartida, a lógica ensina que há conjunções que, na verdade, formam “aparentes contradições”.

Elas são chamadas de “antinomias”. As antinomias não são uma exclusividade da teologia. Há antinomias também na filosofia, no direito, na física etc. Por exemplo, na física há uma antinomia bastante famosa: “A luz é partícula” e “A luz é onda”. Não se trata de uma contradição, mas de uma “aparente contradição”, pois a luz é tanto partícula como onda. Há evidências convincentes

que revelam que a luz consiste em partículas, bem como há evidências igualmente convincentes de que a luz consiste em ondas.103 Portanto, como afirma J. I. Packer,

Dá-se uma antinomia quando dois princípios são postos lado a lado, aparentemente irreconciliáveis, mas ambos inegáveis. Existem razões convincentes para que se creia em ambos; cada qual repousa sobre evidência clara e sólida; mas é *um mistério* que possam estar em harmonia um com o outro. Percebe-se que cada qual deve ser verdadeiro isoladamente, mas não se pode entender como podem ser verdadeiros ao mesmo tempo. 104

No caso da teologia, a conjunção “Jesus é Deus” e “Jesus é homem” não é uma contradição, mas uma antinomia. A Bíblia apresenta inúmeras passagens que atestam que “Jesus é Deus”, assim como há inúmeras passagens que atestam que

“Jesus é homem”. O mesmo vale para o problema do mal. A conjunção “Deus é onipotente” e “Deus é bondoso” e “O mal está presente no mundo” não é uma contradição, pois há diversas passagens bíblicas que atestam que Deus é onipotente, que Deus é bondoso e que o mal está presente

no mundo. Como bem observa Packer, a dificuldade reside no fato de que o cristão não consegue decifrar o mistério pelo qual as três proposições podem estar ao mesmo tempo em harmonia. Isso faz toda a diferença, pois, se uma contradição é insustentável, o mesmo não pode ser dito da antinomia, que pode ser sustentada, sim, justamente porque revela a limitação da inteligência humana para compreender algo que é inevitável, porém insolúvel. Em suas palavras,

uma antinomia não é nem dispensável nem compreensível. Não é uma figura de linguagem, mas uma relação observada entre duas declarações de fatos. Não é montada deliberadamente, mas nos é exigida pelos próprios fatos. É algo inevitável e insolúvel. Não a inventamos, nem podemos explicá-la. Nem há qualquer modo de nos livrarmos dela, a não ser que falsifiquemos os próprios fatos que nos conduziram a ela.105

Em suma, a crença em Deus Pai, todo-poderoso, e a presença do mal no mundo não implicam uma contradição. Isso significa que, do ponto de vista lógico, o cristão não encontrará razões suficientes para duvidar nem do poder de Deus nem do seu amor, ainda que a presença do mal seja absolutamente terrível.106 Mas, então, como reagir ao problema do mal quando a dor afeta mais os sentimentos do que a razão? Uma coisa é ver o mundo com os olhos secos da razão, outra bem diferente é vê-lo com os olhos marejados pelos sentimentos.

Como disse Nicholas Wolterstorff, por ocasião da morte do seu filho, “Olharei o mundo através das lágrimas. Talvez eu veja coisas que eu não veria com os olhos

secos” .107 Afinal, como, do ponto de vista emocional, o cristão deve encarar o problema do mal?

A reação emocional ao problema do mal

Se, por um lado, a *reação lógica* visa a uma apologética, que tem o objetivo de mostrar que o conjunto das três proposições (“Deus é bondoso”, “Deus é onipotente” e “O mal está presente no mundo”) não é contraditório, por outro lado, a *reação emocional* visa a encontrar uma teodiceia, que tem o objetivo de justificar a Deus diante da presença do mal no mundo. Nesse sentido, a teodiceia vai muito mais além do que a apologética, ao prometer encontrar o que não pode: uma resposta para a questão “De onde vem o mal?” ou “Por que Deus permite o mal?”. Na verdade, como afirma Plantinga, uma teodiceia seria infinitamente mais satisfatória se fosse possível realizar seu objetivo: saber a razão específica da presença do mal no mundo. Por certo, o cristão preferiria saber mais sobre a razão de Deus permitir o mal a simplesmente saber que é possível que Deus tenha uma boa razão.108

Quando sua crise de fé é *teológica*, o cristão depara com as Escrituras, que o impedem de negar (1) que Deus é onipotente, (2) que Deus é bondoso e (3) que o mal está presente no mundo; quando sua crise de fé é *filosófica*, o cristão depara com a antinomia do mal, que o impede de rejeitar por motivos lógicos a fé em Deus; porém, quando sua crise de fé é *emocional*, o cristão depara com o mistério, que o impede de saber a razão última e específica do sofrimento (cf. Jó 42.3).

Fato é que nem a apologética nem a teodiceia são capazes de oferecer qualquer explicação específica sobre a razão de Deus permitir o mal. O cristão crê que Deus tem uma razão para permitir o mal: sua vontade soberana, por exemplo; mas essa explicação é muito geral para o cristão que, emocionalmente abalado pelo sofrimento, deseja encontrar

uma razão mais específica. No entanto, como diria Plantinga, nem a apologética nem a teodiceia

foram concebidas para ser de grande ajuda ou servir de consolo a quem passa por uma tempestade na alma (ainda que num caso específico, é claro, uma ou outra possam revelar-se úteis). Nenhuma delas deve ser vista principalmente como um meio de aconselhamento pastoral. Provavelmente, nenhuma delas permitirá a alguém encontrar a paz consigo mesmo e com Deus face ao mal que há no mundo. Mas é claro que nenhuma delas visa a esse propósito. 109

No entanto, mesmo sabendo que a apologética e a teodiceia não são suficientes, ainda assim desejamos encontrar uma explicação. Acreditamos, sabe-se lá por qual motivo, que a dor será estancada com o conhecimento das razões

específicas. Partimos loucamente em busca de respostas mais precisas. Em princípio, encontramos respostas simplistas, diga-se de passagem, as piores explicações possíveis. Em *Cristianismo puro e simples*, Lewis comenta sobre elas: Pois bem, o ateísmo é simplista. E vou lhes falar de outro ponto de vista igualmente simplista que chamo de "cristianismo água com açúcar". De acordo com ele, existe um bom Deus no céu e tudo o mais vai muito bem, obrigado — o que deixa completamente de lado as doutrinas difíceis e terríveis a respeito do pecado, do inferno, do diabo e da redenção. Os dois pontos de vista são filosofias pueris. Não convém exigir uma religião simples. Afinal de contas, as coisas no mundo real são complexas. Parecem simples, mas não são. 110

O que é "água com açúcar"? Ansiolítico, um tranquilizante. Imagine alguém que está nervoso ou em estado de choque. Em momentos assim, sempre aparece alguém oferecendo

água com açúcar. O mesmo acontece com os cristãos que estão em crise de fé por causa de seus sofrimentos. Quase sempre aparece alguém para dizer: “Calma, irmãozinho! Deus sabe de todas as coisas! Seu problema é que você não ora. Vai orar que isso passa, meu filho!”. Esse é um típico exemplo de “cristianismo água com açúcar”; trata-se de um cristianismo que foge das questões e, por isso, como bem disse Lewis, torna-se tão simplista quanto o ateísmo.

O cristianismo água com açúcar está na ponta da língua daquele que, com tapinhas nas costas, lhe dirá: “Você é racional demais e faz muitas perguntas!

Deus não é para ser questionado, é para ser aceito!”. Esse cristianismo tranquilizante vale-se do raciocínio que, usando textos bíblicos distorcidos, profere palavras de ordem para que se esqueçam as questões difíceis e complexas que envolvem o problema do sofrimento humano e a crença em Deus; esse cristianismo ansiolítico não dá conta das questões que tomam de assalto o coração de um cristão, principalmente daquele que tem fundamentos bíblicos e lógicos bastante sólidos para continuar crendo, ainda que, em contrapartida, não consiga se livrar da dor que fere seu coração pelo fato de Deus permitir tanto sofrimento.

O cristianismo água com açúcar é sedutor; ele quer nos tranquilizar e, para isso, é capaz de tudo. É capaz até mesmo de usar uma banda, uma música empolgante e uma moça bastante simpática, que lança mão do microfone para se dirigir a todos e dizer: “Chegou o seu dia! Você é mais que vencedor! Todas as bênçãos que você determinar vão acontecer! Tudo em que você colocar suas mãos prosperará! Você é filho do Rei! Você é filha do Rei! Nada pode abalar você!

Nada pode derrubá-lo! Chegou a hora da conquista! Alegre-se! É tempo de restituição!”. E, depois de um solo frenético de guitarra, ouve-se apenas um grito:

“Sai do chãããão!”. Então, todos de uma só vez começam a pular e num só coro cantam clichês de conquista, de vitória, de restituição e por aí vai. Nesses cultos não há tempo nem espaço para a lamentação ou confissão de nossas mazelas e dilemas. Só há tempo e espaço para a afirmação de triunfos e de aparentes virtudes e certezas.

Mas mesmo o cristão que está munido de fundamentos bíblicos, não importa quão maduro e experiente ele seja, ao ser confrontado com o mal na própria pele ou quando subitamente se dá conta com mais clareza da presença do mal no mundo, pode entrar numa crise de fé e sentir-se impelido a dizer, como C. S.

Lewis, “Deus é uma porta fechada na minha cara, ao som do ferrolho sendo passado duas vezes do lado de dentro”; ou, como o salmista, “Tua ira pesa sobre mim; com todas as tuas ondas me afligiste. Afastaste de mim os meus melhores amigos e me tornaste repugnante para eles. Sou como um preso que não pode fugir; por que, SENHOR, me rejeitas e escondes de mim o teu rosto?”. Essas declarações não são sinais de apostasia ou incredulidade; são apenas lamentações, uma maneira bíblica de botar para fora o dilema, de remover das sombras as perguntas difíceis que a polícia triunfalista tanto quer calar.

Por que não há mais espaço para a lamentação de cristãos convictos em nossas liturgias? Por um motivo aparentemente óbvio: medo. A lamentação é aterrorizante, causa pavor. Ela desestabiliza nossos pressupostos teológicos, nos humilha, nos constrange, afinal nos obriga a dizer o que realmente estamos sentindo e pensando. A

lamentação incomoda muito, machuca o ego, põe em xeque a nossa inteligência e assusta o outro. A lamentação é a exposição das vísceras que inutilmente tentamos esconder. Ela é suja, vem carregada de dúvidas, de questões perturbadoras, e, como somos demasiadamente assépticos, sempre tentamos nos livrar dela.

Como se não bastasse, além de ser terrível e suja, a lamentação também é bíblica. As Escrituras estão repletas de lamentações e de salmos de lamentações.

A Bíblia, aliás, tem um livro que se chama “Lamentações”! O que isso significa?

Que não dá para matar e enterrar a lamentação de uma vez por todas. Ela sobrevive a todas as nossas artimanhas triunfalistas, assépticas e pseudoteológicas.

A lamentação é o contrário de uma oração “bonitinha”, politicamente correta.

Ela é feia, melancólica, questionadora e às vezes chega a ser quase petulante. Mas não confunda lamentação com murmuração! A murmuração é uma oração vil, sempre presente na boca de um incrédulo, de um descrente. É a afirmação de uma fé que se perdeu; por isso não passa de verborragia agressiva, apóstata e irremediavelmente revoltada contra a soberania de Deus. Na murmuração, não

há amor nem fé; só ressentimento, ódio de Deus, ofensa barata e comparações gratuitas (cf. Êx 15.24; 16.3).

É bem verdade que a lamentação é uma oração feia, mas, diferente da murmuração, não é vil. Quer saber onde ela está? Procure-a apenas na boca de um crente que ama a Deus sobre todas as coisas. Por um lado, a lamentação jamais poderia estar na boca de alguém que perdeu a fé.

Por outro lado, ela é sempre a confissão de alguém que, embora continue amando a Deus e crendo nele, tem um dilema que não pode mais ser escondido, nem jogado para debaixo do tapete. Lamentação, portanto, é coisa de crente, e não de incrédulo; é coisa de gente piedosa, mas também humana, demasiadamente humana.

Jesus lamentou. No momento mais doloroso, mais humilhante e vexatório de sua vida, ele não se lembrou de Deuteronômio 28, mas de um cântico de lamentação, um salmo davídico, o salmo 22, que começa assim: “Deus meu!

Deus meu! Por que me abandonaste?” (Mc 15.34). Note que nem Jesus nem o salmista começam suas lamentações assim, de chofre: “Por que me abandonaste?”. Veja, antes de colocar para fora o dilema que os perturba e constrange, eles dizem “Deus meu! Deus meu!”, e isso faz toda a diferença. Eles não se tornaram ateus, nem perderam a fé! As lamentações do salmista e de Jesus são totalmente construídas num contexto de amor e fé. Aquele que se sente abandonado por Deus primeiro confessa que ele é o seu Deus! Não começa reclamando, questionando ou blasfemando. A lamentação começa com amor e adoração, com o reconhecimento da grandeza de Deus. O fato é que ela passa da adoração ao dilema, e é o dilema que a gente não suporta. Em contrapartida, a lamentação é, como diz Paul Ricoeur, “um movimento do coração, não da razão especulativa” ;111 de ponta a ponta, é uma oração de confiança em Deus, porém

“uma confiança que é abalada e em seguida recuperada” .112 A lamentação é um movimento semelhante à experiência descrita por Lewis em *A anatomia de uma dor*. É a oração que começa com a confiança abalada, tal como o livro de Lewis começa, 113 mas que sempre termina com a confiança recuperada, tal como o livro de Lewis termina:

Não é possível ver nada de maneira adequada enquanto os olhos estiverem embaçados de lágrimas [...]

Aos poucos passei a sentir que a porta não está mais fechada e aferrolhada. Será que foi minha necessidade frenética que a fechou na minha cara? Quando nada há em sua alma exceto um grito de socorro talvez seja o exato momento em que Deus não o pode atender: você é como o homem que se afoga e que não pode ser ajudado por tanto se debater. É possível que seus gritos repetidos o deixem surdo à voz que você esperava ouvir [...] Quando você está lidando com Deus é possível cometer toda sorte de equívocos. 114

Lembro-me de uma senhora que, ao voltar da igreja para a sua casa, encontrou na sarjeta seu filho baleado da cabeça aos pés. Na época, ela me procurou aos prantos e disse coisas que me perturbaram muito. Não me esqueço do momento em que ela disse com gritos e lágrimas: “Meu Deus, onde estava o Senhor? Por que meu filho morreu assim? Se eu pudesse te ver, Senhor, te daria um soco na cara!”. Isso era insuportável de ouvir. Confesso que fiquei constrangido. Minha vontade era dizer: “Calma! Não fale isso! Não blasfeme!”, porém algo mais forte do que minha assepsia me fez apenas abraçá-la. Mas ela rejeitou o meu abraço e continuou vociferando contra Deus. Fiquei assustado, sem saber o que fazer, mas não demorou muito e aquela mulher exauriu-se, perdeu as forças e caiu de joelhos. Depois de um pequeno instante silencioso, ouvi sua oração terminar assim: “Meu Deus, me perdoa! Por que falei assim com o Senhor? Te amo mais do que tudo nesta vida! Foi o Senhor que me deu esse filho e é para o Senhor que ele voltou! Louvado seja o teu nome!”. A lamentação começa com a confiança abalada, mas termina com a paz que precede a provisão divina.

Não é a provisão divina que deve preceder a paz no coração, mas o contrário: a paz deve preceder a provisão. Há quem busque a paz na provisão, mas bem-aventurado é aquele que encontra a paz antes da provisão. Quem acredita que a paz só é possível na provisão se desespera o tempo todo. Já o homem que encontra paz antes da provisão não é vencido pelo desespero e pela angústia do mal; ao contrário, é tomado pela esperança, a esperança que sempre acompanha a paz que precede a provisão. Ana era estéril, desnudou sua alma diante de Deus, mas nem por isso saiu grávida depois daquele momento de oração. A provisão chegou somente depois. Mas e a paz? Veio antes, enquanto ela orava; durante a oração, a paz devorou o desespero e, por isso, seu semblante já não era mais triste. Em outras palavras, Samuel não chegou antes da paz; a paz chegou antes de Samuel. Lembre-se disto: *a provisão não deve preceder a paz, mas a paz deve preceder a provisão*. Por isso, todas as vezes que você estiver diante de alguém que encontrou a paz antes da provisão, por certo estará diante de alguém que teve um poderoso encontro com a esperança.

Entretanto, Deus não nos deu a lamentação apenas para encontrarmos a esperança, mas também para nos livrar da incredulidade e do cinismo. Nenhuma pergunta, por mais constrangedora e perturbadora que seja, seria capaz de assustar ou magoar a Deus, que, como disse Agostinho, “conhece os abismos da consciência humana”. Fique tranquilo, Deus não se escandaliza com seus dilemas. Sinceramente, não há nada que você possa dizer para ele que lhe cause

espanto. Agora, o nosso próximo e o próximo de nosso próximo, que somos nós mesmos, não suportam a confissão do dilema. Por quê? Medo. Medo de blasfemar, medo de perder a fé, medo de parecer um incrédulo, medo de não

ser compreendido. O medo sequestrou a lamentação e, por isso, em nossas liturgias, já não ouvimos mais seu canto lúgubre nem seu tom grave e melancólico. Mas, se quisermos libertá-la dos grilhões do medo e do excesso de zelo, o melhor que temos a fazer é procurá-la no mesmo lugar onde habitam os dilemas: o nosso coração.

1Agostinho de Hipona, *Confissões* (Lisboa: INCM, 2004), VII.18.24, p. 307-9.

2Sobre a noção de *Deus Pai* como primeira pessoa da Trindade, bem como a estrutura trinitária do Credo dos Apóstolos, cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds* (London: Longman, 1972), especialmente os capítulos 12 e 13. Ao me referir a *Deus Pai* como "primeira pessoa da Trindade", estou considerando estritamente o aspecto didático das fórmulas trinitárias. Seria um equívoco grotesco, para não dizer uma heresia, conceber a expressão "primeira pessoa da Trindade" a partir de algum tipo de noção subordinacionista ou hierárquica nas pessoas divinas. Sobre os equívocos com relação à enumeração das pessoas da Trindade, vale a pena conferir os comentários de Franklin Ferreira em *O Credo dos Apóstolos: as doutrinas centrais da fé cristã* (São José dos Campos: Fiel, 2015), p. 55-6.

3"É que nenhuma alma alguma vez pôde ou poderá conceber alguma coisa que seja melhor do que tu, que és o supremo e o melhor bem [*qui summum et optimum bonum es*]" (Santo Agostinho, *Confissões*, VII.4.6, p. 273).

4Cf. William L. Craig, *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã* (São Paulo: Vida Nova, 2012), p. 181.

5Wolfhart Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis: ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982), p. 38-9. Veja também

Herman Bavinck, *Dogmática reformada: Deus e a criação* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. 1, p. 141-4; Franklin Ferreira, *Teologia cristã: uma introdução à sistematização das doutrinas* (São Paulo: Vida Nova, 2011), p. 74-82.

6Dorothy Sayers, *A mente do Criador* (São Paulo: É Realizações, 2015), p. 21.

7E. M. Cioran, *Breviário de decomposição* (Rio de Janeiro: Rocco, 2011), p. 173.

8Herman Dooyeweerd, *No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico* (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 255.

9Como foi dito no capítulo 1, João Calvino designa essa ação do Espírito de *testimonium internum Spiritus Sancti* [testemunho interno do Espírito Santo] (*Institutas* 1.7.4-5; 3.2.33). Calvino entende que, para o homem ouvir a voz divina, não basta Deus falar (motivo objetivo). O homem é, por natureza, surdo para ouvir a voz de Deus e cego para enxergar a verdade revelada. Por isso, antes de ouvir, ele precisa ser curado de sua surdez; antes de ver, ele precisa ser curado de sua cegueira (motivo subjetivo): “a palavra de Deus é semelhante ao sol: ilumina a todos a quem é pregada, mas não produz fruto entre os cegos. E, nessa parte, todos nós somos, por natureza, cegos. Por isso, não pode penetrar em nossa mente, a não ser pelo acesso que lhe dá o Espírito, esse mestre interior, com sua iluminação” (*Institutas* 3.2.34), cf. João Calvino, *A instituição da religião cristã* (São Paulo: Unesp, 2009), tomo II, p. 58-9.

10Santo Agostinho, *Confissões*, VII.4.6, p. 273.

11J. L. Mackie, “Evil and omnipotence”, Mind, New Series, vol. 64, n. 254 (Oxford University Press, April, 1955), p. 200.

12Citado em Pierre Bayle, Historical and critical dictionary (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), p. 169.

13Rüdiger Safranski, Das Böse oder Das Drama der Freiheit (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011), p. 300.

14G. W. Leibniz, *Ensaios de teodiceia: sobre a bondade, a liberdade do homem e a origem do mal* (São Paulo: Estação Liberdade, 2013).

15Cf. Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, p. 310.

16J. L. Mackie, “Evil and omnipotence”, p. 200.

17Ibidem.

18Bart D. Ehrman, *O problema com Deus: as respostas que a Bíblia não dá ao sofrimento* (Rio de Janeiro: Agir, 2008), p. 12-3. Vale a pena conferir as críticas de Köstenberger e Kruger às teses de Ehrman, em

Andreas J. Köstenberger; Michael J. Kruger, *A heresia da ortodoxia* (São Paulo: Vida Nova, 2014), bem como o

debate

de

W.

L.

Craig

com

Bart

Ehrman,

disponível

em:

http://www.reasonablefaith.org/portuguese/existem-evidencias-historicas-para-a-ressurreicaeo-de-jesus-craig-ehrman, acesso em: 5 jan. 2016.

19Vicent Cheung, “Prefácio à edição brasileira”, in: Gordon H. Clark, *Deus e o mal: o problema resolvido* (Brasília: Monergismo, 2010), p. 10-1.

20Ibidem, p. 9.

21Gordon H. Clark, *Deus e o mal: o problema resolvido*, p. 86-7. Como você deve ter notado, de acordo com Clark, as crenças cristãs jamais devem ser compreendidas como antinomias ou paradoxos. Sua aversão a paradoxos e antinomias na doutrina cristã chegou a ponto de levá-lo a argumentar que Jesus era duas pessoas distintas (uma pessoa divina e uma pessoa humana). Trata-se da velha heresia conhecida como *nestorianismo*. Cf. Gordon H. Clark, *The incarnation* (The Trinity Foundation, Trinity Paper n. 23, 1988).

Além do nestorianismo, o racionalismo de Clark também o levou a defender a tese de que Deus é o autor do mal, contrariando inclusive a Confissão de Fé de Westminster, que diz que “Desde toda a eternidade, Deus, pelo muito sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou

contingência das causas secundárias, antes estabelecidas". Nas palavras de Clark,

"Quero declarar franca e propositadamente que, se um homem se embebeda e mata a sua família, foi a vontade de Deus que ele o fizesse. [...] Que se diga inequivocamente que essa visão certamente faz de Deus a causa do pecado. Deus é a única causa última de todas as coisas" (Gordon H. Clark, *Religion, reason, and revelation* [Philadelphia: P&R, 1961], p. 221, 237-8, citado em Millard Erickson, *Teologia sistemática* [São Paulo: Vida Nova, 2016], p. 414).

22Sobre as "religiões de mistério", veja a nota 27 do capítulo 2. Nas palavras de John MacArthur, "um misticismo irracional e anti-intelectual, que é a antítese da teologia cristã, tem se infiltrado na igreja. Em muitos casos, os sentimentos individuais e a experiência pessoal têm tomado o lugar da sã interpretação bíblica" (John MacArthur, *Nossa suficiência em Cristo* [São José dos Campos: Fiel, 2001], p. 25).

23G. W. Leibniz, *Ensaios de teodiceia*, p. 113.

24R. C. Sproul, *Defendendo sua fé: uma introdução à apologética* (Rio de Janeiro: CPAD, 2012), p. 41. Vale muito a pena a leitura dos capítulos 4 e 5. Neles, Sproul explica de forma muito clara e didática o princípio da contradição, bem como as diferenças entre "contradição", "paradoxo", "antinomia" e "mistério".

25Segundo Michael Reeves, "Deus *é* um mistério, mas não no sentido de abduções alienígenas ou de coisas que fazem barulhos à noite. Com certeza, não no sentido de 'vai saber, por que se incomodar?'. Deus é um mistério no sentido de que sua identidade e suas qualidades são segredos, coisas que jamais teríamos descoberto por nós mesmos. Mas esse

Deus se revelou a nós. Assim, a Trindade não constitui o exemplo de algo absurdo e visivelmente inexplicável, como um quadrado redondo. Pelo contrário, pelo fato de o Deus trino ter se revelado, pode-se compreender a Trindade. Mas isso não equivale a dizer que se pode exaurir o conhecimento a respeito de Deus" (Michael Reeves, *Deleitando-se na Trindade: uma introdução à fé cristã*

[Brasília: Monergismo, 2014], p. 16).

26R. C. Sproul, *Defendendo sua fé*, p. 42.

27"Nescire velle, quae magister optimus docere non vult, erudita inscitia est" [Ignorar o que o mestre supremo não quis revelar é uma sábia ignorância] (Joseph Scaliger); cf. Leibniz, *Ensaios de teodiceia*, p. 111.

28Alvin Plantinga, *Deus, a liberdade e o mal* (São Paulo: Vida Nova, 2012), p. 23-4.

29Vicent Cheung, "Prefácio à edição brasileira", in: Gordon H. Clark, *Deus e o mal: o problema resolvido*, p. 10.

30Cf. C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: ABU, 1997), p. 22-5.

31Herman Bavinck, *Dogmática reformada: o pecado e a salvação em Cristo* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. 3, p. 25, 54.

32Blaise Pascal, *Pensamentos*, p. 48 [Laf. 131/Bru. 434].

33Harold Kushner, *Quando coisas ruins acontecem às pessoas boas* (São Paulo: Nobel, 2008).

34Étienne Babut, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia* (São Paulo: Loyola, 2001).

35Gianni Vattimo, *Acreditar em acreditar* (Lisboa: Relógio d'Água, 1998); *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso* (Rio de Janeiro: Record, 2004).

36Quero indicar com bastante ênfase a leitura do livro de Susan Neiman, uma obra primorosa sobre o problema do mal no pensamento moderno, cf. Susan Neiman, *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia* (Rio de Janeiro: Difel, 2003).

37Harold Kushner, *Quando coisas ruins acontecem às pessoas boas*, p. 150, 155.

38Ibidem, p. 174.

39Ibidem, p. 160.

40É o caso da análise de Gustavo Gutiérrez, que propõe duas teologias diferentes: uma seria a teologia dos amigos de Jó, a teologia dos "consoladores inoportunos"; a outra seria a de Jó, a teologia do "inocente".

A teologia da retribuição seria apenas a dos amigos de Jó, enquanto a teologia de Jó seria o oposto da teologia da retribuição, cf. Gustavo Gutiérrez, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó* (Rio de Janeiro: Vozes, 1987), p. 51-64.

41O mesmo pode ser dito da teologia da prosperidade. É relativamente fácil alguém perceber que a teologia da prosperidade é uma heresia e, ao perceber, começar a criticá-la. Criticar essa teologia pode ser muito fácil e, às vezes, até recreativo. Difícil é tirá-la totalmente do coração. Muitas pessoas que se frustraram com a teologia da prosperidade levaram um longo período para perceber que a crítica que passaram a lhe fazer não era suficiente para mudar-lhes o coração, que ainda permanecia inclinado a

pensar em Deus a partir dos pressupostos dela. Em geral, são pessoas que se frustram com o sistema, mas ainda sentem falta de alguns mecanismos que só fazem sentido dentro do sistema dessa teologia. Ou seja, elas saíram da teologia da prosperidade, mas a teologia da prosperidade não saiu de dentro delas; elas não frequentam mais a igreja da prosperidade, mas a igreja da prosperidade volta e meia as visita.

42Segundo René Girard, *trickster* significa literalmente "embrulhão". Em suas palavras, "na mitologia e nos estudos das religiões naturais, o *trickster* é uma divindade, um espírito, um herói humano ou um animal antropomorfo que faz pouco de uma comunidade desobedecendo ou violando as suas normas. Na mitologia grega, são *trickster* Prometeu, Efesto, Ulisses, Hermes; na céltica, Puck; e, obviamente, o Diabo, em todas as suas deformações folclóricas, na cultura popular cristã" (René Girard, "Não só interpretações, há também os fatos", in: René Girard; Gianni Vattimo, *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* [Aparecida: Santuário, 2010], p. 112).

43Étienne Babut, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*, p. 10-1.

44Ibidem, p. 17.

45Ibidem, p. 18.

46No capítulo 4, no tópico dedicado à gramática da antropologia bíblica, o leitor encontrará uma explicação sobre a Septuaginta e suas origens.

47Ibidem, p. 17.

48Ibidem, p. 122.

49Ibidem, p. 11.

50C. S. Lewis, *Surpreendido pela alegria* (Viçosa: Ultimato, 2015), p. 186. Sobre essa tendência ao desprezo da tradição, Roger Scruton afirmou que é necessário recuperar a "consciência de que as coisas admiráveis são facilmente destruídas, mas não facilmente criadas. [...] Em relação a tais coisas, o trabalho de destruição é rápido, fácil e recreativo; o labor da criação é lento, árduo e maçante. Esta é uma das lições do século 20. Também é uma razão pela qual os conservadores sofrem desvantagem quando se trata da opinião pública. Sua posição é verdadeira, mas enfadonha; a de seus oponentes é excitante, mas falsa" (Roger Scruton, *Como ser um conservador?* [Rio de Janeiro: Record, 2015], p. 9).

51Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistemática* (Santo André: Academia Cristã, 2009), vol. 1, p. 560.

52Ibidem, p. 557.

53Para uma compreensão mais aprofundada do conceito de "pensamento fraco", sugiro as seguintes leituras: Gianni Vattimo, *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (São Paulo: Martins Fontes, 2007), p. 169-90; *A sociedade transparente* (Lisboa: Relógio d'Água, 1992); *Acreditar em acreditar* (Lisboa: Relógio d'Água, 1998); *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso* (Rio de Janeiro: Record, 2004); "O vestígio do vestígio", in: Jacques Derrida; Gianni Vattimo, orgs., *A religião* (São Paulo: Estação Liberdade, 2000), p. 91-107;

René Girard; Gianni Vattimo, *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* (Aparecida: Editora Santuário, 2010).

54Gebrochenheit alles theologischen Denkens und Redens, cf. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik (Zürich: EVZ, 1961), Band III,3 (§ 50), p. 332.

55Gianni Vattimo, *Acreditar em acreditar*, p. 34.

56Ibidem, p. 30.

57Segundo René Girard, “Na vida intelectual da Europa, a conversão de Vattimo tem sido um fato importante, porque ele pertence àquele movimento que passou de Heidegger ao estruturalismo e depois ao desconstrucionismo. E esse movimento é caracterizado por uma atitude de extremo pessimismo para com a história. Para eles a história não tem muito significado. A palavra-chave para definir essa escola é ‘jogo’.

Tudo é lúdico, é um jogo linguístico” (René Girard; Gianni Vattimo, *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* , p. 37-8).

58Gianni Vattimo, *Acreditar em acreditar*, p. 39.

59Gianni Vattimo, *Depois da cristandade*, p. 35.

60Ibidem, p. 86.

61Ibidem, p. 126.

62Ibidem, p. 149.

63 *Marcionismo* foi uma doutrina criada por Marcião (100-160) para resolver o problema acerca da origem do mal. Nas palavras de Jaroslav Pelikan, “Para Marcião, a origem do

mal não era um problema principalmente especulativo, mas religioso. Se Deus era único e ao mesmo tempo bom, onisciente e todo-poderoso, como ele podia permitir que o homem fosse enganado e caísse? Uma vez que foi exatamente isso que ele tinha feito, concluía-se que Deus não podia ter todos esses três atributos. Pois a árvore boa não pode produzir frutos maus. A presença de dois tipos de frutos testemunha a existência de dois tipos de árvores.

Para explicar a diferença entre a salvação e a criação, e para realizar sua obra principal e especial que era a separação da lei e do evangelho, Marcião postulou a existência de dois deuses, um judicial, rígido e poderoso na guerra; o outro brando, pacífico e simplesmente bom e excelente. O primeiro era o Criador do mundo, o Deus do Antigo Testamento; o último era o Pai de Jesus Cristo, que desceu à terra pela primeira vez no décimo quinto ano do reinado de Tibério César" (Jaroslav Pelikan, *A tradição cristã: o surgimento da tradição católica* [São Paulo: Shedd, 2014], vol. 1, p. 92). Em suma, *marcionismo* é a crença que duplica o Deus da Bíblia e nos faz pensar que há, de um lado, o Deus vingador do Antigo Testamento e, do outro, o Deus de amor do Novo Testamento.

64René Girard; Gianni Vattimo, *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* , p. 49-50, 56.

65Ricardo Gondim, *Direto ao ponto: ensaios sobre Deus e a vida* (São Paulo: Doxa, 2009), p. 32.

66Ibidem, p. 49.

67Ibidem, p. 48.

68John Shelby Spong, *Um novo cristianismo para um novo mundo: a fé além dos dogmas* (Campinas: Verus, 2006), p. 27.

69Cf. Gerald F. Hawthorne; Ralph P. Martin; Daniel G. Reid, orgs., *Dicionário de Paulo e suas cartas* (São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008), p. 632-3; Francis Foulkes, "Filipenses", in: D. A. Carson, org., *Comentário bíblico Vida Nova* (São Paulo: Vida Nova, 2009), p. 1871-93; Moisés Silva, *Philippians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), p. 92-116; "Filipenses", in: G. K. Beale; D. A. Carson, orgs., *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 1034-8.

Apesar de a maioria esmagadora dos estudiosos ser a favor do *carmen Christi* em Filipenses 2.5-11, Gordon Fee não acredita que haja razões suficientes para concluir que a presente passagem seja, de fato, um hino (*Paul's Letter to the Philippians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1995], p. 191-7; "Philippians 2:5-11: hymn or exalted Pauline prose?", in: *Bulletin for Biblical Research* 2 [1992]: 29-46).

70Para ser mais preciso, Paulo usa o verbo φρονεῖτε (*phroneite*), no imperativo da segunda pessoa do plural. A opção pelo uso do substantivo feminino *phrónēsis* tem a finalidade de facilitar a sintaxe e a semântica da argumentação. Procedimento semelhante foi dado ao uso do substantivo feminino *kénōsis*. Em Filipenses 2.7, Paulo usa o verbo ἐκένωσεν (*ekénōsen*), no aoristo do indicativo ativo da terceira pessoa do singular.

71Cf. o excelente arrazoado de Vanhoozer sobre teologia e *phrónēsis* em Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: a canonical linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), p. 324-54 [edição em português: *O drama da doutrina: uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã* (São Paulo: Vida Nova, 2016)].

72Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (São Paulo: Abril Cultural, 1973), p. 344 [VI.5 1140a25-1140b30].

73Pierre Aubenque, *A prudência em Aristóteles* (São Paulo: Discurso Editorial, 2008), p. 60.

74Cf. o excelente artigo de J. I. Packer, "O 'homem miserável' de Romanos 7", in: J. I. Packer, *Na dinâmica do Espírito: uma avaliação das práticas e doutrinas* (São Paulo: Vida Nova, 2010), p. 257-63.

75Henri J. M. Nouwen, *O esvaziamento de Cristo: movimento descendente e vida espiritual* (Prior Velho: Paulinas, 2008), p. 34.

76Søren Kierkegaard, *Os lírios do campo e as aves do céu* (Teresópolis: Henri N. Levinspuhl, 2007), p. 258-9.

77"Toda a vida de Cristo, desde sua concepção até sua morte, portanto, foi humilhação resultante de sua obediência, uma entrada cada vez mais profunda na participação de nosso pecado e em um autoafastamento cada vez maior das alegrias do céu" (Herman Bavinck, *Dogmática reformada: o pecado e a salvação em Cristo*, vol. 3, p. 412).

78João Calvino, *Evangelho segundo João* (São José dos Campos: Fiel, 2015), vol. 2, p. 78.

79William Hendriksen, *Efésios e Filipenses* (São Paulo: Cultura Cristã, 2013), p. 480.

80Gordon Fee, Paul's Letter to the Philippians, p. 204.

81Jacques Ellul, *Se és o filho de Deus: descubra a verdadeira natureza de Jesus Cristo* (Brasília: Palavra, 2011), p. 87.

82Outras importantes questões sobre a doutrina da onipotência não foram contempladas aqui. Para tanto, sugiro as seguintes leituras: Tomás de Aquino, *O poder de Deus — Questões disputadas 1-3* (Campinas:

Ecclesiae, 2013), p. 13-73 [*De pot*. q. 1, aa. 1-7]; Anthony Kenny, *The God of the philosophers* (Oxford: Clarendon, 1979), p. 91-9; Alvin Plantinga, *God and others minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), p. 168-73; Thomas V. Morris, “Onipotência e onisciência”, in: Charles Taliaferro; Paul J. Griffiths, orgs., *Filosofia das religiões: uma antologia* (Lisboa: Instituto Piaget, 2003), p. 85-105; John M. Frame, *A doutrina de Deus* (São Paulo: Cultura Cristã, 2013), p. 390-411; Herman Bavinck, *Dogmática reformada: Deus e a criação* (São Paulo: Cultura Cristã, 2014), vol. 2, p. 141-4; Wolfhart Pannenberg, *Teologia sistemática* (Santo André: Academia Cristã, 2009), vol. 1, p. 552-67.

83E. M. Cioran, *Le mauvais démiurge* (Paris: Gallimard, 1989), p. 12.

84Pierre Klossowski, *Sade, meu próximo* (São Paulo: Brasiliense, 1985), p. 17. Para encontrar outros pensadores que defendem a perspectiva do Deus onipotente porém mau, cf. Susan Neiman, *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*, cap. 2: “Condenar o arquiteto”, p. 131-224.

85Richard Dawkins, *Deus, um delírio* (São Paulo: Companhia das Letras, 2007), p. 55. Cf. tb. a excelente crítica de Alister McGrath ao pensamento de Dawkins, em *O deus de Dawkins: genes, memes e o sentido da vida* (São Paulo: Shedd, 2008).

86Das muitas obras que Anselmo escreveu, duas estão intimamente relacionadas, a saber, *Monologion*

[“Solilóquio” ou “Monólogo”] e *Proslogion* [“Colóquio” ou “Alocução”]. Quando escreveu *Monologion*, Anselmo tinha o objetivo de apresentar diversos argumentos racionais em prol da plausibilidade da existência de Deus. Trata-se de um monólogo de alguém que investiga aquilo que ignora, raciocinando em silêncio, consigo mesmo. Depois de publicada, ele chegou à conclusão de que deveria escrever outra obra, mas, em vez de apresentar vários argumentos (como fez no *Monologion*), Anselmo resolveu investigar a possibilidade de encontrar um único argumento cuja força demonstrativa não precisasse de qualquer outro argumento e que, por si só, fosse suficiente para demonstrar que Deus existe.

87C. S. Lewis, *A anatomia de uma dor: um luto em observação* (São Paulo: Vida, 2007), p. 31, 52, 54.

88Segundo Carson, é possível que essa passagem seja uma alusão às origens da adoração cristã, cf. D. A.

Carson, *O comentário de João* (São Paulo: Shedd, 2007), p. 658. Para o aprofundamento acerca das origens da adoração cristã, cf. Larry W. Hurtado, *As origens da adoração cristã: o caráter da devoção no ambiente da igreja primitiva* (São Paulo: Vida Nova, 2011); *Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo* (Santo André: Academia Cristã, 2012).

89A propósito, há um excelente livro de Carson sobre a doutrina do amor de Deus, cf. D. A. Carson, *A difícil doutrina do amor de Deus* (Rio de Janeiro: CPAD, 2007).

90Richard Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 312.

91Paul Ricoeur, *A simbólica do mal* (Lisboa: Edições 70, 2013), p. 83.

92Feuerbach pensava que Deus é uma mera projeção da nossa interioridade. Em suas palavras, “o homem projeta espontaneamente através da imaginação a sua essência interior; ele a mostra fora de si. Essa essência da natureza humana contemplada, personificada, que atua sobre ele através do poder irresistível da imaginação como lei do seu pensar e agir, é Deus” (Ludwig Feuerbach, *A essência do cristianismo* [Campinas: Papirus, 1997], p. 251).

93Alguém poderia contestar o primeiro motivo, dizendo: “Mas como Abraão poderia saber que Deus abominava o sacrifício de crianças se os textos de Levítico e Deuteronômio foram escritos muito tempo depois de ele ter morrido?”. Embora Levítico e Deuteronômio sejam posteriores a Abraão, os princípios de Levítico e Deuteronômio se aplicam também ao patriarca. A referência para essa afirmação é Gênesis 26.5:

“Abraão obedeceu à minha voz e guardou o meu mandamento, os meus preceitos, os meus estatutos e as minhas leis”. Observe as palavras usadas: “obedeceu”, “mandamento”, “preceitos”, “estatutos”, “leis”. São termos de Levítico e Deuteronômio, mas que se aplicam a Abraão antes de a Lei ter sido dada a Moisés. Cf.

Paul Copan, *Deus é um monstro moral? Entendendo Deus no contexto do Antigo Testamento* (Maceió: Sal Cultural, 2016), p. 45-58.

94Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Discipulado* (São Leopoldo: Sinodal, 2004), p. 38-43.

95Ibidem, p. 55.

96Ibidem, p. 20.

97Ibidem, p. 50, cf. Martinho Lutero, “Os sete salmos de penitência”, in: *Obras selecionadas: interpretação bíblica e princípios* (São Leopoldo: Sinodal, 2003), vol. 8, p. 507.

98Richard Dawkins, *Deus, um delírio*, p. 312-3.

99Segundo Bruce Waltke, “Isaque estaria no final de sua adolescência e seria capaz de carregar a lenha do sacrifício em suas costas até o monte”. Cf. Bruce Waltke, *Gênesis* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 371 e 377-8.

100Ronaldo Lidório, *Liderança e integridade* (Belo Horizonte: Betânia, 2008), p. 19.

101Alvin Plantinga, *Deus, a liberdade e o mal*, p. 14.

102Simon Blackburn, *Dicionário Oxford de filosofia* (Rio de Janeiro: Zahar, 1997), p. 76.

103Cf. José Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia* (São Paulo: Loyola, 2005), tomo I, p. 568-71.

104J. I. Packer, *Evangelização e soberania de Deus* (São Paulo: Vida Nova, 1990), p. 16.

105Ibidem, p. 18.

106A minha ideia foi apresentar, em linhas gerais, a refutação que Plantinga fez da acusação de Mackie.

De modo algum, pretendi cobrir todos os detalhes e desdobramentos importantes, porém específicos da apresentação da refutação que está, na íntegra, em *Deus, a liberdade e o mal*. Cf. tb. os artigos de Mary Midgley William L. Rowe, Brian Davies, Peter van Inwagen, Marilyn M. Adams e Nel Noddings, em Charles Taliaferro; Paul J. Griffiths, orgs.,

Filosofia das religiões: uma antologia (Lisboa: Instituto Piaget, 2003), p. 497-620.

107Nicholas Wolterstorff, *Lamento: a fé em meio ao sofrimento e à morte* (Viçosa: Ultimato, 2007), p. 30.

108Alvin Plantinga, *Deus, a liberdade e o mal*, p. 44-5.

109Ibidem, p. 45.

110C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 53-4.

111Paul Ricoeur; André LaCocque, *Pensando biblicamente* (Bauru: Edusc, 2001), p. 244.

112Vale a pena a leitura da parte 3 de *Pensando biblicamente*. É uma parte dedicada exclusivamente às interpretações do salmo 22 feitas por Paul Ricoeur e André LaCocque.

113"Volte-se para Deus, quando estiver em grande necessidade, quando toda outra forma de amparo for inútil, e o que você encontrará? Uma porta fechada na sua cara, ao som do ferrolho sendo passado duas vezes do lado de dentro. Depois disso, silêncio" (C. S. Lewis, *A anatomia de uma dor*, p. 31).

114Ibidem, p. 65-6.

CAPÍTULO 4

A TEOLOGIA DO AUTOCONHECIMENTO

A maior de todas as ciências é conhecer-se a si mesmo. Porque quem conhece a si mesmo conhecerá também a Deus. 1

— CLEMENTE DE ALEXANDRIA

A NATUREZA DO AUTOCONHECIMENTO

O arrazoado acerca do problema do mal serviu, no mínimo, para mostrar que o cristão não é um ignorante ou alguém desprovido de inteligência só porque, diante da inconteste presença do mal, ele permanece sustentando a crença em um Deus todo-bondoso e todo-poderoso. Pelo contrário, como argumentamos no capítulo anterior, a crença cristã tem *aval lógico*, isto é, ela conta com o testemunho da razão de que não há contradição na crença em Deus; portanto, ao afirmá-la, o cristão não precisa pedir desculpas por causa de uma suposta falta de lógica.

Contudo, o conhecimento do cristão não se reduz ao entendimento de que Deus existe e é todo-bondoso e todo-poderoso. É preciso ir além, ou seja, é necessário também aprofundar o conhecimento de Deus e suas implicações para o autoconhecimento. A maravilhosa bênção que a revelação divina reserva para aqueles que a conhecem é a grande descoberta de que o Deus das Escrituras revela ao homem não somente o verdadeiro Deus, mas também o verdadeiro homem.

Os psicólogos dizem que o autoconhecimento é transformador, e eu creio nisso, porém não há autoconhecimento que seja mais transformador do que aquele que é fruto da revelação bíblica. Por quê? Porque somente a revelação bíblica oferece a explicação antropológica adequada à realidade do homem insuficiente, isto é, do homem marcado pela eterna referência a Deus.

Além de pressupor uma *epistemologia monergista*, o conceito de inteligência humilhada pressupõe uma *teologia do autoconhecimento*, que não é outra coisa senão uma

explicação da correlação entre o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Trata-se de uma compreensão de Deus e do ser humano fundamentada em duas verdades essenciais: (1) ninguém pode conhecer de modo adequado a si próprio sem o conhecimento adequado de Deus; (2) ninguém pode conhecer verdadeiramente a Deus e ao mesmo tempo ser um ignorante sobre si mesmo. Tanto Agostinho como Calvino entendiam que o conhecimento de Deus e de nós mesmos são coisas correlatas (cf. *Confissões* X,1-6 e *Institutas* I.1.1-3). 2 A propósito, a correlação entre o conhecimento de Deus e o autoconhecimento é semelhante à correlação entre Narciso e o rio, descrita no poema *O discípulo*, de Oscar Wilde:

Quando Narciso morreu, as flores do campo ficaram desconsoladas e pediram ao rio algumas gotas d'água para chorarem por ele. "Ah!", respondeu o rio, "se todas as minhas gotas d'água fossem lágrimas, eu ainda não teria o suficiente para chorar por Narciso. Eu o amo". "Ah!", responderam as flores do

campo, "como não poderias ter amado Narciso? Ele era lindo". "Ele era lindo?", perguntou o rio. "Quem poderia saber melhor do que tu? Todo dia ele se debruçava em tuas margens e contemplava a sua beleza em tuas águas". "Eu o amava", respondeu o rio, "porque quando ele se debruçava sobre as minhas águas, eu via o reflexo de minhas águas em seus olhos". 3

A relação entre o conhecimento de Deus e o conhecimento que o homem tem de si é, guardadas as devidas proporções, semelhante à relação entre Narciso e o rio: Narciso depende das margens do rio tanto quanto o rio depende dos olhos de Narciso; o conhecimento de Deus depende do autoconhecimento tanto quanto o

autoconhecimento depende do conhecimento de Deus. A dependência é mútua.

Já nas primeiras linhas das *Institutas da religião cristã*, Calvino deixa bem claro esse pressuposto. Em suas palavras, “Quase toda a suma de nossa sabedoria, que deve ser considerada a sabedoria verdadeira e sólida, compõe-se de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Como são unidas entre si por muitos laços, não é fácil discernir qual precede e gera a outra”

(*Institutas* I.1.1).4 Em outras palavras, o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos são realidades indissociáveis, como são, por exemplo, a rosa e a cor vermelha da rosa: coisas inseparáveis, porém discerníveis.

No entanto, a despeito da indissociabilidade de ambos os conhecimentos, Calvino indaga se não há a precedência de um em relação ao outro. Apesar de Clemente de Alexandria estar coberto de razão ao afirmar que a maior de todas as ciências é conhecer a si mesmo, justamente porque quem conhece a si mesmo conhecerá também a Deus, ainda assim não está claro o suficiente se é o autoconhecimento que gera o conhecimento de Deus ou se é o conhecimento de Deus que gera o autoconhecimento. Mesmo que não seja fácil discernir qual precede e gera o outro, Calvino argumenta que, embora o conhecimento de Deus e o de nós mesmos estejam ligados por um vínculo mútuo, a ordem do conhecimento, em geral, segue a ordem da importância. Nesse caso, o conhecimento de Deus, por ser mais importante, tem a precedência e, por isso, deve gerar o autoconhecimento (*Institutas* I.1.3).5

O autoconhecimento pressupõe o conhecimento de Deus. Por essa razão, quem não parte do conhecimento verdadeiro e suficiente de Deus sempre terá um

conhecimento de si insuficiente ou mesmo falso. O homem pode até se tomar como pressuposto para o autoconhecimento, mas, ainda assim, só chegará a uma visão suficiente de si quando tiver uma visão suficiente de Deus. Por isso, é fundamental que o ponto de partida do autoconhecimento seja o conhecimento de Deus. Mas como alguém pode chegar ao conhecimento de Deus que gera autoconhecimento? No estado da vida presente, o conhecimento de Deus é

alcançado por meio da máxima revelação que o homem pode ter de Deus: a Escritura. Por meio dela, o homem chega ao entendimento de que Deus é a referência última do autoconhecimento e, ao mesmo tempo, compreende as razões pelas quais Deus o criou como um ser desejante, deliberante, contingente e vivente. Antes, porém, de tratar das questões relacionadas à gramática antropológica da Bíblia, faz-se imprescindível distinguir as três possíveis referências do autoconhecimento: a *alterreferência*, a *egorreferência* e a *teorreferência*.

AUTOCONHECIMENTO E REFERÊNCIA

Existem três grandes demandas que determinam a referência de uma pessoa. A primeira delas é “ser o que os *outros* querem que ela seja”. Trata-se da *alterreferência*. O prefixo *alter* vem do latim e significa *outro*. Assim, alterreferência é o ato de tomar o outro como referência para o autoconhecimento. Na dinâmica da alterreferência, o indivíduo dedica toda a sua vida — em alguns casos, desde a infância — a atender às expectativas dos outros: cônjuge, pai, mãe, irmãos, avós, chefes, professores, pastores etc. Nesse sentido, o que dá significado à vida é se tornar o que os outros querem que sejamos.

Conheço o caso de uma moça que, para satisfazer a vontade dos pais, passou cinco anos de sua vida estudando Direito. Resumo da ópera: depois de concluir o curso numa conceituada universidade pública, ela entregou o diploma a seus pais e foi estudar aquilo que realmente queria: Literatura. Todo ser humano passa por uma experiência de alterreferência. A diferença é que alguns podem demorar mais do que cinco anos — às vezes uma vida inteira — para perceber a inautenticidade de suas escolhas. O triste infortúnio é perceber que, quando o indivíduo se dá conta da falta de autenticidade em que está mergulhado, essa descoberta pode gerar uma amarga decepção.

A decepção decorrente da consciência da inautenticidade vivida por décadas é uma mistura de culpa e vergonha. O trágico é que quase sempre é muito difícil, às vezes impossível, remediar as escolhas inautênticas feitas há muito tempo. No trecho de *Tabacaria*, um poema de Fernando Pessoa, sob o pseudônimo de Álvaro de Campos, o poeta retrata bem esse drama:

Fiz de mim o que não soube,

e o que podia fazer de mim não o fiz.

O dominó que vesti era errado.

Conheceram-me logo por quem não era

e não desmenti, e perdi-me.

Quando quis tirar a máscara,

estava pegada à cara.

Quando a tirei e me vi ao espelho.

Já tinha envelhecido.6

A segunda grande demanda que determina a referência de uma pessoa surge quando ela diz: “Basta! Agora serei o que *eu* quero ser”. Trata-se da *egorreferência*.

O prefixo *ego* também vem do latim e significa *eu*. Assim, egorreferência é o ato de tomar a própria expectativa de si como referência para determinação da

identidade. Há um pequeno aforismo de Clarice Lispector que diz algo bastante interessante sobre a egorreferência:

Eu antes tinha querido ser os outros para conhecer o que não era eu. Entendi então que eu já tinha sido os outros e isso era fácil. Minha experiência maior seria ser o outro dos outros: e o outro dos outros era eu. 7

A pessoa que percebe a falta de autenticidade da alterreferência se vê imediatamente desafiada a mudar sua história, a dar um basta na “tirania do outro”. A palavra de ordem é “Ser quem eu quero ser!”. Quem pensa assim ainda não se deu conta de que trocou um tirano por outro. Antes a pessoa queria ser o que os *outros* queriam, mas, ao descobrir a inautenticidade da alterreferência, ela resolve, então, trilhar o caminho da autenticidade, acreditando que esse caminho começa com uma decisão do tipo: “Ser César ou nada!”. O desespero surge quando, ao tentar se tornar César, ela descobre que já perdeu de vista a si mesma, que continua inautêntica, mesmo querendo ser quem ela quer ser. 8 Ora, por que, mesmo querendo ser quem quer ser, a pessoa permanece sendo inautêntica?

Tanto a alterreferência quanto a egorreferência são demandas de inautenticidade; ambas partem do pressuposto da negação do ser e, por isso, são referências negativas. Alguém só quer se tornar o que os *outros* querem

porque *não* quer ser mais o que já é; alguém só quer se tornar o que *ele mesmo* gostaria de ser porque já *não* suporta mais ser o que realmente é. Em *O homem revoltado*, Albert Camus expõe o pressuposto da negação referencial do ser como uma

"recusa". Em suas palavras, "O homem é a única criatura que *se recusa* a ser o que é" .9 Nada mais adâmico. Adão só desejou ser igual a Deus porque recusou ser quem realmente era. A negação do ser precipita o homem nas referências de inautenticidade. Em contrapartida, somente a afirmação do ser pode reconduzir o homem à trilha da autenticidade. Todavia, a afirmação do ser surge apenas quando o homem descobre a única referência que atende satisfatoriamente às exigências da autenticidade: Deus.

Trata-se, portanto, da terceira e última grande demanda: "ser o que *Deus* quer que sejamos". Essa demanda é designada pelo termo *teorreferência*. 10 O prefixo *teo* vem do grego e significa *Deus*. Assim, teorreferência é o ato de tomar o conhecimento de Deus como referência para a determinação do ser do homem.

Em outras palavras, Deus é a única referência que pode reconduzir o homem à via da autenticidade. Todas as outras referências — alterreferência e egorreferência — são pseudorreferências, por isso geram sempre a inautenticidade. Deus é a única referência para a vida autêntica, isto é, para o

verdadeiro autoconhecimento. O famoso poema *Wer bin ich?* [Quem sou eu?], de Dietrich Bonhoeffer, escrito na prisão em 18 de julho de 1944, retrata bem essa realidade do homem perdido na inautenticidade e que somente encontra a paz na autenticidade do conhecimento de Deus:

Quem sou eu? Seguidamente me dizem

que deixo a minha cela

sereno, alegre e firme

qual dono que sai de seu castelo.

Quem sou eu? Seguidamente me dizem

que falo com os que me guardam

livre, amável e com clareza

como se fosse eu a mandar.

Quem sou eu? Também me dizem

que suporto os dias do infortúnio

impassível, sorridente e altivo

como alguém acostumado a vencer.

Sou mesmo o que os outros dizem a meu respeito?

Ou sou apenas o que sei a respeito de mim mesmo?

Inquieto, saudoso, doente, como um pássaro na gaiola,

respirando com dificuldade, como se me apertassem a garganta,

faminto de cores, de flores, do canto dos pássaros,

sedento de palavras boas, de proximidade humana,

tremendo de ira por causa da arbitrariedade e ofensa mesquinha,

irrequieto à espera de grandes coisas,

em angústia impotente pela sorte de amigos distantes,

cansado e vazio até para orar, para pensar, para criar,

desanimado e pronto para me despedir de tudo?

Quem sou eu? Este ou aquele?

Sou hoje este e amanhã um outro?

Sou ambos ao mesmo tempo? Diante das pessoas um hipócrita?

E diante de mim mesmo um covarde queixoso e desprezível?

Ou aquilo que ainda há em mim será como um exército derrotado,

que foge desordenado à vista da vitória já obtida?

Quem sou eu? O solitário perguntar zomba de mim.

Quem quer que eu seja, ó Deus, tu me conheces,

sou teu. 11

A autenticidade só é possível no conhecimento do Deus que nos conhece.

“Conhecer-te, ó conhecedor de mim! Conhecer-te tal como sou por ti conhecido!”: este é o mote não apenas do conceito de inteligência humilhada,

mas, sobretudo, de toda a teologia do autoconhecimento. É o conhecimento de Deus que conscientiza o homem da sua

revolta contra si mesmo, diga-se de passagem, uma revolta sempre obscurecida pelas demandas de referência negativa. Em contrapartida, é o conhecimento de Deus que reconduz o “homem revoltado” ao verdadeiro autoconhecimento, o autoconhecimento como revelação divina. Na revelação, descobre-se não apenas quem Deus é, mas quem o homem é aos olhos de Deus; é tão somente na revelação de Deus que o homem descobre que a recusa do ser é uma armadilha que ele próprio armou para si.

Você já leu a passagem bíblica de Jeremias 18.1-6, que retrata a visita do profeta Jeremias à casa do oleiro? Sempre que leio essa passagem, imagino a seguinte cena: as mãos do oleiro enrugadas, marcadas pelo tempo e pelo labor incansável, tocando o barro junto à roda. O barro, ainda disforme, vai girando numa cadência estonteante, enquanto as mãos do oleiro, em movimentos lânguidos e precisos, contornam e dão forma ao caos. Jeremias se aproxima e observa os movimentos, quase sem respirar, tomando todo o cuidado possível para não atrapalhar o ofício do oleiro. Por um instante, a atenção do profeta se volta para os olhos do oleiro e não mais para as suas mãos. O olhar do oleiro está fixo na direção do barro. Jeremias, perplexo, descobre que nada, nem mesmo sua presença ali, é capaz de roubar a atenção que o oleiro dispensa à sua obra. O

oleiro está totalmente entregue, com seu corpo, sua alma e seu coração inclinados junto à roda.

Mas eis que o barro se desfaz e se estraga nas mãos do oleiro. Note que o barro se estragou não por causa da imperícia do oleiro, mas, sim, porque o barro é autodestrutivo — o mal que faz o barro se desmantelar não está no oleiro, mas no próprio barro. Todavia, vendo tudo isso, Jeremias é tomado por um espanto indizível. Ora, o profeta não se espantou porque o barro se estragou, mas

porque o oleiro, mesmo diante da obra arruinada, não desviou seu olhar do barro. Nada, nem mesmo a recusa do barro em ser aquilo que o oleiro quer que ele seja, é capaz de fazer com que o oleiro desista de sua obra. Então, o profeta novamente vê aquelas mãos enrugadas, marcadas pelo tempo e pelo labor incansável, tocando outra vez o barro junto à roda. Enquanto o oleiro continua o seu trabalho, Jeremias escuta a voz de Deus:

Por acaso não poderei eu fazer de vós como fez este oleiro, ó casa de Israel?, declara o SENHOR. Como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel (Jr 18.6).

O homem revoltado, que recusa ser quem é, consiste numa armadilha para si.

Ele é como o barro autodestrutivo. Sempre se estraga. Mas a questão mais

importante não é saber que o barro se estraga, mas, sim, onde ele se estraga. Se o homem revoltado está arruinado nas mãos do Santo Oleiro, então é justamente pelas mãos do Santo Oleiro que ele será restaurado. Deus impôs limites à autodestruição humana. O homem não pode se estragar a ponto de destruir a esperança. Isso significa que nenhum ser humano, por mais revoltado que seja, é capaz de fazer o maior de todos os estragos: destruir o Santo Oleiro. Deus é indestrutível. Por isso, a esperança do homem deve estar em Deus e jamais em si mesmo. O homem vive construindo armadilhas para si; somente ouvindo a palavra de Deus, essas armadilhas serão desarmadas. Deus sabe quem realmente somos e, por isso, é prudente confiar no conhecimento que ele tem de nós.

O conhecimento de Deus é o único espelho pelo qual o homem torna-se capaz de contemplar verdadeiramente a si mesmo como uma armadilha. Quando o salmista diz “Sonda-me, ó Deus!” (Sl 139.23), sempre me pergunto se Deus não teria algo mais interessante para sondar. Afinal, não é o coração do homem desesperadamente enganoso e incurável (Jr 17.9)? Você já parou para pensar por que o salmista pediu algo tão constrangedor? Por sua vez, seria Deus uma espécie de *voyeur*, observando constantemente as intimidades do coração humano? Que dádiva o homem recebe quando Deus sonda seu coração? Seria o “sondar de Deus” um mero olhar que não exerce nenhuma influência sobre o ser do homem?

Calvino, por exemplo, ao interpretar o salmo 139, dizia que, quando o salmista pediu que o Senhor sondasse seu coração, ele “estava convicto da impossibilidade de enganar a Deus” .12 Nenhuma máscara é suficiente para esconder o rosto daquele que está diante do Santo Oleiro. Quando ela cai, o homem se surpreende, pois já não consegue mais se ver. É como se o seu rosto fosse agora invisível. Nessa hora, ele descobre que não tem capacidade de ver a si mesmo sem máscaras. Para saber algo real sobre si, o homem precisa confiar no olhar de Deus, o único espelho capaz de refletir o que o homem é quando suas máscaras caem. Em contrapartida, Deus enxerga sempre por trás das máscaras e, por isso, conhece verdadeiramente todos os homens como eles realmente são: “...

o SENHOR não vê como o homem vê, pois o homem olha para a aparência, mas o SENHOR, para o coração” (1Sm 16.7). Tudo o que Deus diz sobre o homem é verdadeiramente o que o homem é. Por isso, o conhecimento de Deus é tão fundamental para o autoconhecimento.

Diante da incapacidade de enxergar-se adequadamente, o homem deveria ser

“induzido à humildade e à suspeita de si mesmo”, como afirma Calvino (*Institutas* 1.1.1-3). 13 Além de provocar a humildade, o conhecimento de Deus deveria suscitar também uma saudável suspeita em relação a si próprio. Essa

suspeita revela ao homem quanto suas máscaras o enganam. No momento em que Jesus estava próximo de ser traído por Judas, ele surpreendeu seus discípulos com uma declaração constrangedora: “Ainda esta noite todos vocês me abandonarão” (Mt 26.31, NVI). E Pedro, como era de esperar, não resistiu e o advertiu: “Ainda que todos te abandonem, eu nunca te abandonarei” (Mt 26.33, NVI). Essa é a típica reação de alguém que não consegue suspeitar de si mesmo.

Tal pessoa confia tanto em si que se sente altamente segura até para duvidar de Deus. Pedro era assim, incapaz de suspeitar de si; mas Cristo, que o conhecia como ninguém, confrontou-o, ao revelar o que ele seria capaz de fazer naquela mesma noite. Respondeu Jesus a Pedro: “Asseguro-lhe que ainda esta noite, antes que o galo cante, três vezes você me negará” (Mt 26.34, NVI). Entretanto, mesmo diante dessa confrontação, Pedro, inconformado, replicou: “Mesmo que seja preciso que eu morra contigo, nunca te negarei” (Mt 26.35, NVI). Assim é o homem que não suspeita de si. Ele promete coisas que não é capaz de cumprir e se imagina como alguém que jamais será, a não ser que Deus o transforme.

Quando o homem está cheio de confiança em si mesmo, ele se imagina autônomo e, por isso, se vê capaz de questionar até o conhecimento de Deus. O

caso da negação de Pedro é bastante emblemático, pois também permite ilustrar como o homem, iludido pelas referências de inautenticidade, é incapaz do autoconhecimento:

Pedro estava sentado no pátio, e uma criada, aproximando-se dele, disse: “Você também estava com Jesus, o galileu”. Mas ele o negou diante de todos, dizendo: “Não sei do que você está falando”. Depois, saiu em direção à porta, onde outra criada o viu e disse aos que estavam ali: “Este homem estava com Jesus, o Nazareno”. E ele, jurando, o negou outra vez: “Não conheço esse homem!” Pouco tempo depois, os que estavam por ali chegaram a Pedro e disseram: “Certamente você é um deles! O seu modo de falar o denuncia”. Aí ele começou a se amaldiçoar e a jurar: “Não conheço esse homem!” Imediatamente um galo cantou. Então Pedro se lembrou da palavra que Jesus tinha dito: “Antes que o galo cante, você me negará três vezes”. E, saindo dali, chorou amargamente (Mt 26.69-75).

A máscara de Pedro caiu, e ele descobriu amargamente o alto preço da inautenticidade. E que máscara caiu? A do Pedro corajoso, fiel até o fim, capaz até de salvar o Mestre da morte e se tornar o maior discípulo de todos os tempos.

Esse Pedro não passa de uma ilusão. Ele não existe. Em contrapartida, diante de sua real identidade e consciente da inautenticidade de sua egorreferência, Pedro reconhece que o conhecimento de Cristo a seu respeito estilhaça suas falsas ilusões acerca de si. Nas palavras de Richard Bauckham,

Jesus não ratifica nossa autoimagem, nem a opinião que temos de nós mesmos, nem a opinião que gostaríamos que os outros tivessem a nosso respeito. Não há um caminho plano para Deus pelo qual podemos subir com todas as

nossas expectativas de vida ratificadas e preenchidas. Há apenas o caminho

da cruz, onde o Jesus condenado e crucificado contradiz nossas expectativas, nos obriga a nos enxergarmos como realmente somos, não como gostaríamos de ser vistos, e revela o mundo como uma paisagem estranha e diferente que ainda não tínhamos observado, um jogo paradoxal no qual só vencem os perdedores. A dissipação das ilusões pode ser dolorosa, mas pode ser também um grande alívio, além de ser libertadora.14

Hoje a cultura ocidental é bastante influenciada pelos pensadores que Paul Ricoeur chamou de “os mestres da suspeita”: Nietzsche, Marx e Freud.15 De acordo com esses três pensadores, nada produz mais inautenticidade do que a ausência da suspeição de todas as coisas. É preciso, portanto, suspeitar de tudo.

Ora, suspeitar de tudo é relativamente fácil. Difícil mesmo é suspeitar de si mesmo.

Quando alguém começa a suspeitar de si mesmo, suas ilusões começam a cair, inclusive a ilusão de que se deve suspeitar de tudo. Por isso, a melhor coisa que o homem pode fazer para se livrar da inautenticidade é destruir as ilusões que ele mesmo criou de si para si. 16 Todas as expectativas inautênticas devem dar lugar às expectativas autênticas e, para que isso aconteça, elas devem ser destruídas, porque são como ídolos que têm pés de barro. É uma questão de tempo. Cairão mais cedo ou mais tarde. Mas não se engane: a marreta que destrói essas ilusões não é de metal. Ela é espiritual, pois essa é a natureza das ilusões. Portanto, é na dimensão espiritual que se trava a batalha pelo autoconhecimento. É na mente que as ilusões encontram o solo para fincar suas raízes, mas é também na

mente que as ilusões morrem. Nenhuma ilusão resiste ao impacto do verdadeiro autoconhecimento. O falso autoconhecimento — que por sinal também é produto de uma ilusão, a da autonomia humana — não destrói ídolos. Somente o autoconhecimento como resultado da revelação divina pressupõe como verdadeiro o que as Escrituras dizem acerca do ser humano, e é justamente por isso que é capaz de libertar o homem das expectativas inautênticas, isto é, das expectativas que não correspondem à sua natureza.

Assim, podemos afirmar de forma categórica que somente nas Escrituras o homem encontrará o que precisa saber sobre quem de fato é. Na revelação bíblica, encontramos não apenas um entendimento suficiente sobre quem Deus é; encontramos também uma compreensão radical e autêntica sobre quem o homem é. Mas, afinal, o que a Bíblia diz sobre o ser humano? Segundo as Escrituras, o homem é uma *alma* que não se satisfaz com as coisas deste mundo.

Além disso, esse homem insatisfeito é governado por um centro existencial chamado *coração*, um centro que reúne todas as grandes decisões de uma pessoa.

As Escrituras também dizem que o ser humano é finito, marcado pela *carne*, que,

de tempos em tempos, anuncia ao homem que sua vida é breve. Por fim, as Escrituras também revelam que a vida (ou o *espírito*) do homem — bem como a vida de todos os seres vivos — sempre dependeu da vontade de Deus. Portanto, o homem é “alma”, “coração”, “carne” e “espírito”. Esses são os quatro conceitos elementares da antropologia bíblica, e é justamente a partir deles que eu gostaria de apresentar a perspectiva cristã acerca do que o homem é. É claro que existem outros conceitos bíblicos que explicam o ser do homem, mas, para os objetivos deste capítulo, basta

considerar esses quatro conceitos. Quanto a isso, é preciso dizer que não vou contemplar os significados de forma exaustiva, por dois motivos: (1) um trabalho assim demandaria a produção de outro livro ou até mesmo de outros livros; (2) como o objetivo é introduzir a teologia do autoconhecimento na discussão sobre a "inteligência humilhada", acredito que esses quatro conceitos são mais do que suficientes para mostrar o que a Bíblia diz sobre a natureza humana.

A GRAMÁTICA DA ANTROPOLOGIA BÍBLICA17

Existe um critério para determinar se uma teologia deve ser aceita ou rejeitada.

Esse critério, como dizia Karl Barth, é o texto das Sagradas Escrituras. 18 Por isso, o teólogo recorre ao texto bíblico para que este oriente — e não valide —

seu pensamento. Ou seja, para pensar biblicamente, o teólogo precisa partir do texto para encontrar nele as palavras e conceitos que melhor expressam o pensamento bíblico. É humanamente impossível pensar sem palavras. Richard Weaver tem razão quando diz que

encontrar uma palavra é encontrar um significado; criar uma palavra é encontrar um termo único para um significado parcialmente distribuído em outras palavras. Quem quer que duvide que a linguagem tenha esse poder, deve tentar a experiência de pensar sem palavras.19

Ora, uma vez que não é possível pensar sem palavras, torna-se, portanto, imprescindível escolher as melhores com a finalidade de alcançarmos os melhores pensamentos. Levando em consideração o contexto da antropologia bíblica, as melhores palavras para explicar o que é o homem estão em hebraico, a saber, *néfesh* [alma],

leb/lebab [coração], *basar* [carne] e *ruah* [espírito]. Essas são palavras presentes e recorrentes no Antigo Testamento e são fundamentais para a compreensão da antropologia bíblica.20

O teólogo alemão Hans W. Wolff, uma importante referência nos estudos do Antigo Testamento, apresentou uma pesquisa que se tornou praticamente um clássico da antropologia veterotestamentária do século 20. Trata-se da obra *Antropologia do Antigo Testamento*. 21 Em sua pesquisa, Wolff descobriu que alguns termos bíblicos como, por exemplo, “alma”, “coração”, “carne” e “espírito”, ao serem traduzidos para o grego, sofreram alguns equívocos de graves consequências. Esses equívocos remontam à Septuaginta, a antiga tradução grega do Antigo Testamento.

Existem várias histórias enigmáticas sobre quando e como se realizou essa tradução. A história mais pitoresca e obviamente fantasiosa conta que Ptolomeu II (285-247 a.C.), influenciado por Demétrio de Falera, confinou 72 rabinos (seis de cada uma das doze tribos de Israel) em 72 aposentos na ilha de Faros.

Cada rabino deveria ficar isolado dos outros companheiros, mantendo-se incomunicável até concluir a versão do Pentateuco. Surpreendentemente, depois de setenta dias de confinamento — acredite se quiser —, as 72 traduções estavam prontas! E mais, todas as versões concordavam entre si palavra por palavra,

“provando” assim a divina inspiração do texto. Por conseguinte, depois de um

feito tão extraordinário, Ptolomeu recompensou esses 72 judeus com valiosos presentes em ouro. Dizem, portanto, que foi em razão de essas circunstâncias que a versão

grega das Escrituras hebraicas passou a ser conhecida como Septuaginta, que em grego significa “setenta” (a propósito, o algarismo romano LXX também é usado para identificar essa versão).22

Voltemos ao tema dos possíveis equívocos antropológicos oriundos da Septuaginta. Ora, Wolff descobriu que antropologias nas quais corpo, alma e espírito se encontram em oposição mútua são, na maior parte das vezes, interpretações equivocadas da antropologia bíblica. Para provar isso, ele examinou a LXX e a comparou com o Antigo Testamento hebraico, com a finalidade de mostrar até que ponto os conceitos bíblicos, ao serem traduzidos para a língua grega, foram de alguma forma deturpados e suplantados por uma cosmovisão helênica. Para cumprir esse objetivo, o erudito alemão buscou elucidar o máximo possível o significado veterotestamentário dessas palavras.

E qual foi o seu principal pressuposto? Na verdade, Wolff lança mão de dois pressupostos. O primeiro é o de que conceitos como “alma”, “coração”, “carne” e

“espírito” podem significar o homem todo, quase como se fossem pronomes, como ocorre em diversas partes do Antigo Testamento, especialmente naquelas passagens em que ocorre o “paralelismo de membros”. 23 Por exemplo, vejamos Salmos 84.2: “Minha alma suspira e desfalece pelos átrios do SENHOR; meu coração e meu corpo clamam pelo Deus vivo”. É patente que o salmista não está se referindo literalmente a partes do ser humano com finalidades distintas; ao contrário, quando se refere a essas partes, ele está se referindo a aspectos do homem como um todo. Ou seja, não é uma parte do homem (alma) que suspira e desfalece enquanto as outras partes (coração e corpo) clamam pelo Deus vivo, mas, sim, o homem todo, como um ser desejante, suspira e desfalece pelos átrios do

Senhor; o homem inteiro, como ser racional e finito, clama pelo Deus vivo.

Entretanto, esse recurso que visa a descrever o todo pelas partes — e que Wolff chama de “estereometria da expressão ideativa” — não é uma idiossincrasia da poesia hebraica.24 Na língua portuguesa, também fazemos uso desse recurso sempre que usamos partes do todo para descrevê-lo. Por exemplo, quando digo que “duas cabeças pensam melhor do que uma”, não estou me referindo estritamente a uma parte do corpo humano. Na verdade, a expressão “duas cabeças” significa que duas pessoas inteiras estão pensando juntas.

O segundo pressuposto de Wolff é o de que o pensamento

veterotestamentário é *sintético-estereométrico*, isto é, trata-se de um pensamento em que majoritariamente as imagens comunicam conceitos. Diferente é o caso

do pensamento helênico, que é um raciocínio *analítico-diferenciador*, ou seja, um pensamento em que, na maior parte das vezes, os conceitos comunicam outros conceitos. 25 Por exemplo, quando o profeta afirma “Como são belos sobre os montes os pés do que anuncia as boas novas” (Is 52.7), ele não está se referindo a uma pessoa com um pezão muito bonito!

Observe, a seguir, como fazemos uso do recurso sintético-estereométrico em nossa língua:

(1) Aquele rapaz deu um passo maior do que as pernas.

(2) Sua mãe vive passando a mão em sua cabeça.

(3) Maria tem a língua maior do que a boca.

Essas três imagens comunicam conceitos. A imagem (1) comunica o conceito de

“ser precipitado”; a imagem (2) comunica o conceito de “ser conivente com os erros do outro”; a imagem (3) comunica o conceito de “ser fofoqueira, mexeriqueira”. Isso quer dizer que não comunicamos conceitos apenas com outros conceitos, mas também comunicamos conceitos por meio de imagens.

Particularmente, considero que esses dois pressupostos de Wolff são importantíssimos para orientar a leitura das imagens que a Bíblia usa para explicar a natureza humana. Em outras palavras, acredito piamente que os autores veterotestamentários usaram diversas imagens para comunicar conceitos indispensáveis sobre o ser do homem. A propósito, como já foi dito, existem quatro imagens que são fundamentais para a determinação do conceito bíblico de

“homem” .26 A primeira delas é a imagem do homem como “um ser desejante”.

O HOMEM DESEJANTE

As versões mais tradicionais da Bíblia traduzem por “alma” uma palavra fundamental da antropologia do Antigo Testamento, a saber, *néfesh*. 27 Talvez a tradução de *néfesh* por “alma” se explique pelo fato de, na LXX, a palavra ter sido predominantemente traduzida por *psyché*, 28 que, por sua vez, significa “alma” em grego. Mas o que é *néfesh*? Comecemos com o relato da criação do homem: E o SENHOR Deus formou o homem do pó da terra e soprou-lhe nas narinas o fôlego de vida; e o homem tornou-se alma [*néfesh*] vivente (Gn 2.7).

Pense por um instante: Qual é a diferença entre “ser” e “ter”? Permita-me dar um exemplo. Você concorda comigo que o significado da afirmação “Eu tenho um abacaxi” é bem diferente do significado da afirmação “Eu sou um abacaxi”?

Você notou a diferença entre as afirmações? E com relação ao texto de Gênesis 2.7? Percebeu o que realmente o texto bíblico está dizendo sobre o homem?

Afinal, o homem *tem* uma alma ou ele *é* uma alma? Se você ficou intrigado e releu a passagem, talvez agora já esteja convencido de que o homem se tornou uma alma, e não de que ele passou a ter uma alma em oposição ao corpo. Aqui começam nossos problemas. Quando entendemos “alma” como uma parte em oposição ao corpo, já adotamos uma antropologia que não é compatível com as Escrituras. Trata-se de uma antropologia controlada pelo dualismo de alma e corpo. Para um dualista, a “alma” é uma substância incorpórea, distinta do corpo, que, por sua vez, é outra substância, porém material ou “extensa”, para usar os termos de René Descartes. Por essa razão, o texto bíblico “o homem tornou-se alma” por certo lhe parecerá esquisito.[29] Naturalmente, o dualista perguntará

“Mas e o corpo? Eu não sou apenas ‘alma’, sou também ‘corpo’?”. Isso ocorre porque, possivelmente, em seu entendimento, “alma” seja apenas uma parte do homem, e não um aspecto do homem como um todo.

Antes de continuar o argumento de que *néfesh* não é uma parte do homem, mas um aspecto do homem como um todo, permita-me oferecer mais uma informação importante. Você sabia que, nas Escrituras, em várias passagens, *néfesh* é um termo que também é usado para se referir a uma parte do corpo humano que em geral

chamamos de “garganta”? Pois é, *néfesh* também é garganta, uma parte do corpo que está intimamente associada aos conceitos de fome e saciedade, por exemplo. 30 Em geral, nós, brasileiros, também temos uma parte do corpo que associamos à ideia de fome. Por exemplo, quando estamos

com fome, em geral colocamos nossas mãos na barriga. Em contrapartida, o hebreu possivelmente colocaria as mãos na garganta para dizer que estava com fome. Portanto, é a imagem da “garganta faminta”, e não o conceito de

“substância incorpórea”, que deve ser usada para comunicar mais adequadamente o que o homem é segundo as Escrituras. A princípio, pode parecer bastante esquisita essa interpretação de alma como “uma garganta faminta”. Por isso, com a finalidade de esclarecer essa interpretação, permita-me oferecer, a título de exemplo, alguns textos bíblicos. Observe a imagem de *néfesh* nas passagens a seguir.

Por isso o Sheol aumentou o *apetite* [*néfesh*] e abriu totalmente a boca; e para lá descem a glória, a multidão, a pompa de Sião e os que entre eles se alegram (Is 5.14; grifo do autor).

O homem arrogante não permanece. Seu *desejo* [*néfesh*] impetuoso é como o Sheol; como a morte, nunca se farta, mas para si ajunta todas as nações e reúne todos os povos (Hc 2.5; grifo do autor).

Todo o trabalho do homem é para a sua boca; porém jamais satisfaz o seu *apetite* [*néfesh*] (Ec 6.7; grifo do autor).

O SENHOR não deixa a *alma* [*néfesh*] do justo passar fome, mas frustra o desejo dos ímpios (Pv 10.3, TA; grifo do autor).

A *alma* [*néfesh*] que já se fartou recusa o favo de mel, mas para a *alma* [*néfesh*] faminta todo amargo é doce (Pv 27.7, TA; grifo do autor).

Será também como o faminto que sonha que está comendo, mas, ao acordar, percebe estar vazio; ou como o sedento que sonha que está bebendo, mas, ao acordar, sua *alma* [*néfesh*] encontra-se enfraquecida e ainda com sede (Is 29.8, TA; grifo do autor).

Fome. Apetite. Desejo. Necessidade. Todos esses conceitos foram comunicados pela imagem de *néfesh* nessas passagens bíblicas. Portanto, *néfesh* é a parte do corpo humano que representa o lugar do apetite ou da saciedade, e que, em razão do uso da "estereometria da expressão ideativa", passa a designar o homem todo como fome, apetite, desejo, necessidade.

Voltemos ao argumento de que a *néfesh* não é uma parte do homem, mas um aspecto do homem como um todo. Ora, a imagem da *néfesh* em Gênesis 2.7 não deve ser compreendida literalmente. O homem não é uma "garganta" literal, mas, sim, como a *néfesh*, a saber: faminto, insaciável, desejante, necessitado. Em outras palavras, quando Deus soprou nele o fôlego de vida, o homem se tornou fome, apetite, desejo, necessidade. Perceba a riqueza dessa imagem. O homem não *tem* fome; o homem *é* fome. O homem não *tem* desejo; o homem *é* desejo. O

homem não *tem* necessidade; o homem *é* necessidade. [31] Nesses termos,

entendemos que "alma" — ou *néfesh*, se você preferir — não é algo que o homem possui, mas algo que o caracteriza essencialmente. Portanto, o homem todo é desejo. Ele foi

criado para ser integralmente desejo, fome, sede, necessidade. Do quê? De quem? Unicamente de Deus. Deus criou o homem todo como "fome de Deus". Assim, chegamos à primeira definição bíblica de homem: "o homem é essencialmente um ser faminto por Deus".

Mas o homem só é faminto por Deus?

É claro que não! O homem deseja outras coisas além de Deus, mas nesse caso ele *tem* desejos. Por exemplo, tem desejo de comida, bebida, diversão etc. Em contrapartida, o homem *é* desejo apenas de Deus. Os desejos que o homem *tem* são desejos por coisas que ele pode ou não possuir; mas o desejo que o homem *é* não é um desejo por algo que ele pode ou não possuir; ao contrário, trata-se do desejo por algo que o possui completamente. Não há homem no mundo que não seja possuído pelo desejo de Deus. Nesse sentido, o que estamos dizendo é que o homem não possui um desejo de Deus, mas o desejo de Deus o possui. Portanto, a primeira definição bíblica do homem não é filosófica, mas litúrgica. Ou seja, a primeira e mais importante definição do homem não é a de que ele é um ser racional, mas a de que ele é um ser faminto por Deus, o que equivale dizer que o homem foi criado para encontrar a plenitude (ou a satisfação plena) apenas em Deus. [32]

Em contraste, o vazio ou a insatisfação da *néfesh* é do tamanho de Deus.

Sobre isso, C. S. Lewis diz algo muito relevante:

As criaturas não nascem com desejos que não possam ser satisfeitos. Um bebê sente fome; pois bem, há uma coisa chamada leite. Um patinho deseja nadar; pois bem, existe uma coisa chamada água. Os homens sentem desejo sexual; pois bem, existe uma coisa chamada sexo. Se

encontro em mim um desejo que nenhuma experiência deste mundo pode satisfazer, a explicação mais provável é que fui feito para um outro mundo. Se nenhum dos prazeres terrenos o satisfaz, isso não prova que o universo seja uma fraude.

Provavelmente os prazeres deste mundo nunca foram destinados a satisfazê-lo. 33

Por conseguinte, nada pode oferecer plena satisfação ao homem a não ser Deus. Mesmo que todas as coisas sejam colocadas no lugar de Deus (e, como vimos no capítulo 2, isso tem nome e chama-se “idolatria”), ainda assim nenhuma delas será suficientemente do tamanho de Deus, nenhuma delas trará ao homem um estado de plenitude. Perceba como a leitura de Salmos 42 se torna mais rica e profunda quando entendemos “alma” adequadamente:

Assim como a corça anseia pelas águas correntes, também minha alma anseia por ti, ó Deus! Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando irei e verei a face de Deus? Minhas lágrimas têm sido meu alimento dia e noite, enquanto me dizem a toda hora: Onde está o teu Deus? Derramo a minha alma

dentro de mim, ao lembrar-me de como eu guiava a multidão em procissão à casa de Deus, com gritos de alegria e louvor, multidão em festa. Por que estás abatida, ó minha alma, por que te perturbas dentro de mim? Espera em Deus, pois ainda o louvarei, minha salvação e meu Deus. Minha alma está perturbada dentro de mim; por isso me lembro de ti, nas terras do Jordão, no Hermom e no monte Mizar. Um abismo chama outro abismo ao ruído das tuas cachoeiras; todas as tuas ondas e vagalhões têm passado sobre mim. Contudo, durante o dia, o SENHOR me concede a sua bondade; durante a noite, seu cântico está

comigo. Esta é a minha oração ao Deus da minha vida. Digo a Deus, minha rocha: Por que te esqueceste de mim? Por que ando lamentando por causa da opressão do inimigo? Meus ossos se esmigalham quando meus adversários dizem sem cessar: Onde está o teu Deus? Por que estás abatida, ó minha alma; por que te perturbas dentro de mim? Espera em Deus, pois ainda o louvarei, minha salvação e meu Deus.

Esse aspecto do homem como *néfesh*, isto é, como um "ser desejante", também está pressuposto, de modo explícito, no discurso de Jesus. Por exemplo, em Mateus 6.25-34, ele trata da questão relacionada ao que é mais importante na vida, a partir do pressuposto explícito do homem como *néfesh*. Isso se torna perceptível quando descobrimos, na leitura dessa passagem, que "vida"[34] é tradução de *psyché*, que, por sua vez, segundo a tradição da LXX, é uma tradução de *néfesh*. Ora, se levarmos em consideração o significado de *néfesh* como contexto semântico possível dessa passagem, então a pergunta de Jesus torna-se bastante significativa. Vejamos o versículo 25.

Não fiqueis ansiosos quanto à vossa *vida* [*psiché*], com o que comereis, ou com o que bebereis; nem, quanto ao vosso corpo, com o que vestireis. Não é a *vida* [*psiché*] mais do que o alimento, e o corpo, mais do que o vestuário?

Se entendermos "vida" como "a necessidade que o homem tem de Deus", então Jesus estaria dizendo que a necessidade que o homem tem de Deus é mais importante do que a necessidade que o homem tem de comida, bebida e vestes.

É óbvio que o que está em jogo nessa afirmação não é a escolha entre Deus e as demais coisas, a comida, a bebida e as vestes — como se fossem opções excludentes: ou você

tem Deus ou você tem comida, bebida e vestes, por exemplo

—, mas, sim, a deliberação sobre o que é mais importante na vida de uma pessoa.

Ninguém duvidaria, em sã consciência, da importância dessas coisas para o ser humano, tampouco contestaria que a vida de uma pessoa vale mais do que um prato de comida ou do que uma roupa qualquer que seja. Contudo, pessoas são capazes de abrir mão de sua própria vida para obterem o que elas julgam ser mais importante. Ora, quando comida, bebida e vestes são consideradas as coisas mais importantes da vida, elas se tornam ídolos e, como consequência, a vida se torna menos valiosa.

Deixe-me explicar melhor este ponto. O que é mais importante na vida de alguém? Qualquer coisa pode se tornar tão importante a ponto de alguém dar toda a sua vida, gastar todo o seu tempo e toda a sua energia para possuí-la. Por exemplo, podemos fazer de um filho a coisa mais importante da vida; podemos fazer de um pai e seus anseios sobre nosso futuro a coisa mais importante da vida; podemos fazer de nossas expectativas sobre o futuro em uma universidade a coisa mais importante da vida; podemos fazer de um carro a coisa mais importante da vida; podemos fazer da carreira ou profissão a coisa mais importante da vida; podemos fazer dos bens materiais, da nossa inteligência, habilidades e carisma as coisas mais importantes da vida; podemos até mesmo fazer dos dons maravilhosos que Deus nos deu as coisas mais importantes da vida; e mais: podemos fazer de nós mesmos a coisa mais importante da vida.

E qual é o problema com isso?

O problema é que todas essas coisas jamais serão amadas de uma maneira genuína e verdadeira. Na realidade, só existe uma maneira pela qual um filho, um pai, uma esposa ou uma profissão podem ser amados de forma genuína: se quem os ama for capaz de amar a Deus sobre todas as coisas. Quando você ama sua esposa, seu ambiente de trabalho, seus amigos ou qualquer outra coisa mais do que a Deus, você transforma em um deus qualquer uma dessas coisas. O

resultado disso é a decepção, o fruto inevitável de um falso amor. Um falso deus é sempre fruto de um falso amor, e um falso amor só conhece a decepção. Quando amamos alguém como se fosse um deus, não amamos verdadeiramente.

As coisas amadas como se fossem deuses sempre decepcionam, porque somente o verdadeiro Deus pode atender às expectativas que alguém deposita equivocadamente nas coisas consideradas “as mais importantes da vida”.

Portanto, quando Deus não é a coisa mais importante da vida, todo o amor que temos pelas coisas torna-se doentio. Quando se é idólatra, as coisas já não são mais amadas como deveriam ser, porque o que coloca em equilíbrio o amor com relação a tudo o que existe neste mundo é somente o amor a Deus acima de todas as coisas. Por isso, Jesus orienta os seus discípulos a não se preocuparem em primeiro lugar com as coisas desta vida, mas, sim, com as coisas do Pai celestial.

Em suas palavras, “buscai primeiro o seu reino e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6.33). Mesmo porque quem se preocupa em primeiro lugar com as coisas desta vida são aqueles que desconhecem a si

mesmos e ao Pai celestial (Mt 6.32). Quem não se descobriu como *néfesh* ainda não encontrou um critério último capaz de medir com justa medida o que, de fato, é mais importante na vida. Nesse sentido, a adoração a Deus acima de todas

as coisas é a primeira e mais importante evidência de que o homem deu o passo mais importante em direção ao verdadeiro autoconhecimento.

Para resumir, *néfesh* revela três pressupostos da mais alta relevância para a antropologia bíblica. São eles: (1) a fome de Deus é a essência da natureza humana; (2) a idolatria é a agressão à essência da natureza humana; (3) o amor a Deus acima de todas as coisas é o passo mais importante na busca do verdadeiro autoconhecimento. 35

Passemos, agora, para a segunda imagem bíblica do homem, a saber, a do homem como “um ser deliberante”.

O HOMEM DELIBERANTE

Coração é a segunda imagem que a Bíblia usa para definir a natureza humana.

Em *Uma história do coração*, o filósofo norueguês Ole Martin Høystad afirmou que “não é fácil decidir o que o coração significa, já que ele é, antes de tudo e principalmente, uma imagem e um símbolo que deve ser interpretado. O coração não é simplesmente um órgão do corpo, uma bomba de sangue. Ele deve se tornar também o lugar da nossa consciência”. 36 Como se vê, Høystad fez uso da

“estereometria da expressão ideativa”, ou seja, ele recorreu a *uma imagem para expressar um conceito*.

Nós, brasileiros, também fazemos uso da palavra “coração” para expressar um conceito. Isso, portanto, não é uma idiossincrasia dos noruegueses. Se, para o filósofo norueguês, “coração” é sinônimo de “consciência”, para a maioria dos brasileiros coração é sinônimo de algo meramente emocional e, quase sempre, divorciado do pensamento ou da deliberação. Isso é tão verdadeiro que não é raro encontrarmos amigos que, quando percebem que estamos lutando com nossas dúvidas, nos dizem: “Você está sendo muito racional! Você precisa deixar de lado a razão e seguir seu coração!”.

Ora, a despeito das idiossincrasias de noruegueses e brasileiros, a Bíblia também usa a palavra “coração” não apenas para se referir a “uma bomba de sangue”, mas também para expressar um conceito. Contudo, será que a Bíblia entende *coração* tal como noruegueses e brasileiros? No Antigo Testamento, *leb* (ou *lebab*) é a palavra hebraica usada para traduzir *coração*.37 A LXX, por sua vez, traduziu *leb* (ou *lebab*) quase sempre por *kardia*.38

Segundo Wolff, “coração” é a palavra mais importante da gramática antropológica da Bíblia.39 Sua importância se deve ao fato de ela definir a centralidade do pensamento, dos sentimentos, da vontade e da decisão humanos.

Em suma, coração é o centro do nosso mundo interior. 40 Contudo, quando se fala sobre interioridade é preciso tomar todo o cuidado para não entendê-la de acordo com os parâmetros da antropologia helênica, que, por sua vez, ensina, desde os tempos da antiga Grécia, que o homem é dividido em duas dimensões, uma mortal e material, e a outra imortal e imaterial; portanto, a interioridade nada mais seria do que a dimensão imortal e imaterial do homem, cujo centro é o intelecto.41 Segundo Dooyeweerd,

essa visão do homem foi, de fato, tomada da filosofia grega, a qual buscou o centro de nossa existência humana na razão, i.e., no intelecto. Mas nessa imagem do homem, em sua totalidade, não havia espaço

para o centro real, i.e., o centro religioso de nossa existência, cujas Escrituras designam de *coração*, a raiz espiritual de todas as manifestações temporais de nossas vidas. 42

Assim, de acordo com o filósofo holandês, o perigo de identificar o coração com o intelecto está exatamente no fato de se conceber a interioridade do homem a partir de categorias de pensamento que não são bíblicas. Por exemplo, se alguém toma *coração* como "*intelecto*" e, por sua vez, toma *intelecto* como mera faculdade da razão, a sua interpretação de *coração* já não mais corresponderá ao conceito bíblico do termo. A antropologia bíblica não pressupõe que o *coração* seja o intelecto, mas, sim, que o coração seja o centro de tudo o que o homem é.

Isso vale também para o intelecto. Ou seja, o coração não pode ser reduzido a mera estereometria da razão. É verdade que o coração é o lugar das deliberações e decisões mais importantes da vida de uma pessoa, e que essas deliberações e decisões pressupõem a faculdade da razão. No entanto, o coração é também o lugar em que o homem enfrenta a maior de todas as suas batalhas: a batalha com Deus. Essa batalha não é meramente racional, mas é central, isto é, trata-se de uma luta pela centralidade não somente dos nossos raciocínios, mas também das nossas vontades, emoções e decisões. Como Dooyeweerd afirma, "estamos diante de uma batalha pelo centro religioso de nossa existência". 43

Nessa batalha com Deus, o homem sairá vitorioso apenas se seu coração for ferido pela Palavra e submetido ao senhorio de Cristo. Uma vez ferido em seu centro, tudo o que o homem é se submeterá ao senhorio de Cristo, e isso diz respeito não somente a seu intelecto, mas também à sua vontade, suas emoções e suas decisões. Mas, antes de tratarmos do argumento acerca dos efeitos dessa ferida no coração, é preciso compreender com mais profundidade o significado bíblico da palavra. Observe as seguintes passagens bíblicas:

Há três coisas maravilhosas demais para mim; sim, quatro que não entendo: o caminho da águia no ar, o caminho da cobra no penhasco, o caminho do navio *em alto* [*leb*] mar e o caminho do homem com uma virgem (Pv 30.18,19, TA; grifo do autor).

Os navios de Társis transportavam teus produtos; eras cheia de cargas e te tornaste muito famosa *no meio*

[*leb*] dos mares. Teus remadores te conduziram sobre grandes águas; o vento oriental te quebrou *no meio*

[*leb*] dos mares. Tuas riquezas, teus bens, tuas mercadorias, teus marinheiros e teus pilotos, teus construtores, e os que faziam teus negócios, e todos os teus soldados que estão contigo, juntamente com toda a tua companhia que está junto a ti, afundarão *no meio* [*leb*] dos mares no dia da tua queda (Ez 27.25-27; grifo do autor).

Pois me lançaste nas profundezas, *no coração* [*lebab*] dos mares, e a corrente das águas me cercou; todas as tuas torrentes e ondas passaram por cima de mim (Jn 2.3; grifo do autor).

O que há de curioso no uso estereométrico de *leb/lebab* nessas passagens?

Note que a palavra “coração” está sendo usada para se referir a algo distante. O

“coração dos mares” não é um órgão literal que bombeia sangue no mar. Não se trata de um coração físico. Antes, o conceito que *coração* sugere nessas passagens não é outro senão o de um lugar distante. O “coração dos mares” é um lugar tão distante e profundo que para chegarmos lá, mesmo nos dias de hoje, precisamos de embarcações. Observe agora outro grupo de passagens bíblicas:

Sairei ao encontro deles como ursa roubada dos filhotes e rasgarei o que lhes protege o *coração* [*leb*]; e ali os devorarei como leoa; as feras do campo os despedaçarão (Os 13.8; grifo do autor).

Mas o SENHOR disse a Samuel: Não dê atenção à aparência ou à altura dele, porque eu o rejeitei; porque o SENHOR não vê como o homem vê, pois o homem olha para a aparência, mas o SENHOR, para o *coração* [*lebab*] (1Sm 16.7; grifo do autor).

E agora? O que há de curioso no uso estereométrico de *leb/lebab*? Observe que a palavra “coração” está sendo usada para se referir a algo de difícil acesso.

Portanto, o coração não é apenas compreendido como algo que está muito distante, mas também como algo blindado. De acordo com Oseias 13.8, o coração possui uma blindagem [*segor*]. Ele está trancado e protegido por um invólucro que lhe serve de armadura. Por isso, para acessá-lo, é necessário antes rasgar esse invólucro. Segundo Wolff, esse invólucro deveria nos fazer lembrar da

“armação das costelas, semelhante a um cesto que encerra o coração” .44

A passagem de 1Samuel 16.7 parece confirmar essa descrição, ao afirmar que o coração é algo oculto para o homem, que, por sua vez, só consegue enxergar o invólucro e jamais o coração. Em contrapartida, Deus enxerga além das blindagens e armaduras do coração: “o homem olha para a aparência, mas o SENHOR, para o coração”. Assim, o primeiro aspecto importante sobre o conceito bíblico-antropológico de coração é que ele designa o centro da vida interior do homem como algo de difícil acesso. Isso explica, inclusive, as origens do nosso autoengano. Ora, o que a distância e a blindagem do coração têm de relação com autoengano? Nosso coração não é apenas algo distante, mas também é algo oculto, blindado, de difícil conhecimento. Por isso, não deveríamos nos surpreender pelo fato de nos enganarmos quase sempre a respeito do coração e suas intenções. É importante lembrarmos de Jeremias 17.9,10: “O coração é mais enganoso que qualquer outra coisa e sua doença é incurável. Quem é capaz de compreendê-lo? Eu sou o SENHOR que sonda o coração e examina a mente...”

(NVI). Nosso coração é enganoso porque engana a si mesmo. Somos incapazes de conhecer nosso próprio coração e, por isso, quase nunca entendemos suas

razões. Nesse sentido, Pascal está correto quando diz que o coração tem razões que a própria razão desconhece. Em contrapartida, o coração jamais engana a Deus, que o conhece profundamente e além de suas blindagens: “Se nos tivéssemos esquecido do nome do nosso Deus, e estendido as mãos para um deus estrangeiro, Deus não teria descoberto isso? Pois ele conhece os segredos do coração [*leb*]” (Sl 44.20,21).

Todavia, não é suficiente entender que o coração do homem se esconde do próprio homem. É preciso, como já foi dito, ir

além e descobrir que esse coração enganoso e blindado é também o centro religioso de toda a vida humana, ou seja, o centro das decisões mais cruciais da vida de alguém. Nossos pensamentos e deliberações procedem desse centro. Observe, nas passagens do Antigo e Novo Testamentos a seguir, o paralelismo entre coração e mente.

Eu sou o SENHOR que sonda o *coração* [*leb*] e examina a mente (Jr 17.10, NVI; grifo do autor).

Deus justo, que sondas as mentes e os *corações* [*leb*], dá fim à maldade dos ímpios e ao justo dá segurança (Sl 7.9, NVI; grifo do autor).

Sonda-me, SENHOR, e prova-me, examina o meu *coração* [*leb*] e a minha mente (Sl 26.2, NVI; grifo do autor).

Sonda-me, ó Deus, e conhece o meu *coração* [*lebab*]; prova-me, e conhece os meus pensamentos (Sl 139.23, NVI; grifo do autor).

... todas as igrejas saberão que eu sou aquele que sonda mentes e *corações* [*kardia*] (Ap 2.23, NVI; grifo do autor).

Maria, porém, guardava todas essas coisas e sobre elas refletia em seu *coração* [*kardia*] (Lc 2.19, NVI; grifo do autor).

Pois do *coração* [*kardia*] saem os maus pensamentos, os homicídios, os adultérios, as imoralidades sexuais, os roubos, os falsos testemunhos e as calúnias (Mt 15.19, NVI; grifo do autor).

Cegou os seus olhos e endureceu-lhes o *coração* [*kardia*], para que não vejam com os olhos nem entendam com o *coração* [*kardia*], nem se convertam, e eu os cure (Jo 12.40, NVI; grifo do autor).

Pois onde estiver o seu tesouro, aí também estará o seu *coração* [*kardia*] (Mt 6.21, NVI; grifo do autor).

Todas essas passagens revelam que o coração é o centro de onde emanam os desejos, as vontades, as deliberações e as decisões do homem. É indubitável que a Bíblia estabelece uma relação necessária entre o coração e as decisões, ou seja, entre o centro do nosso mundo interior e a capacidade que temos de deliberar sobre as coisas da vida. As decisões que os homens tomam, sejam eles conscientes delas ou não, refletem seu mundo interior. Jesus disse: “onde estiver

o seu tesouro, aí também estará o seu coração”. Por exemplo, quando uma pessoa julga que o dinheiro é a coisa mais importante da sua vida, então ele passa a ser o seu tesouro e, por causa disso, todas as suas decisões serão tomadas a partir do peso que o dinheiro tem em sua vida. Amizades, casamento, família, amigos, bens materiais, religião, enfim tudo será deliberadamente medido de acordo com esse *tesouro*.

Entretanto, nem sempre conseguimos identificar o tesouro que tem cativado nosso coração. Em *Deuses falsos*, Timothy Keller descreve dois tipos de ídolos:

“ídolos de superfície” e “ídolos de profundidade”. 45 Em geral, ídolos de superfície escondem ídolos de profundidade. Por exemplo, alguém pode achar que seu ídolo é o dinheiro (ídolo de superfície), quando, na verdade, seu ídolo é a aprovação dos homens (ídolo de profundidade). Note que, nesse caso, o dinheiro é só o meio que essa pessoa encontrou para “comprar” a aprovação dos homens.

Em outras palavras, o que ela quer não é o dinheiro em si, mas o que ele parece proporcionar. Não obstante, uma coisa é inquestionável: ou esse tesouro será Deus ou será um

ídolo. Não há meio-termo. Por isso, torna-se necessário nos prevenirmos quanto aos enganos do coração, principalmente no que diz respeito à coisa mais importante da vida, “o nosso tesouro”, para usar as palavras de Jesus.

Há um trecho do diário de oração de Flannery O’Connor que exemplifica essa dinâmica do coração de uma maneira bastante sensível:

Quero amar a Deus de todo o coração. Ao mesmo tempo, desejo coisas que parecem contrárias a isso —

quero ser uma exímia escritora. Qualquer sucesso tenderá a subir à minha cabeça — mesmo que inconscientemente. Se eu chegar a ser uma exímia escritora, não será porque sou uma escritora excelente, mas porque Deus me deu o crédito pelas poucas coisas que ele gentilmente escreveu através de mim.[46]

Onde está o conflito de Flannery O’Connor? Acredito que o conflito esteja em sua ambição de querer ser uma grande escritora, pois, a seu ver, essa ambição parece contrariar seu amor a Deus. É interessante esse conflito, pois o amor a Deus acima de todas as coisas não exclui necessariamente a possibilidade de que ela seja uma grande escritora. A exigência é de que o amor pela arte de escrever não seja maior do que o amor a Deus. Mas é justamente nesse ponto que o coração enganoso nos ilude. Ele nos faz acreditar que devemos escolher entre Deus e as coisas que amamos profundamente, quando, na verdade, podemos amar as duas coisas. O problema é que o coração quer amar uma profissão com o amor que só devemos ter por Deus. Quando uma profissão é amada como Deus, ela deixa de ser amada como mera profissão e se torna um ídolo. Essa é a marca do autoengano: amar as coisas pelo que elas não são. Este é o conflito de

Flannery O’Connor. O conflito de não apenas desejar ser uma exímia escritora, mas de desejar ser uma exímia escritora a ponto de esse desejo ser maior do que o desejo por Deus.

Penso que agora você deve estar se perguntando: “Mas esse problema já não foi tratado na seção anterior? Qual é a diferença entre *néfesh* e *leb/lebab*?”. Sim, é verdade, já tratamos disso quando consideramos o significado de *néfesh*. No entanto, há uma estreita relação entre *néfesh* e *leb/lebab*, ou seja, entre a fome da alma e o centro da vida interior que é responsável pela deliberação sobre a direcionalidade dessa fome. Já afirmamos, no capítulo 2, que o Criador nos fez direcionados para ele [*fecisti nos ad Te*], como girassóis que naturalmente se inclinam para o sol. Ou seja, o nosso ser, como um girassol, é naturalmente orientado para se satisfazer em Deus. O pecado original não foi capaz de destruir essa inclinação natural, mas, em contrapartida, foi capaz de alterar a sua direcionalidade, fazendo com que o homem todo se distanciasse do fim último para o qual foi criado. Por isso, quando alguém direciona essa inclinação — que originalmente aponta para Deus — para uma profissão, por exemplo, essa pessoa está sob os efeitos do autoengano. O coração nos engana quando nos faz acreditar que nossa profissão pode nos redimir. Podemos amar nossa profissão profundamente, mas não podemos amá-la com o mesmo amor que devemos ter apenas por Deus. Há uma passagem do Antigo Testamento que expressa, com clareza, essa dinâmica entre *néfesh* como desejo e *leb/lebab* como deliberação sobre a direcionalidade desse desejo. Trata-se da ocasião em que Natã repreende Davi, contando-lhe uma história que, a propósito, será muito útil para ilustrar a relação entre *néfesh* e *leb/lebab*. Vejamos.

E o SENHOR enviou a Davi o profeta Natã. Ao chegar, ele disse a Davi: “Dois homens viviam numa cidade, um era rico e o outro, pobre. O rico possuía muitas ovelhas e bois, mas o pobre nada tinha, senão uma cordeirinha que havia comprado. Ele a criou, e ela cresceu com ele e com seus filhos. Ela comia junto dele, bebia do seu copo e até dormia em seus braços. Era como uma filha para ele. Certo dia, um viajante chegou à casa do rico, e este não quis pegar uma de suas próprias ovelhas ou de seus bois para preparar-lhe uma refeição. Em vez disso, preparou para o visitante a cordeira que pertencia ao pobre”.

Então, Davi encheu-se de ira contra o homem e disse a Natã: “Juro pelo nome do SENHOR que o homem que fez isso merece a morte! Deverá pagar quatro vezes o preço da cordeira, porquanto agiu sem misericórdia”. “Você é esse homem”, disse Natã a Davi (2Sm 12.1-7).

Essa história contada por Natã é, na verdade, uma parábola que ilustra o autoengano de Davi. Por isso, antes de a explicarmos, é preciso lembrar a história desse famoso rei de Israel (2Sm 11.1-27). No tempo em que os reis costumavam sair à guerra, Davi ficou em seu palácio (v. 1). Num belo dia, já de tarde, ele acordou e foi passear no terraço. De lá, avistou uma linda mulher que se banhava

(v. 2). Como estava, ao que tudo indica, na companhia de seus servos, Davi lhes perguntou quem era aquela mulher (v. 3). Disseram-lhe logo que se tratava da esposa de Urias, um de seus servos mais fiéis (v. 7-11). Independentemente de ser a mulher de Urias e de, sobretudo, desagradar a Deus, Davi mandou chamar Bate-Seba e se deitou com ela (v. 4).

Resumo da ópera: a mulher ficou grávida e mandou avisar o rei (v. 5). Agora, Davi estava diante de um grande dilema.

Se descobrissem que ele era o pai da criança, todos saberiam que o rei havia infringido o sexto mandamento, caindo em adultério. Então, o que ele resolveu fazer: matar Urias. Mas isso acumularia a quebra de mais um dos Dez Mandamentos, o quinto: “Não matarás”. Talvez por isso, em vez de matar Urias com suas próprias mãos, Davi resolveu enviá-lo para uma batalha perdida, ou seja, uma batalha da qual não sairia vivo (v. 15). E foi exatamente isso que aconteceu. Urias morreu (v. 17) e, depois do tempo de luto, o rei ordenou que trouxessem Bate-Seba para o palácio, a fim de que ela vivesse ao seu lado como sua mulher, o que desagradou muito a Deus (v. 27).

Depois do breve resumo desse episódio da vida de Davi, voltemos à parábola de Natã. Sabendo do pecado do rei e percebendo que ele vivia sua vida como se nada tivesse acontecido, isto é, iludido pelo engano do próprio coração, o profeta Natã o procurou a fim de confrontá-lo. Observe bem a reação de Davi, depois que Natã terminou de contar a parábola: “Davi encheu-se de ira contra o homem e disse a Natã: ‘Juro pelo nome do SENHOR que o homem que fez isso merece a morte! Deverá pagar quatro vezes o preço da cordeira, porquanto agiu sem misericórdia’” (v. 5,6). A reação de Davi é de indignação e intolerância: “o homem que fez isso merece a morte!” No entanto, o autoengano do rei era tão grande que ele não conseguia perceber que o homem impiedoso era ele mesmo.

A resposta de Natã à indignação de Davi é uma denúncia do pecado do rei. Natã vai direto ao ponto: “Você é esse homem, Davi”.

Mas qual homem?

Natã menciona pelo menos três homens nessa parábola: o rico, o pobre e o viajante. Vamos por partes. Quem era o

rico? Davi. Quem eram as muitas ovelhas e bois? As mulheres e os servos de Davi. Quem era o pobre? Urias.

Quem era a cordeirinha? Bate-Seba. E o viajante? Quem era? Davi. Isso mesmo.

Davi era tanto o homem rico como o viajante: este é Davi como um homem desejante (*néfesh*); aquele é Davi como um homem deliberante (*leb/lebab*). Note que o problema de Davi não é com o seu desejo apenas, mas também com o seu coração. Ora, cabe ao coração a deliberação sobre o que é mais importante na vida. O problema não está somente no desejo, mas também na deliberação sobre

ele: “Se procederes bem, não é certo que serás aceito? Se, todavia, procederes mal, eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo” (Gn 4.7, ARA). No momento em que Davi deveria amar mais a Deus do que a si mesmo, ele deliberou e decidiu amar a si mesmo mais do que a Deus. Contudo, como Davi ainda é temente ao Senhor, ele quer continuar amando a Deus, mas segundo seus próprios termos, e não segundo os termos de Deus. Para isso, ele orquestrou uma série de atitudes na tentativa de esconder o pecado do seu coração. Acontece que nossas escolhas revelam nosso coração. O

Rei do Universo, que se fez carne e se tornou servo do Altíssimo, asseverou que o nosso coração está onde o nosso tesouro está. Onde está o seu tesouro? A resposta a essa pergunta revelará quanto você sabe sobre si mesmo, mas também quanto você sabe sobre Deus.

Para resumir, a noção bíblica de *coração* revela três pressupostos da mais alta relevância para a gramática antropológica da Bíblia. São eles: (1) o coração é o centro da existência humana; (2) o coração é o centro do

autoengano; (3) o coração é o centro da deliberação sobre o que é mais importante na vida de uma pessoa.

Passemos, a seguir, para a terceira imagem bíblica do homem, a saber, a do homem como “um ser contingente”.

O HOMEM CONTINGENTE

Carne é a terceira imagem que a Bíblia usa para definir a natureza humana.

Trata-se da tradução da palavra hebraica *basar*[47] e da palavra grega *sarx*. [48]

Observe os textos a seguir.

A glória do SENHOR se manifestará, e toda a carne [*basar*] a verá, pois a boca do SENHOR o disse.

Uma voz diz: Clama; e alguém pergunta: Que hei de clamar? Toda a carne [*basar*] é erva, e toda a sua glória, como a flor da erva; seca-se a erva, e caem as flores, soprando nelas o hálito do SENHOR. Na verdade, o povo é erva; seca-se a erva, e cai a sua flor, mas a palavra de nosso Deus permanece eternamente (Is 40.5-8, ARA).

Pois toda carne [*sarx*] é como a erva, e toda a sua glória, como a flor da erva; seca-se a erva, e cai a sua flor; a palavra do SENHOR, porém, permanece eternamente. Ora, esta é a palavra que vos foi evangelizada (1Pe 1.24,25, ARA).

Nessas duas passagens, *carne* revela o aspecto da contingência humana, isto é, da finitude, da fragilidade, da transitoriedade. Como diria Martin Heidegger, trata-se da imagem do homem como um “ser para a morte” [*Sein zum Tode*], ou seja, um ser que toma decisões levando em

consideração a consciência da sua fraqueza existencial. 49 Ao considerá-lo um ser para a morte, o filósofo argumentou que, diferentemente de outros seres, o homem é aquele que tem consciência da morte. Em outras palavras, o ser humano é determinado não apenas pela fraqueza existencial, mas sobretudo pela consciência dessa fraqueza.

Um cão, por exemplo, também é determinado pela fraqueza existencial. Tanto é assim que cães morrem. Contudo, não é a morte em si que faz de um cão um “ser para a morte”. É por isso que você nunca viu e provavelmente nunca verá, exceto numa animação hollywoodiana, um cãozinho no último andar de um edifício, angustiado porque não encontrou o sentido da sua existência e, por conseguinte, num ato de desespero por causa da morte iminente, resolveu dar cabo da vida pulando dali. Ora, desse tipo de angústia os animais definitivamente foram poupados.

Assim, a angústia diante da morte é uma peculiaridade da existência humana.

É a consciência da inevitabilidade da morte. Acredito que *carne* é uma das imagens que a Bíblia usa para definir o homem como esse ser para a morte, ou melhor, para definir a natureza humana a partir da noção que chamarei aqui de

“fraqueza existencial”. Nesse sentido, estou tomando *carne* como sinônimo de fraqueza. Aquele que é de carne é como a erva, e a sua glória, como a flor da erva.

Ou seja, a vida do homem é fugaz, transitória, passageira, efêmera, dura apenas

um instante. Por isso, como pode o homem, que é feito de carne, se vangloriar?

O orgulho e a vaidade jamais poderiam ser vistos entre aqueles que são marcados pela carnalidade, isto é, pela fraqueza existencial. Mas se, a despeito disso, o homem se vangloria é porque é cego e incapaz de enxergar sua fraqueza.

Mergulhado em sua cegueira, fantasia sua pseudo-onipotência e termina por se

“conhecer” não pelo que ele realmente é, mas, sim, pelo que gostaria de ser.

Assim, ele se ilude em meio às referências de inautenticidade (alterreferência e egorreferência).

No entanto, uma vez que o campo semântico de *carne* é bastante rico, não podemos nos limitar ao significado da palavra como fraqueza existencial. 50 De acordo com as Escrituras, *carne* é também uma imagem que aponta para aquilo que chamarei de “fraqueza moral” do ser humano. Em seu livro *Criados à imagem de Deus* — diga-se de passagem, uma excelente apresentação da antropologia bíblica —, Anthony Hoekema argumenta que o Antigo Testamento utilizou o termo *basar* quase sempre para descrever o aspecto físico da existência humana. 51

Isso não significa que o Antigo Testamento desconsidere o sentido de *carne* como fraqueza moral. Como afirma Wolff, “desde Gênesis 6.12, ‘toda a carne’, enquanto tal, ‘tinha pervertido o seu caminho na terra’. Por isso, também é ‘toda a carne’ que está onerada diante de Deus com o fardo dos pecados. Assim, já no Antigo Testamento, *basar* não só significava a falta de força da criatura mortal, mas também sua fraqueza quanto à fidelidade e obediência para com a vontade de Deus”. 52 Entretanto, é inegável que o

significado de *carne* como fraqueza moral fica ainda mais evidente no Novo Testamento.

No contexto neotestamentário, *sarx* é a tradução de *basar*, que, por sua vez, também pode significar tanto fraqueza existencial como fraqueza moral. Em seu aspecto moral, *carne* possui quase sempre uma visão pessimista da realidade humana. Parte desse pessimismo encontra sua justificativa nas reflexões do apóstolo Paulo a respeito da carnalidade humana. Observe os textos a seguir.

Pois quando éramos controlados pela carne [*sarx*], as paixões pecaminosas despertadas pela Lei atuavam em nossos corpos, de forma que dávamos fruto para a morte (Rm 7.5, NVI).

Sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne [*sarx*]. Porque tenho o desejo de fazer o que é bom, mas não consigo realizá-lo (Rm 7.18, NVI).

Por isso digo: vivam pelo Espírito, e de modo nenhum satisfarão os desejos da carne [*sarx*]. Pois a carne

[*sarx*] deseja o que é contrário ao Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com o outro, de modo que vocês não fazem o que desejam. Mas, se vocês são guiados pelo Espírito, não estão debaixo da lei. Ora, as obras da carne [*sarx*] são manifestas: imoralidade sexual, impureza e

libertinagem; idolatria e feitiçaria; ódio, discórdia, ciúmes, ira, egoísmo, dissensões, facções e inveja; embriaguez, orgias e coisas semelhantes (Gl 5.16-21, NVI).

Carne como expressão da fraqueza moral do homem revela a depravação da natureza humana, que, se não for transformada pelo Espírito, permanecerá insensível para o

que é justo, belo e bom, ou seja, insensível para Deus. Você deve ter percebido que o termo “carne” — não importa se ele é concebido como fraqueza existencial ou moral — não apresenta uma visão muito otimista da realidade humana: morremos porque somos existencialmente fracos; e nos corrompemos porque somos moralmente fracos. De fato, não se trata de uma visão muito encorajadora acerca do ser humano. Entretanto, será que ser *carne* é sempre algo tão ruim? Nosso próximo passo, então, é saber se o termo também pode ser concebido de um ponto de vista menos pessimista.

De acordo com Wolff, *basar* não deve ser entendido apenas de uma perspectiva pessimista. Para justificar seu argumento, Wolff lembra que o termo

“carne” não pode designar a situação de um cadáver, que em geral é nomeado por outras palavras, como, por exemplo, *nebelah*. Enquanto *nebelah* é sempre um corpo morto, *basar* é sempre um corpo vivo.53 Nesse sentido, Wolff mostra que o termo “carne” é, ao menos nesse contexto, concebido de um ponto de vista mais otimista. Tanto é assim que passagens como a de Ezequiel 11.19,20 tornam-se mais compreensíveis se a palavra for entendida justamente de uma perspectiva mais otimista. Observe a referida passagem de Ezequiel:

Dar-lhes-ei um só coração, espírito novo porei dentro deles; tirarei da sua carne [*basar*] o coração de pedra e lhes darei coração de carne [*basar*]; para que andem nos meus estatutos, e guardem os meus juízos, e os executem; eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus (ARA).

Ao analisar essa passagem, Wolff afirma que “o coração de carne, aqui, é claramente o coração vivo, em oposição ao coração de pedra”. 54 Um coração de pedra é insensível

como uma pedra e, por isso, não pode jamais perceber o mundo à sua volta. A natureza da pedra é a natureza da insensibilidade. Pedras não foram feitas para ser sensíveis. Por essa razão, o que Deus pretende fazer com as pessoas de seu povo não é outra coisa senão transformar a natureza de seu coração para que elas sejam sensíveis à sua Palavra. Ora, é bom que se tenha em mente que um coração de pedra não é um coração morto. Pedras não morrem, porque simplesmente não podem viver. Portanto, transformar o coração de pedra em um coração de carne não é o mesmo que “avivamento”. Só se pode avivar o que um dia já viveu. Pedras nunca viveram, por isso avivamento não é para elas.

Na verdade, pedras precisam primeiro de transformação — uma transformação

de sua natureza. O pecado do povo de Deus era, e continua sendo em nossos dias, a idolatria. Contudo, quando o coração do próprio povo ou do indivíduo em si se torna seu ídolo, então ele se torna uma pedra, insensível como qualquer ídolo, que tem olhos, mas não vê, tem boca, mas não fala, tem ouvidos, mas não ouve (Sl 115.4-8).

Transformar um coração de pedra num coração de carne é mais do que avivamento; antes, é a mudança de uma natureza — da natureza de um coração sem vida (insensível à Palavra do Senhor) para um coração vivo (sensível à voz de Deus). Nesse sentido, um coração assim, sensível para com Deus e obediente à sua Palavra, é um coração de carne. Note que, nesse caso, “carne” não possui uma conotação pessimista. Na quarta e última imagem que apresentarei da antropologia bíblica, voltarei a considerar esse aspecto mais otimista do termo

“carne”. Por ora, basta saber que não é uma maldição para o homem o fato de esta ser a matéria de que ele é feito.

De tudo que vimos até aqui, ressalte-se que o conceito bíblico de homem, veiculado pelo termo “carne”, define-o como um ser contingente, isto é, marcado pela fraqueza. Essa fraqueza, por sua vez, se apresenta ao menos em dois aspectos: um aspecto existencial e um aspecto moral. Por um lado, no aspecto existencial, a fraqueza humana se expressa pela fragilidade com relação à vida. O

homem é um ser que sabe que vai morrer e, portanto, não pode fugir da responsabilidade de tomar decisões autênticas, ou seja, com a consciência de suas limitações físicas e temporais. Por outro lado, no aspecto moral, a fraqueza humana se expressa pela incapacidade de o homem fazer o bem. Isso se deve à sua natureza depravada que, se não for transformada pelo Espírito, mantém o homem insensível para Deus. Até aqui a visão que apresentei de *carne* não parece ser uma visão tão otimista da realidade humana. Entretanto, há uma maneira bíblica de encarar a realidade precária do homem que considero bastante promissora e encorajadora. É aquela em que o homem se torna consciente de sua fraqueza e, nessa consciência, ele descobre sua vocação original para a dependência de Deus somente.

Por que, mesmo sabendo que somos contingentes, efêmeros, e que nossa carne é frágil, ainda assim confiamos em nossas forças e recursos? Observe este versículo de Jeremias 17.5: “Assim diz o SENHOR: Maldito o homem que confia no homem, que faz da carne mortal o seu braço e aparta o seu coração do SENHOR!”. Antes de mais nada, esse versículo não oferece base bíblica para quem foi traído por outro homem. Ou seja, se você foi traído por alguém, não deveria usar esse versículo para dizer: “Viu só? Confiei no fulano, olha no que deu! Bem

que a Bíblia diz: Maldito o homem que confia no homem!”. Não, essa passagem não está tratando de traição, mas de confiança. O texto se refere ao homem que, em vez de confiar em Deus, confia em si mesmo. O paralelismo é bastante elucidativo: o homem que confia no homem é aquele que confia em si mesmo, em seu próprio braço, em sua própria força, e que faz de si a fonte de sua confiança. Portanto, o homem que não é consciente de sua fraqueza confia cegamente na força que possui. Por isso, age como se fosse um ser independente e autônomo, mas, na verdade, ele está traindo a sua vocação original que não é outra senão confiar somente em Deus e em seu divino poder.

Sobre isso Agostinho diz algo bastante interessante: “que eu esteja vigilante no amor da tua misericórdia e na doçura da tua graça, com a qual é poderoso todo o fraco, que *por ela se torna consciente da sua fraqueza*” (*Confissões*, X.3.4). 55

Agostinho afirma que a graça torna o homem consciente de sua fraqueza, e, paradoxalmente, nisso está a sua força. A força dos que têm consciência da sua fraqueza está na confiança depositada em Deus e em sua maravilhosa graça. Sem essa confiança, estaríamos ainda iludidos em nossa febre de poder. A graça nos tocou e, uma vez tocados por ela, nós nos tornamos conscientes de que não somos poderosos, de que não somos como Deus; pelo contrário, tomamos consciência da nossa real fraqueza. E isso é uma bênção, pois torna possível a experiência de o homem poder se ver como realmente é e, ao contrário de Adão, poder aceitar ser mero homem, sem se sentir insatisfeito ou constrangido pela fraqueza. Essa é a maior bênção que o conceito bíblico de *carne* tem para nos ensinar. Somos meramente homens. No entanto, quando nos esquecemos disso, voltamos a nos iludir e acreditar que somos

realmente poderosos. É nesse momento que a graça sempre encontra um meio de nos lembrar da nossa fraqueza. Ou seja, ela sempre encontra uma maneira de ferir nossa carne, quando pensamos que somos mais do que meros mortais. Veja o que o apóstolo Paulo diz em 2Coríntios 12.7-10:

E, para que não me ensoberbecesse com a grandeza das revelações, foi-me posto um espinho na carne

[*sarx*], mensageiro de Satanás, para me esbofetear, a fim de que não me exalte. Por causa disto, três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. Então, ele me disse: A minha graça te basta, porque o poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo. Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias, por amor de Cristo. Porque, quando sou fraco, então, é que sou forte (ARA).

A despeito de os teólogos não chegarem a um consenso sobre o que era esse

“espinho na carne”, o fato é que se tratava de uma vívida lembrança para que Paulo não se esquecesse de sua estrutura contingente, mortal, frágil e, portanto,

dependente de Deus. Essa lembrança vem na forma de um espinho, que incomoda a carne e expõe sua fraqueza. O espinho toca a carne sempre que nos recusamos a reconhecer quem nós realmente somos. Paulo chegou a pedir três vezes para que Deus tirasse dele aquele espinho, mas Deus lhe disse: “Paulo, a minha graça te basta, porque o poder se aperfeiçoa na fraqueza”. Por que Deus não remove o espinho? Porque sem o espinho não seremos

aperfeiçoados a ponto de nos tornarmos aquilo que ele quer que sejamos. A graça não tolera o orgulho e a vaidade em nosso coração, por isso ela envia o espinho para nos conscientizar de nossa condição humilhada. O espinho na carne é o meio pelo qual a graça coloca de joelhos o homem que, em oculto, deseja colocar Deus de joelhos.

No livro *Na dinâmica do Espírito*, J. I. Packer diz que “Deus ressalta a fraqueza daqueles que ele salva e usa” .56 Afinal, por que é tão importante para Deus ressaltar a nossa condição humilhada? Por que, mesmo o servindo e amando, ele insiste em explicitar nossas fraquezas? Em 1Coríntios 1.26-29, o apóstolo Paulo diz à igreja em Corinto:

Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne

[*sarx*], nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são; a fim de que ninguém [*sarx*] se vanglorie na presença de Deus (ARA).

Observe a última frase dessa passagem: *a fim de que* ninguém *se vanglorie na presença de Deus*. No texto grego, esse “ninguém” é tradução de *pasa sarx*. Essa expressão grega é, por sua vez, a tradução do hebraico *kol basar* (Gn 6.12) e significa literalmente “toda carne”. Então, o que Paulo está dizendo é que os

“sábios segundo a carne” são aqueles que constroem seu raciocínio a partir da confiança em si mesmos, munidos apenas de sua inteligência e poder. Deus não permitirá que

esses sábios se vangloriem diante dele, porque ninguém que é de carne pode se vangloriar na sua presença.

Aqueles que confiam em seu próprio poder, e não no poder do alto, estão distantes de Deus. Em contrapartida, Deus está mais próximo dos que confiam nele e em seu poder apenas. Ele ressalta suas fraquezas a fim de que permaneçam em sua presença. O espinho não nos afasta de Deus; pelo contrário, nos coloca de joelhos diante dele. Ora, quando se está diante de Deus, ninguém permanece com coroa na cabeça, ninguém sequer permanece em pé (Ap 4.9-11). Deus não permitirá que orgulhosos, que se vangloriam de si mesmos, permaneçam diante dele. Deus resiste aos soberbos, mas concede sua graça aos humildes (Pv 3.34; Tg 4.6; 1Pe 5.5).

A pretensa vanglória na presença de Deus se torna lamentável quando o homem contingente se vê diante do Cristo, que se fez carne e não odiou nem sequer rejeitou a forma humana (*basar/sarx*) como se ela fosse uma maldição divina. Não, pelo contrário, a encarnação de Cristo foi a maneira mais explícita que Deus encontrou para mostrar ao homem que ninguém que é de carne deveria se envergonhar disso. Mas a vanglória na presença de Deus pode se tornar ainda mais lamentável quando esse homem contingente, que é transitório como a erva, está diante do Cristo encarnado e crucificado. Como alguém poderia se vangloriar de qualquer “feito extraordinário” quando nada é mais extraordinário do que aquilo que Jesus fez na cruz? Deveríamos sempre orar como C. J.

Mahaney orou em seu livro *Humildade:* “Pai, eu quero ficar o mais perto possível da cruz, pois é mais difícil ser arrogante quando estou lá” .57 A cruz estilhaça a nossa busca por vanglória.

Antes de passarmos para o último tópico, vale a pena lembrar que a noção bíblica de carne revela três pressupostos da mais alta relevância para a gramática antropológica da Bíblia: (1) o homem é um ser contingente, isto é, marcado pela fraqueza; (2) essa fraqueza se apresenta, pelo menos, em dois aspectos: um aspecto existencial e um aspecto moral; (3) a consciência da realidade precária do homem permite que ele descubra sua vocação original para a dependência de Deus somente.

Passemos, então, para a quarta e última imagem bíblica do homem, a saber, a do homem como "um ser vivente".

O HOMEM VIVENTE

Por fim, *espírito* é a quarta imagem que a Bíblia usa para definir a natureza humana. O homem não é apenas carne, como acabamos de ver, mas também espírito. Segundo Wolff, *espírito* é "um conceito teo-antropológico", 58 uma vez que seu significado não se restringe apenas ao ser do homem, mas também ao ser de Deus (Gn 1.2; Jo 4.24).

No Antigo Testamento, *espírito* é quase sempre a tradução de *ruah*. 59 Mas o que é *ruah*? Trata-se de uma palavra que descreve o ar não como tal, mas o ar em movimento, o que costumeiramente se chama de *vento*. Ao recuperar essa imagem de *ruah*, pretendo apenas fazer o mesmo que fiz com *néfesh*, *leb/lebab* ou *basar*, isto é, mostrar que *ruah* é capaz de descrever um aspecto do ser do homem não apenas por meio de um conceito, mas, sobretudo, por meio de uma imagem.

Nesse caso, o que nos interessa para explicar o aspecto espiritual do homem é a imagem do vento. Observe as passagens bíblicas a seguir.

Lembrou-se Deus de Noé e de todos os animais selváticos e de todos os animais domésticos que com ele estavam na arca; Deus fez soprar um vento [*ruah*] sobre a terra, e baixaram as águas (Gn 8.1, ARA).

Estendeu, pois, Moisés o seu bordão sobre a terra do Egito, e o SENHOR trouxe sobre a terra um vento

[*ruah*] oriental todo aquele dia e toda aquela noite; quando amanheceu, o vento oriental tinha trazido os gafanhotos (Êx 10.13, ARA).

Então, o SENHOR fez soprar fortíssimo vento [*ruah*] ocidental, o qual levantou os gafanhotos e os lançou no mar Vermelho; nem ainda um só gafanhoto restou em todo o território do Egito (Êx 10.19, ARA).

Então, ficou agitado o coração de Acaz e o coração do seu povo, como se agitam as árvores do bosque com o vento [*ruah*] (Is 7.2, ARA).

Portanto, assim diz o SENHOR Deus: Tempestuoso vento [*ruah*] farei irromper no meu furor, e chuva de inundar haverá na minha ira, e pedras de saraivada, na minha indignação, para a consumir (Ez 13.13, ARA).

Então, Moisés estendeu a mão sobre o mar, e o SENHOR, por um forte vento [*ruah*] oriental que soprou toda aquela noite, fez retirar-se o mar, que se tornou terra seca, e as águas foram divididas (Êx 14.21, ARA).

Como se pode notar nessas passagens, *ruah* se refere ao vento como um fenômeno da natureza que, sob o comando de Deus, transforma as estações do ano, envia e dissipa gafanhotos, causa tempestades e mudanças climáticas as mais diversas. Em todas essas passagens, *ruah* aparece como um evento que modifica o

cenário da vida na terra. Entretanto, *ruah* não significa apenas um vento que provoca mudanças. Veja, a seguir, outras passagens em que *ruah* tem outro significado.

A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito [*ruah*] de Deus pairava por sobre as águas (Gn 1.2, ARA).

Poderá ser que, apartando-me eu de ti, o Espírito [*ruah*] do SENHOR te leve não sei para onde... (1Rs 18.12, ARA).

Levantou-me o Espírito [*ruah*], e ouvi por detrás de mim uma voz de grande estrondo, que, levantando-se do seu lugar, dizia: Bendita seja a glória do SENHOR. [...] Então, o Espírito [*ruah*] me levantou e me levou; eu fui amargurado na excitação do meu espírito; mas a mão do SENHOR se fez muito forte sobre mim (Ez 3.12,14, ARA).

Veio sobre mim a mão do SENHOR; ele me levou pelo Espírito [*ruah*] do SENHOR e me deixou no meio de um vale que estava cheio de ossos (Ez 37.1, ARA).

É possível observar que, nessas passagens, *ruah* se refere ao Espírito de Deus.

Portanto, trata-se, agora, não mais de algo que Deus usa para mudar cenários, mas, sim, do próprio Deus agindo no mundo e nas pessoas. O Espírito de Deus é como o vento. Não o vemos, mas percebemos o seu agir nos efeitos, isto é, nas mudanças de clima e de cenários causadas pelo vento. De modo semelhante, o Espírito de Deus age no mundo e nas pessoas, mas o que percebemos são os seus efeitos. Entretanto, é necessário enfatizar que *ruah* como “Espírito de Deus” não pode ser entendido como uma “força ativa”, segundo interpretam as Testemunhas de Jeová, que erram tão somente por desconsiderarem o recurso bíblico da “estereometria da expressão ideativa”. Em outras palavras,

a interpretação das Testemunhas de Jeová é equivocada justamente porque não dá a devida atenção ao uso frequente que a Bíblia faz de imagens para expressar diversos conceitos.60

Todavia, é preciso dizer que não há apenas a *ruah* de Deus; há também a *ruah* do homem. Enquanto a *ruah* de Deus revela seu poder, sua autoridade e seu agir sobre todas as coisas, incluindo o homem, a *ruah* do homem designa a sua dependência de Deus para viver. Observe as passagens a seguir.

Assim diz Deus, o SENHOR, que criou os céus e os estendeu, formou a terra e a tudo quanto produz; que dá fôlego de vida ao povo que nela está e o espírito [*ruah*] aos que andam nela (Is 42.5, ARA).

Sai-lhes o espírito [*ruah*], e eles tornam ao pó; nesse mesmo dia, perecem todos os seus desígnios (Sl 146.4, ARA).

... o pó volte à terra, como o era, e o espírito [*ruah*] volte a Deus, que o deu (Ec 12.7, ARA).

Se Deus pensasse apenas em si mesmo e para si recolhesse o seu espírito [*ruah*] e o seu sopro, toda a carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó(Jó 34.14,15, ARA).

Wolff se refere à presença da *ruah* no homem como uma “autorização de Deus”, dada ao ser humano para que ele possa viver.61 Portanto, a *ruah* do homem é aquilo que vem da parte de Deus e o mantém vivo. Nesse sentido, a Bíblia não reduz a vida e a morte a uma questão meramente biológica. Sempre buscamos causas biológicas para explicar a morte de alguém, mas, de acordo com o texto bíblico, o que explica a morte de alguém não é um mero evento

biológico, mas a autorização ou desautorização de Deus sobre tudo que vive. Todos os seres viventes dependem da autorização de Deus para viver. Não é à toa que a *ruah* do homem está quase sempre em paralelo com *neshamá* (fôlego de vida). Examine mais uma vez as passagens a seguir e considere atentamente esse paralelo entre *ruah* e *neshamá*.

Assim diz Deus, o SENHOR, que criou os céus e os estendeu, formou a terra e a tudo quanto produz; que dá fôlego de vida [*neshamá*] ao povo que nela está e o espírito [*ruah*] aos que andam nela (Is 42.5, ARA).

Se Deus pensasse apenas em si mesmo e para si recolhesse o seu espírito [*ruah*] e o seu sopro [*neshamá*], toda a carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó (Jó 34.14,15, ARA).

Quando formou o homem do pó da terra (Gn 2.7), Deus soprou-lhe *neshamá* (fôlego de vida) e ele se tornou *néfesh hayah* (alma vivente); quando o vale estava cheio de ossos sequíssimos, Deus ordenou ao profeta que profetizasse a eles, dizendo: “Assim diz o SENHOR Deus a estes ossos: Eis que farei entrar o espírito

[*ruah*] em vós, e vivereis. Porei tendões sobre vós, farei crescer carne sobre vós, sobre vós estenderei pele e porei em vós o espírito, e vivereis. E sabereis que eu sou o SENHOR” (Ez 37.5,6, ARA). O espírito do homem é sua vida, ou seja, é aquilo que, da parte de Deus, o mantém vivo. Quando o profeta fez o que Deus lhe ordenou, a Bíblia diz que “o espírito [*ruah*] entrou neles, e viveram e se puseram em pé, um exército sobremodo numeroso” (v. 10). Esses dois aspectos

— *ruah* como *Espírito de Deus* e *ruah* como *vida* — não representam os únicos sentidos de *ruah* que a Bíblia apresenta, mas, em contrapartida, são suficientes para o objetivo de descrever o homem como um ser vivente e Deus como um ser que dá vida. Esses dois aspectos também estão presentes no Novo Testamento.

O correspondente neotestamentário de *ruah* é *pneuma*. 62 Em Lucas 23.46, quando Jesus está morrendo na cruz, ele ora ao Pai, dizendo: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito [*pneuma*]! E, dizendo isso, expirou”. Portanto, também no Novo Testamento, o espírito do homem é aquilo que o mantém vivo. E não

somente isso, pois, no Novo Testamento, *espírito* também é um conceito teo-antropológico, uma vez que se refere também ao ser de Deus. Em Mateus 4.1,

“Jesus foi conduzido pelo Espírito [*pneuma*] ao deserto, para ser tentado pelo Diabo”.

Assim, segundo a perspectiva neotestamentária, o homem é também um ser que depende de Deus para viver, ou seja, o homem é tanto um “ser contingente”

(*basar/sarx*) como um “ser vivente” (*ruah/pneuma*). Isso equivale dizer que o homem em si é “débil”, porque sua carne é efêmera como a erva, e “dependente”, porque para viver e sobreviver ele está à mercê de Deus, que é o único que concede vida aos seres viventes, bem como o único que pode mantê-la.

Dito isso, concluímos que o sentido antropológico de *espírito* revela três pressupostos da mais alta relevância para a gramática antropológica da Bíblia: (1) o homem é um ser vivente; (2) um ser vivente não vive por si, mas por Deus, ou seja, o homem é um ser autorizado por Deus para viver;

(3) se a carne é aquilo que volta para o pó, porque do pó veio (Gn 2.7), o espírito volta para Deus porque de Deus veio (Ec 12.7): “Então disse o SENHOR: ‘Por causa da perversidade do homem [*basar*], meu Espírito [*ruah*] não contenderá com ele para sempre; ele só viverá cento e vinte anos’” (Gn 6.3, NVI).

Como mencionei no início deste capítulo, a teologia do autoconhecimento deve partir do verdadeiro autoconhecimento, que começa com a compreensão do que as Escrituras dizem acerca do ser humano. Em vista disso, com base nos quatro conceitos bíblicos de homem que acabamos de considerar, podemos concluir que, segundo as Escrituras, o homem é uma *alma* que não se satisfaz com as coisas deste mundo, mas apenas em Deus. Além disso, esse “homem desejante” é governado por um centro existencial chamado *coração*, um centro que reúne em si todas as grandes decisões de uma pessoa. As Escrituras também dizem que esse “homem deliberante” é finito, marcado pela debilidade da *carne*, a qual de tempos em tempos anuncia a esse “homem contingente” que sua vida é breve. Por fim, as Escrituras também revelam que a vida (ou o *espírito*) do homem — bem como a vida de todos os seres vivos — sempre vem de Deus, ou seja, embora sua estrutura seja frágil, o “homem vivente” é sustentado pelo Todo-Poderoso. Portanto, é a partir dessa compreensão de si mesmo como *alma*, *coração*, *carne* e *espírito* que o teólogo deve construir sua reflexão sobre Deus e sobre si.

1Clemente de Alexandria, *O pedagogo* (Campinas: Ecclesiae, 2014), p. 225 [III,1].

2“Ouso ensinar-te duas coisas, isto é, conhece-te a ti mesmo e a Deus” (Agostinho de Hipona, *Solilóquios*

[São Paulo: Paulus, 2007], p. 34 [VII,15]).

3Oscar Wilde, “O discípulo”, citado em Richard Ellmann, *Oscar Wilde* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988), p. 312.

4João Calvino, *A instituição da religião cristã* (São Paulo: Unesp, 2009), tomo I, p. 37.

5Ibidem, p. 39.

6Fernando Pessoa, *O Eu profundo e os outros Eus* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980), p. 259.

7Clarice Lispector, *Para não esquecer* (Rio de Janeiro: Rocco, 1999), p. 23.

8Cf. Søren Kierkegaard, *O desespero humano* (São Paulo: Unesp, 2010), p. 32-5.

9Albert Camus, *O homem revoltado* (Rio de Janeiro: Record, 1999), p. 21-2. Há um excelente livro para os interessados no tema da “recusa”: Gabriel Ferreira da Silva, *Esculpir em argila: Albert Camus — uma estética da existência* (São Paulo: Educ, 2009).

10Vale a pena a leitura do capítulo sobre o conceito de “teorreferência” do livro de Wadislau M. Gomes, *Todo mundo pensa, você também: aprendendo a pensar biblicamente* (Brasília: Monergismo, 2013), p. 37-50; para uma exposição mais filosófica do conceito, cf. Davi Charles Gomes, “A metapsicologia vantiliana: uma incursão preliminar”, *Fides Reformata* XI:1 (2006), p. 113-39, em especial a nota 14.

11Dietrich Bonhoeffer, *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão* (São Leopoldo: Sinodal, 2003), p. 4689.

12João Calvino, *Salmos* (São José dos Campos: Fiel, 2009), vol. 4, p. 483.

13João Calvino, *A instituição da religião cristã*, tomo I, p. 37-9.

14Richard Bauckham; Trevor Hart, *Ao pé da cruz: reflexões sobre homens e mulheres que viram a crucificação* (São Paulo: Mundo Cristão, 2000), p. 44.

15Paul Ricoeur, *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (Rio de Janeiro: Imago, 1977), p. 36-9.

16Se você deseja aprofundar a questão da inautenticidade, gostaria de indicar três livros preciosos que me influenciaram bastante na reflexão desse tema: Timothy Keller, *Ego transformado: a humildade que brota do evangelho e traz a verdadeira alegria* (São Paulo: Vida Nova, 2014); C. J. Mahaney, *Humildade: verdadeira grandeza* (São José dos Campos: Fiel, 2013); Edward T. Welch, *Quando as pessoas são grandes e Deus é pequeno* (São Paulo: Editora Batista Regular, 2011).

17Utilizo a expressão “gramática da antropologia bíblica” para designar o estudo sobre a maneira como a Bíblia compreende o ser humano. Portanto, vale a pena mencionar que, apesar de levar em conta a pesquisa lexicográfica, a gramática da antropologia bíblica não é um estudo lexicográfico, mas, sim, antropológico.

Isso significa que nem todos os significados das palavras usadas para se referir ao homem serão considerados.

Considerei apenas aqueles que julguei serem mais relevantes para a compreensão bíblica do ser humano.

18“Há, portanto, um critério para, ao menos, determinar a validade ou não de uma proposição teológica

[*Theologumens*]. Este critério é o texto das Sagradas Escrituras. [...] Se uma proposição teológica está de acordo com o texto da Bíblia ou com as inferências obtidas a partir dele, então conclui-se que essa proposição é válida com absoluta certeza. Todavia, em razão dessa concordância a proposição já não é estritamente teológica. Por outro lado, se a proposição é estritamente teológica, isto é, uma proposição desprovida da concordância com o texto das Escrituras, então o fato de que ela não contradiz o texto bíblico determina a sua validade. Contudo, se a proposição entrar em contradição com a Bíblia, por mais interessante que seja, ela deve ser considerada inválida” (Karl Barth, *Fides quaerens intellectum* [Zürich: TVZ, 2002], p. 32-3 [I.3.6]).

19Richard M. Weaver, *As ideias têm consequências* (São Paulo: É Realizações, 2012), p. 174-5.

20Cf. Anthony Hoekema, *Criados à imagem de Deus* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 224-48, em especial p. 232-8. Concordo com Hoekema que “devemos rejeitar tanto a dicotomia como a tricotomia.

Como cristãos, certamente temos de repudiar a dicotomia no sentido em que os antigos gregos a ensinaram.

[...] Mas mesmo à parte do entendimento grego da dicotomia, que é claramente contrário à Escritura, é necessário rejeitarmos o termo *dicotomia* como tal, já que ele não é uma descrição precisa da concepção bíblica do homem. [...] O mundo conceitual do Antigo Testamento exclui completamente qualquer tipo de dicotomia ou dualismo segundo o qual o homem seria formado de duas

substâncias. [...] A ênfase final deve recair sobre o fato de que os quatro termos [*néfesh*, *leb/lebab*, *basar* e *ruah*] simplesmente apresentam aspectos diferentes da unidade do homem" (p. 230-1, 234).

21Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Hagnos, 2007).

22Essa história pitoresca está registrada numa carta escrita por Arísteas. Em 1684, descobriu-se que ela não passava de uma fraude. O helenista Humphrey Hody (1659-1707) foi quem provou que a suposta *Carta de Arísteas* não passava de um embuste realizado, por volta do século II d.C., por um judeu helênico que queria, entre outras coisas, conferir autoridade à LXX. Lendas à parte, ao que parece o trabalho de tradução provavelmente levou alguns anos ou até mesmo décadas. Atualmente, a maioria dos especialistas presume que a versão foi, de fato, completada entre o final do século 3 e a primeira metade do século 2 a.C. Cf. Julio Trebolle Barrera, *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia* (Petrópolis: Vozes, 1995), p.

355-7; Stephen M. Miller; Robert V. Huber, *A Bíblia e sua história: o surgimento e impacto da Bíblia* (Barueri: SBB, 2006), p. 48-51.

23Trata-se do *parallelismus membrorum*, que consiste na correspondência de "frases" ou "palavras-membro" num versículo. O paralelismo pode ser (1) *sinonímico* (os dois membros apresentam a mesma ideia, com palavras diferentes, como em Mc 4.22, por exemplo); (2) *sintético* (o segundo membro dá continuidade à ideia do primeiro, acrescentando-lhe novos aspectos ou explicações, como em Mt 10.37, por exemplo); (3) *antitético* (os dois membros apresentam conteúdo idêntico, mas em formulação antitética, como em Lc 6.43, por exemplo) e (4) *culminativo*

(o segundo membro apresenta um clímax em relação ao primeiro, como em Mc 9.37, por exemplo).

24Hans W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 30.

25Ibidem, p. 31.

26Ibidem, p. 33-107.

27vf#n# [*néfesh*] *vida*, *alma*, *criatura*, *pessoa*, *apetite*, *mente*, *garganta*. De acordo com a contagem do *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento* (DITAT), “no Antigo Testamento, *néfesh* ocorre 755 vezes, sendo que, na Septuaginta, é traduzida cerca de 600 vezes por *psyché*. Das 144 vezes em que ocorre nos Salmos, em mais de 100 vem acompanhada do sufixo pronominal da primeira pessoa do singular,

‘minha alma’. Assim, no seu uso mais sintético, *néfesh* designa a pessoa na sua totalidade. Em Gênesis 2.7, ‘o homem passou a ser alma vivente [*néfesh hayah*]’ (lit.) — não se deve interpretar o substantivo no sentido metafísico-teológico que tendemos dar à palavra *alma* hoje em dia” (R. Laird Harris; Gleason L. Archer, Jr.; Bruce K. Waltke, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento* [São Paulo: Vida Nova, 1998], p. 986 [1395a]).

28Segundo o *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento* (DITNT), “No Novo Testamento, em contraste com o emprego frequente de *psyché* na LXX, esta palavra ocorre, no todo, apenas 101 vezes; destas ocorrências, 37 estão nos evangelhos sinóticos, 15 em Atos e 10 no Evangelho de João. A maioria dos exemplos, portanto, se acha nas porções narrativas do Novo Testamento. Nas epístolas de Paulo, ocorre num total de 13 vezes, 7 vezes no Apocalipse, 6 vezes em Hebreus, 6 vezes em 1Pedro, duas vezes em Tiago, duas vezes em 2Pedro, duas vezes em

1João e uma vez em 3João" (Lothar Coenen; Colin Brown, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento* [São Paulo: Vida Nova, 2000], p. 74).

29John W. Cooper, Body, soul & life everlasting: biblical anthropology and the monism-dualism debate (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), esp. p. 10-15.

30Além de *néfesh* significar "garganta como órgão da saciedade", como lembra James Houston, *néfesh* pode significar "garganta como órgão da respiração". Em suas palavras, "No pensamento hebraico, o significado primeiro da palavra 'alma' (*néfesh*) refere-se à respiração e à capacidade de respirar. Estava inicialmente associada à garganta, à fome, à sede e à necessidade de respirar para manter-se vivo. Logo depois, o significado foi estendido para referir-se metaforicamente a outros desejos e manifestações da vontade" (James Houston, *A fome da alma* [São Paulo: Abba Press, 2000], p. 17).

31O homem como *néfesh* é também o "homem insuficiente" de que tratamos no capítulo 2.

32Cf. John Piper, *Em busca de Deus: a plenitude da alegria cristã* (São Paulo: Shedd, 2008).

33C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: ABU, 2008), p. 77.

34Segundo o DITAT, "*néfesh* significa *vida* como algo preciosíssimo. Por isso, o comandante suplica a Elias: 'Homem de Deus, seja, peço-te, preciosa aos teus olhos a minha vida [*néfesh*], e a vida destes cinquenta, teus servos' (2Rs 1.13; 1Sm 26.21). Em algumas situações, pode-se fazer um pagamento em dinheiro em troca da vida (cf. Êx 21.30; 30.12). Na fórmula 'vida por vida', na lei do talião, *néfesh* denota o indivíduo em todo o seu valor, o 'eu'

vivente (Êx 21.23; Lv 24.18; Dt 19.21; 1Rs 20.39,42; 2Rs 10.24).

Nesse contexto também se situa Levítico 17.11, uma das mais importantes passagens no que diz respeito à clareza teológica e à nitidez de seu significado, passagem em que *néfesh* assume grande importância e que certamente define o vocábulo com o sentido de *vida*, 'porque a vida [*néfesh*] da carne [*basar*] está no sangue'.

Aqui o que está indicado é a vitalidade, a existência no seu vigor" (Harris; Archer, Jr.; Waltke, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 985).

35Outra passagem dos Evangelhos que revela a consciência do homem como *néfesh* é aquela que narra o encontro de Jesus com uma mulher samaritana, em João 4.4-42. Embora não haja menção explícita de *néfesh*, os três temas essenciais do conceito estão presentes nessa passagem: a conversa de Jesus com a samaritana começa primeiro com o tema da "sede interior" (v. 7-15), depois passa para o tema da "idolatria"

(v. 16-18) e conclui com o tema da "adoração" como solução para a angústia do homem que tenta satisfazer sua fome interior com qualquer outra coisa que não possui a mesma dignidade de Deus (v. 19-24).

36Ole Martin Høystad, *Uma história do coração* (Petrópolis: Vozes, 2015), p. 13.

37 bb*l@, bl@ [*leb, lebab*] *coração*, *entendimento*, *mente*, *razão*, *sentimento*. Cf. Harris; Archer, Jr.; Waltke, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 765 [1071a]. Segundo o DITNT, *leb, lebab* possui um sentido literal (coração como órgão do corpo) e um metafórico (coração como a sede da vida emocional,

intelectual e volitiva do homem), cf. Coenen; Brown, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 425-6. Segundo a contagem de Wolff, *coração*, na forma mais corrente, *leb*, ocorre 598

vezes no Antigo Testamento; na forma *lebab*, 252 vezes. Cf. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 79.

38A Septuaginta traduz predominantemente *leb/lebab* por *kardia*. De acordo com o DITNT, muito raramente ela traduz por *dianoia* (mente) e *psyché* (alma). Entretanto, o sentido de *kardia* no Novo Testamento tanto coincide com a perspectiva veterotestamentária de *leb/lebab* como difere da perspectiva grega de *kardia*. Mais claramente do que no Antigo Testamento, no Novo Testamento *coração* significa, na maioria das vezes, a vida interior (emoções, intelecto e vontade), o centro da pessoa (ego) e o lugar em que Deus se revela aos homens. Cf. Coenen; Brown, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 426-8.

39Hans W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 79.

40Cf. Anthony Hoekema, *Criados à imagem de Deus*, p. 232-3.

41Note-se que a *antropologia helênica* difere da *antropologia moderna*. Enquanto a antropologia helênica (Platão e Aristóteles, por exemplo) concebe o homem como *uma substância* composta de corpo e alma, a

antropologia moderna (Descartes) concebe o homem como *duas substâncias*, a substância intelectual (*res cogitans*) e a substância material (*res extensa*). Ou seja, nenhuma das duas antropologias é compatível com a *antropologia bíblica*, que é holística, e não dualista.

42Herman Dooyeweerd, *No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico* (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 255.

43Anthony Hoekema segue a mesma linha de raciocínio de Dooyeweerd. Em suas palavras, “O coração é o centro da vida interior de uma pessoa: dos seus sentimentos, do seu entendimento e da sua vontade. O

coração significa todo o ser interior do homem, a sua parte mais secreta; indica o *ego*, a pessoa. Acima de tudo, o coração é o centro, no homem, ao qual Deus se dirige e no qual a vida religiosa está arraigada, determinando inclusive a sua conduta moral” (*Criados à imagem de Deus*, p. 236).

44Hans W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 81.

45Cf. Timothy Keller, *Deuses falsos: eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2010).

46Flannery O’Connor, A prayer journal (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2013), p. 23. Sou grato a William C. Cruz pela tradução deste parágrafo e, sobretudo, por ter me apresentado esse belíssimo diário de O’Connor.

47rc*B* [*basar*] *carne*, *corpo*, *fraqueza*. Segundo a contagem do DITAT , a palavra ocorre 273 vezes no Antigo Testamento, das quais 153 estão no Pentateuco. “A carne é transitória, fraca e mortal. Como, então, aqueles que são carne se exaltarão contra Deus? Isso não significa, no entanto, que o Antigo Testamento utiliza o termo *carne* como símbolo da rebelião humana. O problema não diz respeito à carne do homem, mas, sim, com o seu *coração* (Ez 11.19; 44.7), um desejo de se rebelar que esquece que o homem é apenas carne (Ec 5.5). [...] Todavia, a ideia de que o princípio do pecado é algo residente na carne é

intertestamentária” (Harris; Archer, Jr.; Waltke, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 227-8 [291a]).

48Os tradutores da Septuaginta escolheram *sarx* para traduzir *basar*, porém *sarx* é uma palavra que tem maior amplitude semântica do que *basar*. Se, no Antigo Testamento, *basar* indica que o homem é finito, no Novo Testamento, *sarx* indica não somente que o homem é finito, mas que está também em oposição a Deus. Nesse sentido, a expressão “o homem que vive segundo a carne” não deve ser compreendida como uma tendência de considerar a parte material do homem como inimiga de Deus — tal como os gnósticos argumentavam —; pelo contrário, ela deve ser entendida sob o pressuposto de que o homem, que é de carne e escravo do pecado, está em oposição a Deus. Cf. Coenen; Brown, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 277-84.

49Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo* (Campinas: Unicamp, 2012).

50Estou ciente da amplitude do “campo semântico” de *basar*, isto é, da ampla possibilidade de significados que essa palavra pode veicular. Todavia, julguei que seria prudente focar, como fiz nas considerações sobre *néfesh* e *leb/lebab*, somente nos significados referentes à natureza humana. Portanto, não estou reduzindo o campo semântico dessas palavras, mas apenas selecionando os significados que são, de fato, relevantes para a constituição de uma teologia do autoconhecimento.

51Anthony Hoekema, *Criados à imagem de Deus*, p. 237.

52Hans W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 64.

53Ibidem, p. 62.

54Ibidem, p. 63.

55Agostinho de Hipona, *Confissões* (Lisboa: INCM, 2004), p. 441.

56J. I. Packer, *Na dinâmica do Espírito: uma avaliação das práticas e doutrinas* (São Paulo: Vida Nova, 1991), p. 81.

57C. J. Mahaney, *Humildade: verdadeira grandeza* (São José dos Campos: Fiel, 1991), p. 59.

58Hans W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 68.

59j^Wr [*ruah*] *vento*, *sopro*, *fôlego de vida*, *espírito*. Nas palavras de Wolff, “Um simples olhar para a estatística mostra que *ruah* se distingue de *néfesh* e *basar* sob dois aspectos. Em primeiro lugar, *ruah*, em medida considerável, designa uma força da natureza, o vento, e isto em não menos de 113 casos em um total de 389 ocorrências (378 em hebraico, 11 em aramaico). Em segundo lugar, *ruah* se refere mais a Deus (136

vezes) do que a seres humanos, animais e deuses falsos (129 vezes)” (*Antropologia do Antigo Testamento*, p.

67). De acordo com o DITAT, a ideia básica de *ruah* é “ar em movimento”, mas também pode significar a

“fôlego de vida” não como um aspecto físico, mas espiritual do homem: “*ruah* foi outorgada ao homem por meio de um ato criador especial de Deus” (cf. Gn 2.7 em contraste com 1.24). Contudo, *ruah* também pode significar a consciência imaterial do homem (cf. Is 26.9; Pv 16.32; Dn 5.20). Cf. R. Laird Harris; Gleason L. Archer, Jr.; Bruce K. Waltke, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 1407-8

[2131a].

60Sobre o ensino das Testemunhas de Jeová sobre Espírito Santo, cf. George A. Mather; Larry A.

Nichols, *Dicionário de religiões, crenças e ocultismo* (São Paulo: Vida, 2000), p. 458.

61Em suas palavras, “O elemento característico da *ruah* humana se revela a partir do fato de que *ruah*, na maioria das vezes, significa o sopro vigoroso do vento e a atividade vivificante e autorizadora de Javé” (Hans W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 75).

62Os tradutores da Septuaginta escolheram *pneuma* para traduzir *ruah*. Apenas em três ocasiões *pneuma* traduz *neshamah* (sopro de vida). De acordo com o DITNT, “*pneuma* tem uma gama de sentidos bastante ampla. Entretanto, o emprego mais frequente no Novo Testamento (e isto de longe — mais de 250 vezes) é como referência ao Espírito de Deus, o Espírito Santo” (Coenen; Brown, orgs., *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 718).

CAPÍTULO 5

A TRAIÇÃO DOS TEÓLOGOS

Ó Deus,

me deixa trabalhar na cozinha,

nem vendedor nem escrivão,

me deixa fazer Teu pão.

Filha, diz-me o Senhor,

eu só como palavras.1

— ADÉLIA PRADO

AS TENTAÇÕES DO TEÓLOGO

Em seu livro *Os intelectuais e o poder*, o filósofo e escritor italiano Norberto Bobbio analisou o problema da "traição dos intelectuais" a partir do interessante debate que aconteceu entre aqueles que, com Julien Benda, defendiam a ideia do

"intelectual puro, comprometido com os valores últimos" 2 e aqueles que, com Antonio Gramsci, defendiam a ideia do "intelectual orgânico, comprometido com o engajamento social e político" .3

De acordo com Bobbio, a tensão entre os dois tipos de intelectuais gerou uma série de acusações de ambas as partes. De um lado, os intelectuais puros acusavam de traição o intelectual orgânico, isto é, aquele que é motivado pela exigência de mudar o mundo através do engajamento político e cultural; do outro lado, os intelectuais orgânicos acusavam de deserção o intelectual puro, isto é, aquele cuja atividade, por essência, não persegue fins práticos e que é motivado pela fidelidade aos valores últimos e não temporais. Entretanto, quem tem razão?

Quem está com a verdade? Segundo Bobbio, essa tensão entre intelectuais puros e orgânicos está longe de alcançar uma solução que seja satisfatória para ambos os lados. Em suas palavras, "Trair significa escolher o lado errado, desertar significa não escolher o lado justo; se você se alia ao inimigo, trai; se abandona o amigo, deserta. Mas qual é o lado justo e o lado errado? Quem é o amigo, quem é o inimigo? "4

Guardadas as devidas proporções, o mesmo pode ser dito dos teólogos. Ora, teólogos também são intelectuais e como estes estão sujeitos ao dilema descrito por Bobbio. Por exemplo, de um lado, há teólogos que afirmam a manutenção da doutrina em detrimento da luta por justiça social; do outro, há teólogos que estão lutando pela justiça social em detrimento da manutenção da doutrina. Isso significa que teólogos também estão sujeitos às acusações tanto de traição quanto de deserção. Por exemplo, um teólogo pode ser acusado de traidor meramente porque está engajado na cultura ou na luta pela justiça social; em contrapartida, outro teólogo pode ser acusado de desertor por se preocupar tão somente com a manutenção da ortodoxia. Ora, quem tem razão? Quem está com a verdade?

Apesar de nutrir algumas reservas a respeito da descrição que Bobbio faz da relação entre traição e deserção dos intelectuais, gostaria de apropriar-me dela de forma criativa, a fim de argumentar que, na verdade, um teólogo se torna, por um lado, um traidor não porque ele é cultural e politicamente engajado, mas, sim, porque sua mente já não se submete totalmente à cosmovisão cristã; por outro lado, o teólogo se torna um desertor não porque meramente defende a

ortodoxia com unhas e dentes, mas, sim, porque sua mente já não se submete totalmente à cosmovisão cristã. Como é possível notar, o motivo que leva um teólogo a se tornar um traidor é o mesmo que leva outro teólogo a se tornar um desertor: a insubmissão à cosmovisão cristã. Portanto, em vez de recorrer à traição e deserção a fim de rotular dois tipos de teólogos, e assim cair numa espécie de debate aporético, acredito que seja mais produtivo refletir sobre a traição e a deserção como duas grandes tentações do teólogo. A partir desse viés, o tom da discussão muda.

Agora já não importa mais notar a distância entre traição e deserção; pelo contrário, o mais importante é evidenciar a proximidade entre as duas tentações. Nesse caso, minha descrição é bastante diferente daquela que Bobbio propõe, pois o que me interessa aqui é mostrar que, no que diz respeito aos intelectuais cristãos, a traição e a deserção, apesar de serem tentações distintas, cometem basicamente o mesmo erro: a insubmissão à cosmovisão cristã. Mas, antes de tratar diretamente do erro dessas duas tentações, preciso explicitar como alguém se torna um teólogo.

A FERIDA DO TEÓLOGO

Observe o seguinte trecho das *Confissões* de Agostinho:

A minha consciência, Senhor, não duvida, antes tem certeza de que te amo. Feriste o meu coração com tua Palavra, desde então te amei. [...] Mas, o que eu amo, quando te amo? (*Confissões*, X.6.8). 5

Agostinho não duvida do seu amor a Deus, pois sua consciência é testemunha desse amor. O testemunho da consciência, portanto, produz uma certeza indestrutível. Por causa dessa certeza, aquele que ama não pode sustentar, por muito tempo, um discurso de negação do seu amor. Na época em que eu estudava no seminário, tive um amigo que, depois de certo tempo, se tornou meu cunhado. No começo da nossa amizade, não nos falávamos com tanta frequência, talvez porque estivéssemos em turmas diferentes — ele era um calouro e eu, um veterano. Entretanto, o cenário mudou misteriosamente quando minha irmã entrou no seminário. Percebi que, aos poucos, aquele amigo começou a se aproximar mais de mim. Na época, ele — diga-se de passagem, um corintiano não muito convicto — tinha até me presenteado com uma belíssima camisa do Palestra Itália. Como palmeirense roxo que sou,

não posso negar que foi um presente encantador. Todavia, estranhando essa súbita aproximação, mas já desconfiado de seus motivos, interessei-me em saber se, da outra parte, isto é, da parte da minha irmã, havia algum tipo de correspondência. Quase todos os dias eu a provocava perguntando o que achava do possível pretendente. A princípio, ela negava com veemência e irritava-se com minha postura de constantemente tentar confirmar minhas suspeitas. O tempo foi passando e, sempre que podia, eu lançava a pergunta fatal:

— Você o ama?

Um belo dia, chamei-a para uma conversa decisiva e perguntei insistentemente:

— Você o ama?

Ela retrucou por diversas vezes:

— Não, eu não o amo!

Mas bastou eu insistir mais um pouquinho e ela não conseguiu mais esconder seus sentimentos e então me disse:

— Está bem, eu o amo! Sim, eu o amo!

Por que minha irmã não conseguiu permanecer com seu discurso de negação?

Por causa do testemunho da consciência. Suas palavras poderiam negar por um bom tempo, mas, por causa da consciência, ela não poderia negar o tempo todo.

Ora, o testemunho da consciência daquele que ama a Deus é semelhante ao dessa situação que acabei de descrever. Quando amamos a Deus e temos o testemunho da consciência, não conseguimos negar por muito tempo a realidade desse amor.

Por isso, não precisamos de quaisquer evidências para saber que amamos a Deus, pois a própria consciência não nos permite duvidar de que o amamos quando, de fato, o amamos — em teologia, também chamamos isso de “graça irresistível”.

Entretanto, de onde vem o amor irresistível que o teólogo tem por Deus? Veja uma vez mais a resposta de Agostinho: “Feriste-me o coração com tua Palavra, desde então te amei”. Como podemos notar, esse amor irresistível é fruto da operação da Palavra, e não dos recursos internos do

teólogo. É importante que se observe o uso que Agostinho fez do verbo “ferir”. O que essa palavra implica?

Que o teólogo sofre ou padece por causa da Palavra. Ou seja, quando o evangelho é anunciado e o Espírito Santo testemunha esse evangelho no coração do homem, esse homem miserável padece. Ele é gravemente ferido em seu orgulho e pretensa autonomia, e agora se torna consciente de sua natureza humilhada. Contudo, essa dor ou padecimento não é para morte, mas para vida.

Talvez seja como a dor do parto, uma dor que anuncia uma nova vida. Em *A viagem do peregrino da alvorada*, C. S. Lewis tratou com impressionante sensibilidade esse padecimento. Trata-se da cena que descreve a experiência de Eustáquio, o *enfant terrible* que é transformado em dragão e não sabe o que fazer para reverter esse quadro. Com a palavra, Eustáquio...

Não vou contar como virei dragão [...] Mas vou lhe dizer como deixei de ser dragão. [...] o leão me disse para tirar a roupa primeiro. [...] ia responder que não tinha roupa, quando me lembrei que os dragões são, de certo modo, parecidos com as serpentes e estas largam a pele. “Sem dúvida alguma é o que ele quer”, pensei. Assim, comecei a esfregar-me, e as escamas começaram a cair de todos os lados. Raspei ainda mais fundo e, em vez de caírem as escamas, começou a cair a pele toda, inteirinha, como depois de uma doença ou como a casca de uma banana. Num minuto, ou dois, fiquei sem pele. Estava lá no chão, meio repugnante. Era uma sensação maravilhosa. Comecei a descer à fonte para o banho. Quando ia enfiando os pés na água, vi que estavam rugosos e cheios de escamas como antes. “Está bem”, pensei, “estou vendo que tenho outra camada debaixo da primeira e também tenho que tirá-la”. Esfreguei-me de novo no chão e mais uma vez a pele

descolou e saiu; deixei-a então ao lado da outra e desci de novo para o banho. E aí aconteceu exatamente a mesma coisa. Pensava: “Deus do céu! Quantas peles terei de despir?” Como estava louco para molhar a pata, esfreguei-me pela terceira vez e tirei uma terceira pele. Mas ao olhar-me na água vi que estava na mesma. Então o leão disse (mas não sei se falou): “Eu tiro a sua pele”. Tinha muito medo daquelas garras, mas, ao mesmo tempo, estava louco para ver-me livre daquilo. Por isso me deitei de costas e deixei que ele tirasse a minha pele. A primeira unhada que me deu foi tão funda que julguei ter me atingido o coração. E quando começou a tirar-me a pele senti a pior dor da minha vida. A única coisa que me fazia aguentar era o prazer de sentir que me tirava a pele. É como quem tira um espinho de um lugar dolorido. Dói pra valer, mas é bom ver o espinho sair.6

A Palavra ofende e fere o homem em sua miséria, e é essa ferida que gera o amor. Por causa dessa ferida, o discurso de negação e até mesmo de ódio vai, aos poucos, dando lugar à confissão de fé, de arrependimento e de amor. Se a Palavra não ferir o coração do homem, não há nada que ele possa fazer para reverter o quadro da sua miséria, ou, dito de outra maneira, além da Palavra não há nada que seja poderoso o suficiente para fazer com que o teólogo ame a Deus acima de todas as coisas. Por outro lado, a Palavra é também o amor de Deus que transbordou e alcançou o homem em sua depravação. Nesse caso, a ferida é também um sinal desse transbordamento do amor divino, que gera, no teólogo, um desejo incansável de saber quem Deus é. Mas o que acontece depois que o teólogo é ferido? Ele ora. Todo o labor do teólogo para conhecer o Deus da Palavra deve terminar em oração. Portanto, a obra mais importante de um teólogo não é um tratado de teologia, mas, sim, sua oração. Ora, não é à toa que as *Confissões* sejam

exatamente a oração de um teólogo que transbordou de amor.

No entanto, além de inundar de amor o coração do teólogo, a Palavra tira dele suas dúvidas e incertezas, pelo menos no que diz respeito ao seu amor a Deus.

Por isso, ele não fica se perguntando se ama a Deus. Ele simplesmente ama e tem certeza disso; sua consciência não vacila. Seu coração foi ferido pela Palavra de uma vez por todas. E, quando questionado por que ele ama a Deus, sua resposta não pode ser outra senão: “A minha consciência, Senhor, não duvida, antes tem certeza de que te amo. Feriste o meu coração com tua Palavra, desde então te amei”.

O teólogo que é ferido pela Palavra não busca conhecimento para amar. Ele ama e, por isso, busca conhecimento. Quando amamos temos a certeza de que amamos. Ninguém pode duvidar do amor que possui. Mesmo quando amamos, podemos dizer que não amamos; mas, nesse caso, mentimos para os outros, embora nossa consciência não nos permita mentir para nós mesmos. Nossa consciência é, portanto, a testemunha ocular do nosso amor. Por isso, não conseguimos negá-lo. A consciência de Agostinho testifica seu amor a Deus.

Como não existe testemunho tão indubitável como esse, não sobra espaço em seu coração para duvidar do seu amor a Deus. Nada pode abalar ou pôr em dúvida a certeza garantida pelo testemunho da consciência.

Entretanto, o amor a Deus não implica um conhecimento pleno de Deus. A certeza que Agostinho tem de seu amor não pode ser transferida para seu conhecimento. Em outras palavras, embora Agostinho tenha certeza de seu amor, o

mesmo não pode ser dito com relação ao seu conhecimento de Deus.

Portanto, a dúvida de Agostinho não diz respeito a seu amor, mas a seu

conhecimento. Observe que essa dúvida não faz desfalecer seu amor nem o faz negar a Deus; antes, põe em xeque o conhecimento que ele tem de Deus.

Quando amamos, não podemos duvidar de que amamos, mas é possível duvidar de que conhecemos plenamente o que amamos. Em outras palavras, podemos amar plenamente sem conhecer plenamente aquilo que amamos. Todavia, se não conhecemos plenamente o que amamos, então o que amamos quando amamos?

Esta é a sutil e profunda pergunta de Agostinho: “O que amo quando te amo?”.

Ou seja, não há dúvida de que Deus é amado pelo teólogo. A dúvida está em saber se esse Deus que é amado pelo teólogo corresponde ao conhecimento que o teólogo tem desse Deus.

Ora, quando começamos a amar uma pessoa, inevitavelmente formamos imagens dela. Essas imagens estão carregadas de expectativas que, ao serem frustradas, nos deixam decepcionados com a pessoa amada. Isso acontece porque nós, seres humanos, nada conhecemos sem a intermediação das imagens. Yukio Mishima escreveu um belíssimo romance intitulado *O pavilhão dourado*. Nele, Mishima conta a história de um jovem que cresceu ouvindo as mais belas descrições do Pavilhão Dourado, um templo budista onde seu pai servia como monge. Tudo que ele sabia desse templo era fruto das descrições que seu pai havia feito. Ou seja, ele nunca tinha visto com seus próprios

olhos o Pavilhão Dourado, mas, a despeito disso, ele o imaginava belíssimo e o amava mesmo assim. Quando chegou a hora de conhecê-lo tal como ele é, o filho do monge foi assaltado por uma terrível hesitação. Observe como a personagem a descreve: A hesitação tomava conta do meu espírito à medida que se aproximava o dia do encontro com o Pavilhão Dourado que eu jamais vira. Era de toda forma necessário que o Pavilhão fosse esplêndido. Tudo apostei

— não na beleza intrínseca dele, mas na capacidade do meu espírito em imaginá-lo belo. Eu tinha bons conhecimentos sobre o Pavilhão Dourado, tanto quanto me permitia a pouca idade. [...] De pronto o tão sonhado Pavilhão Dourado surgiu inteiramente aos meus olhos. Observei o Pavilhão de diversos ângulos e também inclinei a cabeça em posições diversas. Mas nenhuma emoção sobreveio. Tratava-se apenas de uma pequena construção enegrecida de dois andares. Mesmo a fênix, no topo do telhado, me parecia um corvo ali pousado. Longe de ser belo, o Pavilhão me dava uma impressão de desarmonia e discordância.

Poderia a beleza ser assim tão feia? — eu me perguntei.7

“Tudo apostei — não na beleza intrínseca dele, mas na capacidade do meu espírito em imaginá-lo belo”. Aqui está o motivo da hesitação do filho do monge. Ele amava o Pavilhão Dourado, mas do seu jeito, ou seja, segundo a imagem que ele mesmo formou do templo. Sua decepção, no final das contas, não é por causa do Pavilhão Dourado, mas, sim, da imagem que fizera do templo. É verdade que o filho do monge ainda ama o Pavilhão Dourado, mas também não é menos verdade que ele está decepcionado. Será que o templo o

decepcionou? Ou será que as expectativas do filho do monge não correspondem ao que o templo é? Parece que o filho do monge ainda não se deu conta de que as imagens que ele possui do Pavilhão Dourado não são e jamais serão o Pavilhão Dourado. O templo é real. As imagens que ele fez do templo são apenas mentais.

O mesmo poderia ser dito a respeito dos relacionamentos que temos com as pessoas que nos cercam. Quase sempre dizemos que é o outro que nos frustra, é o outro que nos decepciona, mas quase nunca estamos dispostos a conviver com as pessoas sem depositar demasiada confiança em *nossas* expectativas e imagens relacionadas a elas. E, quando nos decepcionamos, deveríamos sempre nos perguntar se realmente estamos frustrados com elas ou se, na verdade, estamos frustrados com nossas expectativas a respeito delas. A imagem mental da pessoa que você ama jamais tocará sua pele, jamais lhe dará um beijo no rosto ou lhe fará um carinho. A imagem que você tem em sua mente não respira, não sorri, não sofre, não toca, não chora, não sangra. O grande desafio é amar as pessoas mais do que às imagens que delas fazemos. Porque tocamos as pessoas, mas as imagens, apenas as fantasiamos.

A situação não é tão diferente, como parece, quando se trata das nossas imagens de Deus. Quantas pessoas você conhece que dizem que amam a Deus, mas, ao mesmo tempo, estão decepcionadas com ele? Ora, Deus decepcionou mesmo essas pessoas ou será que Deus jamais correspondeu às expectativas delas?

Quando um pastor recebe em seu gabinete alguém que diz estar decepcionado com Deus, ele deveria sempre fazer uma pergunta: “Você está mesmo decepcionado com Deus, ou com as imagens que fez dele?”. Sempre que Deus for amado, será amado em meio às nossas imagens e

expectativas. Então, nossa tarefa é não confundi-las com Deus; caso contrário, cairemos em idolatria.

Agostinho nos mostra que essa é a nossa realidade. É verdade que nossas imagens nos dão certo conhecimento de Deus. No entanto, não podemos ter a certeza — como temos acerca do nosso amor — de que todas as imagens que temos de Deus representam adequadamente o que ele é. Quase sempre é necessário corrigir as expectativas que criamos de Deus, porque quase sempre construímos imagens inadequadas dele. O problema é que essas imagens inadequadas nos impedem de olhar para Deus tal como ele quer ser visto. Na verdade, foi por isso que o próprio Deus nos deu sua Palavra. Ela é a maior e mais importante revelação que temos dele. A Palavra, portanto, é o padrão de que dispomos para avaliar se nossas imagens e expectativas sobre Deus são adequadas ou não. Sabendo que o homem miserável jamais poderia conhecê-lo por si, Deus providenciou sua Palavra para que, por meio dela, homens

miseráveis pudessem vê-lo, não como eles querem, mas, sim, como Deus quer ser visto. Sobre isso, há um comentário bastante lúcido e oportuno de C. S. Lewis.

Quando se trata do conhecimento de Deus, a iniciativa cabe inteiramente a ele. Se ele não se revelar, nada do que você fizer o capacitará a encontrá-lo. E, na verdade, ele se dá a conhecer muito mais a certas pessoas que a outras — não meramente porque tenha predileções, mas porque é impossível que o homem cuja mente e cujo caráter estejam em más condições consiga alcançar sua revelação. Da mesma forma, os raios do sol, apesar de também não terem predileções, não se refletem tão bem num espelho empoeirado quanto num espelho polido. Podemos dizê-lo de outra forma: enquanto nas outras ciências os instrumentos

são externos a nós (como o microscópio e o telescópio), o instrumento pelo qual vemos a Deus é nosso próprio ser, nosso ser inteiro. Se o ser do homem não estiver limpo e brilhante, sua visão de Deus será turva — como a lua vista por um telescópio sujo. É por isso que os povos miseráveis têm religiões miseráveis: eles sempre olham para Deus com uma lente suja. 8

Antes de passar para o próximo tópico, note que a ferida do teólogo gera compromisso. Uma vez ferido pela Palavra, o teólogo se compromete com ela. A partir de então, seu pensamento tem outra referência. Essa referência já não é mais a sua razão, o seu carisma nem sequer a sua capacidade imaginativa. A referência do teólogo é a Palavra, a mesma que cativou seu pensamento com a finalidade de sujeitá-lo a Deus. Uma vez comprometido com essa Palavra, o teólogo deve permanecer fiel a ela. Isso significa que, se ele permitir que seu pensamento seja controlado por qualquer outra referência que não a Palavra, automaticamente se tornará um traidor. Por quê? Porque nosso pensamento é, por natureza, dependente de uma referência. Ou seja, nossa mente foi feita para servir sempre. Assim, a pergunta realmente crucial a que temos de responder é a seguinte: Se nossa mente foi feita para servir, então quem é o seu senhor?

O COMPROMISSO DO TEÓLOGO

Nos tempos em que eu cursava a faculdade de filosofia, tive aulas de teoria estética com um professor que era por demais excêntrico. Ele tinha o hábito de dar aos alunos o limite de quinze minutos para eventuais atrasos. Embora o horário oficial da aula fosse às 19 horas, ele só começava às 19h15. O aluno que chegasse depois desses quinze minutos não poderia mais entrar na sala — e o professor fazia questão de deixar bem claro esse acordo com os alunos

desde o primeiro dia de aula. Então, quando chegava o dia da aula, às 19h15, pontualmente, ele fechava a porta, e ninguém mais podia entrar. Além disso, os alunos deveriam permanecer em silêncio absoluto enquanto ele falava. Somente depois de concluído o seu raciocínio, o professor abria para perguntas. Essa era a maneira que ele tinha encontrado para tornar as aulas mais produtivas. E, acredite, elas eram realmente produtivas.

Certo dia, como de costume, ele esperou pelos quinze minutos e depois fechou a porta. Passados cerca de vinte minutos do início da aula, ouviu-se o ruído de alguém mexendo na maçaneta da porta para abri-la. Nós, os alunos, ficamos atônitos, esperando para ver a cena que se desencadearia, bem como a reação do professor, que certamente não seria auspiciosa. Enfim, quando a porta se abriu, apareceu um aluno esbaforido, pedindo muitas desculpas pelo atraso imperdoável, e, sem olhar para o professor, que o media da cabeça aos pés, dirigiu-se imediatamente para a primeira carteira que avistou no meio da sala, no caminho esbarrando em outros alunos e fazendo uma barulheira desconcertante.

Finalmente, ele sentou-se. Esperávamos uma cena de juízo final, com o professor expulsando, sem cerimônias, o aluno da sala, afinal ele não tinha cumprido o acordo e havia, sobretudo, interrompido a aula de modo desastroso e desrespeitoso. Mas, para nossa surpresa, isso não aconteceu. Depois de um olhar fulminante na direção do aluno displicente, o professor respirou lenta e profundamente e prosseguiu com a aula a partir do exato ponto em que ela havia sido interrompida.

Mal decorridos cinco minutos, enquanto o professor falava, o aluno atrasado levantou sua mão e começou a esboçar uma pergunta ao professor, dizendo:

“Professor, eu sei que peguei o bonde andando, mas...”. Isso foi o suficiente para que o aluno fosse interrompido pelo professor, que, impetuosamente, bateu com as mãos na mesa e bradou: “Como você pode fazer uma pergunta dessa justamente agora? Meu filho, em que mundo você vive? A vida é um bonde andando!”. E com as mãos ziguezagueando continuou sua exortação: “Você acha

mesmo que toda a história da humanidade começou exatamente agora, quando você entrou por aquela porta e se acomodou em seu lugar? Anos e anos de história se passaram antes de você nascer, criatura! Ou você realmente acredita que o mundo todo à sua volta surgiu quando você nasceu? A vida é um bonde andando, meu filho! Quando você nasceu, muitas coisas infinitamente mais relevantes do que você e sua vidinha já tinham acontecido. Por isso, antes de fazer uma pergunta, esteja primeiro comprometido a inteirar-se da história.

Tente primeiro descobrir o que você perdeu nesse tempo todo em que ficou de fora, afinal a nossa aula não começou quando você entrou por aquela porta!”.

Preciso confessar que tenho uma enorme vontade de dizer a mesma coisa para os cristãos que desconsideram a história da salvação como referência última para o pensamento. Às vezes, espanto-me com pessoas que se dizem cristãs, mas que vivem assim, como esse aluno atrasado. Elas se esquecem de que Deus já deu uma referência — a história da salvação — para que possam conhecê-lo, mas, mesmo assim, usam outras referências para estabelecer suas opiniões sobre Deus.

Por essa razão, há aqueles que amam a Deus, mas do seu jeito, quando, na verdade, deveriam amar a Deus do jeito que Deus quer ser amado. Uma coisa é amarmos a Deus

segundo nossas imagens, outra bem diferente é amar a Deus segundo as imagens que ele mesmo nos deu no desenrolar da história da salvação. Em outras palavras, o que quero dizer é que, antes de problematizar ou fazer perguntas “inteligentes” sobre quem Deus é, precisamos nos inteirar das imagens que o próprio Deus nos ofereceu em sua Palavra. É necessário, em primeiro lugar, ouvir, antes de falar, e reconhecer que o que precisamos ouvir e aprender com a história da salvação é mais importante do que nossas opiniões pessoais sobre Deus.

O conhecimento da Palavra pode transformar não somente nossa visão de Deus, mas também nossa visão do que significa cultuá-lo. Veja o que Dooyeweerd diz sobre isso:

Na confrontação central com a palavra de Deus, o homem não tem nada para dar, mas apenas para ouvir e receber. Deus não fala a teólogos, filósofos e cientistas, mas a pecadores perdidos em si mesmos, feitos seus filhos pela operação do Espírito Santo em seus corações. 9

Gosto muito da tese que David Peterson defendeu em seu excelente livro *Engaging with God: a biblical theology of worship* [Engajar-se com Deus: uma teologia bíblica da adoração]. Em suas palavras, “A adoração ao Deus vivo e verdadeiro é essencialmente um engajamento com ele nos termos que ele propõe e da maneira que apenas ele torna possível”. 10 Portanto, não nos interessa

conhecer a Deus segundo nossas imagens ou apenas a partir dos nossos recursos.

Essa é também a perspectiva do conceito de “inteligência humilhada”, ou seja, a perspectiva de que o teólogo deve buscar o conhecimento de Deus nos termos que Deus propõe e de acordo com a maneira que ele torna esse

conhecimento possível. Nesse caso, então, o teólogo jamais deveria começar seu trabalho escrevendo ou falando, mas, sim, lendo e ouvindo atentamente. Ouvir a Palavra é ouvir uma história que está sendo contada há séculos, ou seja, antes mesmo de nós existirmos. Por isso, é preciso humilhar-se diante dessa história, buscando primeiro apreendê-la, até mesmo para saber fazer perguntas de fato relevantes.

Acredito que esse processo de ouvir e apreender a história da salvação provoca em nós uma mudança de mentalidade ou — como vamos chamar daqui para frente — uma mudança de *cosmovisão*.

O teólogo é aquele que está comprometido com uma visão de mundo que, partindo da revelação de Deus, busca compreender a realidade que o cerca. Ou seja, o compromisso primeiro do teólogo é compreender a Palavra que o feriu, de tal modo que ela se torne uma espécie de lente pela qual ele enxerga todas as coisas. Parafraseando C. S. Lewis, o teólogo é aquele que acredita na Palavra como acredita no sol, não porque vê o sol, mas porque por meio do sol ele vê todo o resto. Ou seja, o teólogo acredita na Palavra não apenas porque lê a Palavra, mas porque lê todas as coisas através dela. 11

Toda leitura que o teólogo faz da realidade de acordo com os termos da Palavra reflete seu compromisso com ela. Em contrapartida, toda leitura que o teólogo faz da realidade de acordo com seus próprios termos, e não com os termos da Palavra, reflete a traição de seu compromisso com ela. Em geral, a traição do compromisso com a Palavra é fruto de uma mente comprometida com o “temor do homem”, e não com o temor de Deus.12 Por isso, não são poucos os teólogos que sofrem da “síndrome de Proteu”. De acordo com a descrição de Homero, Proteu era o guardião dos

rebanhos de Netuno. Ele tinha o poder de metamorfosear-se, podendo assumir a forma de um leão, de uma serpente, de um javali ou até mesmo de uma árvore, enfim poderia se transformar no que quisesse. Esse poder lhe foi dado por Netuno justamente porque Proteu também tinha o dom da vidência ou premonição. Por causa desse dom, ele era muito importunado por consulentes. Então, para evitá-los, usava seu poder de metamorfosear-se.13

Da mesma forma, teólogos também são capazes de metamorfosear seu discurso, principalmente quando o compromisso com a Palavra reflete algum dano inoportuno à sua reputação como intelectual. E isso tem nome: traição. A

história da teologia contemporânea está repleta de exemplos de teólogos que traíram a Palavra ao rejeitarem doutrinas essenciais da fé cristã, como a infalibilidade das Escrituras, o nascimento virginal de Cristo, sua ressurreição, sua divindade etc. Uma boa parte desses teólogos traiu a Palavra apenas para conseguir a aceitação em contextos marcados pelo domínio de uma cosmovisão secularista. A fim de se livrarem de situações desconfortáveis e inoportunas, esses teólogos editaram seus discursos e dissimuladamente mudaram a direção de seus pensamentos para que pudessem ser aceitos e reconhecidos pela “comunidade científica”.

Esse tipo de traição não é uma idiossincrasia da teologia contemporânea. O

pastor e teólogo Basílio de Cesareia, no século 4, percebeu esse tipo de traição entre os jovens teólogos de seus dias:

Um homem sábio deve sempre evitar a glória vã e o desejo de agradar o povo. Tomando a razão como guia, deve

permanecer no caminho reto a buscar o objetivo que julgar melhor, sem desviar-se por conta das contradições dos homens, nem pelos insultos, tampouco pelos perigos. O que não possui tais sentimentos é semelhante àquele feiticeiro egípcio que se metamorfoseava em planta, besta, fogo, água, ou qualquer outra forma que desejava. Da mesma forma, um farsante que muda dependendo das circunstâncias e das pessoas com quem se relaciona: louvará a justiça enquanto estiver com os justos, mas, língua dupla, mudará o discurso quando estiver em meio aos escroques. Semelhante a um camaleão, muda de ideia conforme a vontade dos seus pares.14

Se o temor do homem pode levar o teólogo a trair a Palavra, em contrapartida o temor de Deus pode levar o teólogo a ser fiel a ela, a despeito de a comunidade científica lhe ser tão hostil. O temor de Deus mantém vivo o impacto da Palavra na mente do teólogo, e nisso está a fonte da sua sabedoria: “O temor do SENHOR

é o princípio da sabedoria” (Pv 9.10). Esse impacto da Palavra é imprescindível, pois é ele que direciona o pensamento do teólogo para Deus. O desafio, portanto, é manter-se fiel nessa direção. Se seguir nela, o teólogo pensará teologicamente sobre todas as coisas, ou seja, todas as coisas serão objeto de reflexão segundo os termos da Palavra, e não segundo os termos do teólogo.

Quando isso acontecer, seu olhar já estará afinado com a cosmovisão bíblica. Mas é preciso ter todo o cuidado, uma vez que, como disse C. S. Lewis, “todo homem gosta da imagem de mundo que ele reconhece” .15 Ou seja, todo o homem está afinado com a imagem de mundo que tem. Por isso, o desafio maior do teólogo é amar mais a imagem de mundo que Deus revelou em sua Palavra do que a imagem de mundo que ele julga ser mais adequada. Sua mente

precisa dilatar-se para receber a imagem de mundo que Deus tem. É como se sua mente fosse semelhante a um violão que precisa de uma referência, um diapasão, para ser

afinado. Ora, o diapasão que afina a mente do teólogo é a cosmovisão bíblica.

Mas o que é uma *cosmovisão*?

A COSMOVISÃO DO TEÓLOGO

A melhor definição que encontrei para *cosmovisão* foi dada por James W. Sire, em seu importante livro *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. Em suas palavras,

"Cosmovisão" é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso em uma história ou em um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento no qual vivemos, nos movemos e existimos. 16

A partir dessa definição, proponho três argumentos que considero extremamente importantes para o entendimento do que seja cosmovisão: primeiro, cosmovisão é um compromisso do coração; segundo, cosmovisão é um compromisso do coração que pode ser expresso por uma história ou um conjunto de pressuposições; terceiro, cosmovisão é um compromisso do coração com uma

"estrutura de plausibilidade". Vejamos a seguir cada um desses argumentos separadamente.

Cosmovisão é um compromisso do coração

Segundo Sire, a cosmovisão é “um compromisso, uma orientação fundamental do coração”. Essa primeira parte da definição é muito importante para entendermos, logo de cara, que a cosmovisão não é uma teoria científica. Apenas para ilustrar a questão da diferença entre *cosmovisão* e *teoria científica*, vale a pena lembrar que, na primeira metade do século 20, Sigmund Freud teve de se defender das acusações de que a psicanálise não era uma teoria científica, mas, sim, uma cosmovisão. Isso está explícito, por exemplo, nas *Novas conferências de introdução à psicanálise* (1932), em especial na conferência que ele intitulou de *Über eine Weltanschauung* [Sobre uma cosmovisão]. É bom lembrar que se trata de uma conferência escrita no período de maturidade do pensamento de Freud e, por isso, segundo Renato Mezan, profundo conhecedor das teses do psicanalista vienense, “podemos pensar que o que ali se expõe representa a opinião definitiva de Freud sobre o assunto” .17 Observe, a seguir, o que Freud entende por cosmovisão, bem como sua defesa da psicanálise como uma teoria científica.

Uma cosmovisão é uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido. [...] A cosmovisão científica afirma que não há outra fonte de

conhecimento do mundo senão a elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas, isto é, o que chamamos de pesquisa, não existindo, ao lado dela, nenhum conhecimento derivado de revelação, intuição ou adivinhação. [...] Deixem-me resumir o que tinha a dizer sobre a relação da psicanálise com uma cosmovisão. A psicanálise não é capaz, penso eu, de criar uma cosmovisão

que lhe seja própria. Ela não necessita de uma; é parte da ciência e pode se filiar à cosmovisão científica.18

A definição de Freud é bastante redutora, pois restringe a cosmovisão a “uma construção intelectual”. No entanto, além de apresentar uma perspectiva redutora de cosmovisão, Freud define a psicanálise como uma teoria que pode se filiar à cosmovisão cientificista. De acordo com o psicanalista vienense, o cientificismo parte da crença de que não há outra fonte de conhecimento do mundo senão a

“elaboração intelectual” feita a partir de “observações cuidadosamente checadas, não existindo, ao lado dela, nenhum conhecimento derivado de revelação, intuição ou adivinhação”. Essa crença é bastante coerente com o “espírito de época” de Freud. No final do século 19, o cientificismo já representava uma concepção de ciência quase hegemônica na Europa. Nas diversas ciências, predominava o seguinte lema: “Fatos empíricos, nada de especulação e conceitos vazios”. A perspectiva cientificista dos “fatos” desacreditava qualquer cosmovisão que presumisse a existência de Deus ou da revelação divina como fundamento para o conhecimento da verdadeira causa dos fenômenos. Não preciso dizer quanto foi difícil para os teólogos europeus sobreviverem nesse contexto.

Contudo, é preciso dizer que foi também um tempo difícil não somente para a teologia, mas também para as demais “ciências do espírito” ou, como chamamos hoje, as “ciências humanas” (história, psicologia, filosofia, direito etc.). Em contraste, as “ciências da natureza” (física, química, biologia etc.) gozavam do status de modelo de “ciência”. Assim, qualquer disciplina que pretendesse ser “científica” tinha de investigar seu objeto de estudo conforme o método das ciências da natureza, ou seja, tinha de investigá-lo a partir da cosmovisão cientificista. Um exemplo desse

servilismo é a obra *Grundzüge de physiologische Psychologie* [Fundamentos da psicologia fisiológica], de Wilhelm Wundt, conhecido por ser o fundador do primeiro laboratório de psicologia experimental, em Leipzig, no ano 1879, e que estabeleceu o método da física como o mais adequado para o concurso da psicologia.

Esse servilismo aconteceu, de certo modo, também com o direito, a economia, a história, a sociologia etc. De fato, o servilismo das ciências do espírito às ciências da natureza representou a grande tendência na comunidade científica no final do século 19 e início do século 20. Para que disciplinas como teologia, história ou psicologia pudessem ser consideradas "ciência", o objeto de estudo

dessas disciplinas deveria ser reduzido à análise e observação das leis empíricas. [19]

Ora, que cosmovisão determinava esse servilismo das ciências do espírito? A cosmovisão cientificista. Nem a psicanálise freudiana, nem a sociologia de corte marxista, nem as teorias do direito, da teologia, da economia e da filosofia, por exemplo, ficaram imunes à influência da cosmovisão cientificista. Porém, como Freud notou, o cientificismo é uma cosmovisão que pretende, "a partir de uma hipótese geral, solucionar de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta".

Todavia, é oportuno que se tenha em vista que o cientificismo não é ciência, mas, sim, uma cosmovisão. Segundo Alvin Plantinga, o cientificismo ficou tão enraizado na mente da comunidade científica que "ciência" e "visão cientificista de ciência" se sobrepuseram. Note que, quando Freud disse que a psicanálise é uma teoria científica, ele estava qualificando essa teoria não a partir do que é

ciência, mas a partir do que o cientificismo entende por ciência. Em sua crítica do cientificismo, Plantinga notou que o conflito entre ciência e fé, na maior parte dos casos, é um conflito não entre ciência e fé, mas entre certa visão de ciência e fé.20 Isso, em parte, explica por que as diversas disciplinas científicas, controladas pelo cientificismo, são tão hostis a qualquer conhecimento que pressuponha a existência de Deus ou a legitimidade das Escrituras como referência para o conhecimento da realidade.

A propósito, ao levar em consideração a influência do cientificismo na comunidade científica, é possível notar que a reação hostil contra qualquer pensamento que pressupõe a existência de Deus e a autoridade das Escrituras revela quanto o cientificismo é como qualquer outra cosmovisão: não se trata de mera construção intelectual, mas de compromisso do coração. Afinal, o compromisso do coração não requer apenas a devoção da mente, mas também a devoção das paixões. Por essa razão, quando os fundamentos do cientificismo são questionados por uma visão de mundo contrária, a pessoa que tem a mente controlada pelo cientificismo reage com uma hostilidade quase sempre semelhante à de um torcedor fanático de um time de futebol. E isso é absolutamente compreensível, pois, quando se questionam as bases da cosmovisão de uma pessoa, na verdade o que se está questionando não são meras teorias ou ideias, mas a referência última que, por um lado, domina o coração da pessoa e, por outro, serve-lhe de base para construir o mundo em que vive. Como diz Sire, “cosmovisões são *universos* dentro dos quais as pessoas vivem” .21 Se a referência última cai, o que cai não é uma teoria ou uma ideia, mas, sim, o mundo em que uma pessoa vive.

Cosmovisão é um compromisso do coração que pode ser expresso por uma história ou um conjunto de

pressuposições22

Uma cosmovisão sempre responde a quatro perguntas básicas: (1) O que sou? (2) Onde estou? (3) O que está errado? (4) Qual é a solução? A resposta que uma cosmovisão dá a essas quatro perguntas pode “ser expressa em uma história ou em um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas) que sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente)”. Pelo menos duas coisas precisam ficar claras a esse respeito. Em primeiro lugar, a cosmovisão não é uma história ou um conjunto de pressuposições. Como já foi dito, cosmovisão é um compromisso do coração. Todavia, esse compromisso pode ser expresso ou por uma história ou por um conjunto de pressuposições. Segundo Sire, Ao refletir sobre de onde eu e toda a raça humana viemos ou para onde a minha vida ou a humanidade é conduzida, minha cosmovisão está sendo expressa como uma história. O naturalismo [ou cientificismo]

expressa sua cosmovisão em uma história-mestre ao contar, a partir da noção de *Big Bang*, a história da evolução do cosmo; da formação das galáxias; dos sóis e dos planetas; do aparecimento da vida na terra e do seu eventual desaparecimento à medida que o universo envelhece. O niilismo também se expressa numa história, numa narrativa cheia de som e fúria, contada por um louco que diz que nada faz sentido na vida, mas que, apesar disso, é uma história-mestre. O cristianismo, com sua noção de criação, queda, redenção e glorificação, também se expressa por uma história-mestre. Vemos nossas vidas e a vida de outros como minúsculos capítulos de uma história-mestre. O significado dessas pequenas histórias não pode ser dissociado da história-mestre, mas uma parte do significado dessas histórias é proposicional.

Quando, por exemplo, pergunto-me o que realmente estou pressupondo acerca da realidade, o resultado é um conjunto de ideias que posso expressar em forma proposicional.23

Em segundo lugar, o compromisso do coração não se limita a padrões lógicos de consistência e a padrões noéticos de consciência. Ou seja, uma cosmovisão não tem que ser necessariamente consistente do ponto de vista lógico nem perceptível do ponto de vista da consciência. O que isso significa? Por um lado, que as cosmovisões apresentam uma história ou um conjunto de suposições que não precisam ser totalmente verdadeiros. Há cosmovisões que podem ser parcialmente verdadeiras. Por isso, algumas suposições da cosmovisão cristã podem ser também encontradas em outras cosmovisões. Ora, não é porque a sua cosmovisão é verdadeira que tudo o que as outras cosmovisões dizem é falso.

Nunca é demais lembrar do que C. S. Lewis disse sobre essa questão:

Se você é um cristão, você não precisa crer que tudo nas demais religiões é simplesmente errado. Se você é ateu, então, sim, você tem de crer que o ponto central de todas as religiões do mundo não passa de um enorme engano. Mas se você é um cristão, você é livre para pensar que todas as demais religiões, mesmo as mais excêntricas, contêm ao menos alguma alusão à verdade. Quando eu era ateu, tinha que procurar

persuadir-me de que a maior parte da humanidade sempre se enganou no ponto mais importante; quando me tornei cristão, pude ver as coisas de modo mais abrangente. Contudo, o cristão tem de admitir que, nos pontos em que o cristianismo diverge de outras religiões, ele é verdadeiro e as outras religiões são falsas. É como em aritmética: há

somente uma resposta certa para uma soma, e as outras estão erradas; mas algumas das respostas erradas estão muito mais próximas da certa do que outras. 24

Por outro lado, as cosmovisões são como as lentes de um par de óculos. Não vemos as lentes, mas, sim, as coisas através das lentes. Algumas pessoas são mais conscientes dessas lentes do que outras; contudo, independentemente disso, o fato é que não existem pessoas sem essas lentes, ou seja, todas as pessoas enxergam o mundo a partir de cosmovisões. Agora, se elas estão conscientes dessas lentes ou não, isso é outra coisa. É nesse ponto da argumentação que eu gostaria de levantar mais uma vez o problema da traição dos teólogos, pois é possível um teólogo considerar as doutrinas da fé cristã, bem como a realidade ao seu redor, a partir de lentes que não pertencem à cosmovisão cristã. E mais, é possível ser um teólogo com uma cosmovisão secularista; é possível que teólogos preguem a Palavra de Deus usando lentes de uma visão secularista; é possível encontrar teólogos que são ativos na igreja local, mas que atuam a partir das lentes de uma cosmovisão secularista. Não estou dizendo que isto é correto, apenas estou dizendo que é possível teólogos traírem a cosmovisão cristã, assim como é possível qualquer cristão trair o compromisso de seu coração para com Deus. Contudo, o que mais me preocupa não é tanto a presença da cosmovisão secularista nas sociedades ocidentais, mas, sim, a maneira pela qual alguns teólogos ignoram a batalha da cosmovisão secularista pela mente das pessoas, sejam elas cristãs ou não. Ninguém expressou essa preocupação melhor do que Os Guinness. Em suas palavras,

O mais intenso desafio da modernidade não é o secularismo, mas, sim, a secularização. O secularismo é uma filosofia; a secularização é um processo. Enquanto a

filosofia é visivelmente hostil e atinge apenas alguns, o processo é completamente invisível e atinge a muitos. Por ser explicitamente hostil, o secularismo quase nunca engana os cristãos; por ser mais sutil, a secularização engana frequentemente os cristãos, antes mesmo de eles estarem cientes da secularização.25

A cosmovisão secularista é um compromisso do coração e, como tal, não pode ser reduzida a um conjunto de pressuposições. É certo que ela se expressa por um conjunto de pressuposições que visam a excluir a cosmovisão cristã da esfera pública, mas ela é mais do que isso. Ela é, como disse Os Guinness, um processo por vezes sutil e que silenciosamente subjuga não apenas a mente de físicos, matemáticos, filósofos, advogados, sociólogos, economistas, arquitetos, artistas, jornalistas, mas também de teólogos, pastores, presbíteros, diáconos, líderes de

jovens, cristãos universitários etc. Portanto, a discussão sobre cosmovisão não se restringe à comunidade científica. Na verdade, a realidade das cosmovisões está presente no cotidiano das pessoas. Além disso, segundo Walsh e Middleton,

“cosmovisões são mais bem compreendidas quando as vemos materializadas, incorporadas em modos reais de vida. Elas não são sistemas de pensamento, como teologias ou filosofias. Pelo contrário, cosmovisões são estruturas perceptivas. São formas de ver” .26 Nesse sentido, cosmovisão é também um compromisso do coração com as estruturas de percepção da realidade ou com as

“estruturas de plausibilidade”, como diria o sociólogo e teólogo luterano Peter L.

Berger.

Cosmovisão é um compromisso do coração com uma “estrutura de

plausibilidade”

É preciso esclarecer que a discussão sobre cosmovisão não se reduz a uma questão de estruturas de plausibilidade. Como já foi dito, cosmovisão é um compromisso do coração. Isso significa que, antes de ser uma questão que trata da plausibilidade do mundo, a cosmovisão é uma questão que envolve o “centro da vida interior de uma pessoa”; portanto, como foi apresentado no capítulo anterior, envolve nossos sentimentos, nosso entendimento e nossa vontade. Não apenas isso, o coração é o centro que decide o que é mais importante na vida.

Essa decisão existencial torna “a coisa mais importante da vida” a referência pela qual o homem delibera sobre as demais coisas. Todavia, este compromisso do coração é responsável por delimitar a plausibilidade do mundo.

Em sua obra *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, Berger afirma que um dos pressupostos fundamentais da sociologia do conhecimento é que a “plausibilidade” das ideias que as pessoas realmente acham dignas de fé depende do suporte social que essas ideias recebem.27 Isso significa que as estruturas de plausibilidade não são formas de ver construídas por um mero indivíduo. Ou seja, a dinâmica dessas estruturas é uma dinâmica social.

Elas nunca pertencem a apenas um indivíduo; sempre são compartilhadas, sempre são comunitárias.28 Isso levanta a questão a respeito do conflito das cosmovisões. Como é que cosmovisões tão díspares e, às vezes, tão antagônicas podem conviver em um mesmo lugar?

Em *A visão transformadora*, Walsh e Middleton desenvolveram uma teoria bastante interessante para explicar o fenômeno da “pluralidade social”, isto é, da experiência de uma comunidade que vive a diversidade e o conflito de cosmovisões.29 Para eles, há dois tipos de cosmovisões, a saber, as cosmovisões

minoritárias e as cosmovisões majoritárias. No contexto onde há pluralidade social, as cosmovisões minoritárias quase sempre são dominadas por uma cosmovisão majoritária, que se torna responsável pela relação entre as cosmovisões em conflito. Em suas palavras,

Cosmovisões minoritárias e comunidades alternativas sempre estão presentes em qualquer sociedade. De fato, a igreja cristã antiga era exatamente como uma comunidade alternativa na Era Romana. Quando a sociedade manifesta uma pluralidade de cosmovisões, aparecem problemas. Se não existe uma visão dominante, aquela sociedade se torna uma casa dividida contra si mesma e, inevitavelmente, experimentará uma desintegração cultural. Mas quando há uma posição majoritária, quando uma cosmovisão domina as outras, ela deve lidar com as minorias de algum jeito. [...] Os cristãos do primeiro século d.C. não demoraram muito para descobrir como a cultura dominante lidaria com sua comunidade alternativa quando Nero ordenou sua perseguição.30

Concordo com Walsh e Middleton quanto à classificação das cosmovisões em minoritárias e majoritárias. No entanto, tenho percebido que o domínio que a cosmovisão majoritária exerce sobre as cosmovisões minoritárias quase sempre é legitimado pela ocupação de três esferas importantes de uma comunidade. São elas a esfera jurídica, a esfera educacional e a esfera midiática. Ou seja, se uma cosmovisão domina as instituições jurídicas, as instituições

educacionais e as instituições midiáticas, ela facilmente se torna a cosmovisão majoritária. Note que isso não tem absolutamente qualquer relação com a quantidade de pessoas que defendem a cosmovisão majoritária. A cosmovisão majoritária nem sempre representa a maioria. Por exemplo, é possível que a maioria dos brasileiros não tenha uma cosmovisão secularista, mas se as instituições brasileiras responsáveis pelas leis, pela educação e pela mídia forem ocupadas por pessoas que defendem uma cosmovisão secularista, ainda que não sejam a maioria da população, são elas que ditarão as normas do debate, a agenda das discussões, as questões sociais mais relevantes e assim por diante.

O conflito entre cosmovisões é, na verdade, uma batalha pela mente das pessoas. Essa batalha, por sua vez, só é possível porque as estruturas comunitárias de plausibilidade são precárias. Nas palavras de Berger, “todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários”. 31 Cosmovisões são compromissos do coração com mundos socialmente construídos. Ora, como todos os mundos socialmente construídos dependem de uma estrutura de plausibilidade, e estruturas de plausibilidade são sempre precárias, então todas as cosmovisões são intrinsecamente precárias. A precariedade de uma estrutura de plausibilidade revela que cosmovisões podem ser abandonadas, preteridas e até mesmo refutadas. Por exemplo, quando uma pessoa experimenta a conversão, ela

sempre vivencia o abandono de uma estrutura de plausibilidade pela adesão a outra estrutura de plausibilidade. Não existe neutralidade. O abandono de uma cosmovisão é a adesão à outra. Nas palavras de Berger, “a *conversão* (isto é, a transferência individual para outro mundo) é sempre possível em princípio. Essa possibilidade

aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da estrutura de plausibilidade em questão". 32

Se uma cosmovisão está sendo atacada em todos os seus pressupostos, isso não indica necessariamente que ela seja falsa, mas pode significar que sua estrutura de plausibilidade está instável ou, no mínimo, se tornando instável. O mesmo vale para a cosmovisão cristã, uma vez que ela também se baseia em uma estrutura de plausibilidade. Ou seja, nada impede que ela seja atacada por outras cosmovisões.

Em contrapartida, isso não quer dizer que a cosmovisão cristã seja falsa. Pode ser que sua estrutura de plausibilidade esteja sob ataque de outras cosmovisões. O

problema é que esses ataques, embora não tornem a cosmovisão cristã falsa, podem, pelo menos, desestabilizar a sua estrutura de plausibilidade.

Acredito que ainda hoje os ataques mais nocivos à cosmovisão cristã vêm da cosmovisão secularista. A secularização é um processo de transferência da cosmovisão cristã para a cosmovisão secularista, isto é, trata-se da conversão do coração que antes estava comprometido a viver no mundo em que Deus é o centro (teonomia) para o coração que agora está comprometido a viver em um mundo como se Deus não existisse (autonomia). 33 Penso que a cosmovisão secularista é ainda a maior ameaça à cosmovisão cristã justamente porque é uma cosmovisão apóstata. Nesse sentido, a secularização é uma ameaça muito mais preocupante do que a islamização, uma vez que desestabiliza a cosmovisão cristã a partir de dentro. A secularização é um processo de apostasia da cosmovisão cristã. Em contraste, a islamização não é um processo de apostasia porque, obviamente, o islamismo

nunca nutriu um compromisso do coração com a cosmovisão cristã.

A apostasia não é outra coisa senão o abandono da cosmovisão cristã. O

problema é que o abandono de uma cosmovisão jamais implica a neutralidade, mas sempre implica a conversão para outra cosmovisão. A conversão à cosmovisão secularista acontece quando o compromisso do coração com a fé cristã vacila e o mundo construído a partir de Deus e sua Palavra deixa de se impor como “verdade evidente”, para usar os termos de Berger. 34 Mas o que levou o Ocidente cristão a abandonar a cosmovisão cristã? Walsh e Middleton oferecem uma primeira pista para responder a essa pergunta:

Onde foi que as coisas começaram a ficar erradas? Como nossa cosmovisão, testemunhada em nosso modo de vida ficou em desacordo com as Escrituras? A resposta pode ser resumida em uma palavra: dualismo. Dualismo é uma cosmovisão dividida. Ela separa a realidade em duas categorias fundamentalmente distintas: santa e profana, sagrada e secular. Porém existe uma diferença enorme entre *dualismo* e *dualidade*.35

O dualismo é a causa da apostasia e, portanto, do secularismo. Para explicar melhor a afirmação que acabei de fazer, organizei a reflexão em três breves considerações. Na primeira parte, considero a diferença entre dualismo e dualidade. Na segunda parte, considero a traição da cosmovisão cristã pelo dualismo. Por fim, na terceira parte, considero o ponto de vista de que o secularismo é resultado da traição dualista da cosmovisão cristã.

Dualismo e dualidade

Dualismo não é a mesma coisa que dualidade. Como o secularismo, o dualismo também é uma cosmovisão, uma forma de ver o mundo. Em contraste, a dualidade é real e independente da visão de mundo. Em outras palavras, o dualismo só existe na cabeça do dualista; já a dualidade é fática, é real. O dia e a noite, o frio e o quente, o justo e o injusto, o santo e o pecador, a luz e as trevas, o bem e o mal etc. são reais. Não existem apenas como ideias. Não devemos nos opor às dualidades, mesmo porque jamais poderíamos ser contra o real, a menos que fôssemos loucos de pedra! Em contraste, deveríamos nos opor a todo tipo de dualismo, mesmo porque o dualismo não é outra coisa senão a velha heresia gnóstica que ainda insiste em permanecer em nossas comunidades cristãs. Veja, o dualismo não é somente outra cosmovisão; ele é também uma heresia. A dualidade, por sua vez, não é uma heresia, não é um pensamento, mas, sim, uma ordem do ser. Toda essa digressão foi para dizer que não estou rejeitando as dualidades, mas, sim, o dualismo. Da mesma forma, não rejeito a pluralidade, mas, sim, o pluralismo. E qual é a razão pela qual deveríamos rejeitar o dualismo? A primeira razão é bíblica:

[Cristo] é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste. Ele é a cabeça do corpo, da igreja. Ele é o princípio, o primogênito de entre os mortos, para em todas as coisas ter a primazia (Cl 1.15-18, ARA).

Como disse Abraham Kuyper, não há um único centímetro quadrado da existência humana que não esteja sob o senhorio de Cristo. Tudo está debaixo da sua autoridade. Ele é o rei do universo e o rei da igreja. Portanto, os cristãos não

têm autorização para traçar uma linha que divide o mundo em dois e, em seguida, proclamar a apenas uma das partes o senhorio de Cristo. É verdade que a igreja tem autoridade para traçar uma linha que distingue a igreja do mundo, mas ela não pode traçar uma linha para dizer que apenas algumas coisas estão sob o senhorio de Cristo. A missão da igreja é proclamar, seja para os “domésticos da fé”, seja para os que vivem segundo o curso deste mundo, que Cristo é o Senhor de tudo o que existe.

A traição dualista da cosmovisão cristã

Dualidade sim, dualismo não. A dualidade entre a igreja e o mundo deve permanecer, pois assim como há os filhos da luz, há também os filhos das trevas.

No entanto, o dualismo, que faz um cristão desprezar o mundo como se fosse um lugar onde a glória e a majestade de Cristo não podem se manifestar, deve ser completamente rejeitado. O dualismo tornou o evangelho irrelevante para a vida como um todo, e, para isso, precisou editar o evangelho. Em suma, o dualismo evangélico é o evangelho editado, e um evangelho editado não é mais o evangelho de Cristo. O problema é que o evangelho dualista é pregado em nossos dias, e pessoas que o rejeitam ou o aceitam acabam rejeitando ou aceitando o evangelho não pelo que ele é, mas, sim, pelo que ele não é.

Não é improvável que pessoas rejeitem o evangelho. Pelo contrário, se rejeitaram a pregação de Jesus, não rejeitariam, porventura, a pregação dos seus discípulos? A rejeição, portanto, é algo que também é previsto pelo próprio evangelho e, por isso, devemos esperar a rejeição quando o anunciamos. Não devemos nos assombrar pelo fato de que pessoas possam rejeitar a pregação do evangelho. Entretanto, deveríamos nos assombrar, e até

mesmo ficar cobertos de vergonha, quando pessoas rejeitam o evangelho pelo que ele não é — o mesmo vale para o caso das pessoas que o aceitam pelo que ele não é. Que uma pessoa rejeite ou aceite o evangelho pelo que ele é, mas que jamais alguém rejeite ou aceite o evangelho pelo que ele não é.

O secularismo como resultado da traição dualista da cosmovisão cristã Mas há algo que ainda precisa ser dito sobre o dualismo. A pregação do evangelho dualista transformou a esfera pública em um lugar onde cristãos não enxergam a possibilidade de servir a Deus, e, por isso, se tornou apenas um lugar para ganhar dinheiro. O evangelho dualista impediu os cristãos de perceberem a riqueza da visão cristã do trabalho. Passaram a ver o trabalho como um castigo de Deus (diga-se de passagem, uma visão que está mais relacionada ao paganismo

do que ao cristianismo). Contudo, isso nos deixou numa situação bastante constrangedora. Construímos um “espaço cristão”, onde acreditamos que nossos filhos poderão viver “protegidos do mundo” pelo resto de sua vida. No entanto, veja como isso também é complexo: queremos que nossos filhos se envolvam cada vez mais com as atividades religiosas em nossas igrejas, na mesma intensidade que queremos que eles façam carreira nas melhores universidades do país, a fim de se tornarem os melhores médicos, advogados, juízes, empresários, dentistas, jornalistas, economistas, engenheiros, arquitetos e psicólogos da cidade!

Abro parêntese: quando foi a última vez que você viu em sua igreja algum pai superfeliz porque seu filho se tornou missionário na Indonésia ou pastor de uma igreja no Complexo do Alemão? Fecho parêntese. Desejamos que nossos filhos se envolvam cada vez mais com as atividades

da igreja, porque reconhecemos que as cidades são tão perigosas e podem com extrema facilidade levá-los para o mau caminho. Entretanto, ao mesmo tempo, incentivamos nossos filhos a entrar na universidade para se tornarem profissionais altamente capacitados para trabalharem “fora da igreja”, isto é, na cidade. Isso não é incoerente?

Ora, é preciso abandonar o dualismo e recuperar a doutrina do senhorio de Cristo sobre todas as esferas da existência humana, se queremos sobreviver aos ataques da secularização. É preciso que os cristãos de hoje percebam que esses ataques à cosmovisão cristã são uma reação ao dualismo dos cristãos contemporâneos. Na verdade, a secularização é o resultado da traição dualista da cosmovisão cristã. Em outras palavras, se, de um lado, os cristãos traçaram uma linha para dividir o mundo em dois, do outro, os secularistas assumiram essa linha e fizeram dela uma espécie de motivo para justificar a irrelevância da cosmovisão cristã para a sociedade como um todo. Foi assim que o secularismo surgiu: de uma traição à cosmovisão cristã. Nas palavras de Walsh e Middleton,
Nossa cosmovisão dualista não apenas parece irrelevante para a maior parte da vida, mas sua própria irrelevância sugere que ela é uma traição tanto das Escrituras quanto de nossa confissão do senhorio de Jesus Cristo sobre todos os aspectos da vida. [...] Foi o dualismo da igreja que abriu a porta para o triunfo do secularismo como direcionador da cultura ocidental. Em termos bem objetivos, se não fosse pelo dualismo, o secularismo poderia nunca ter surgido.36

E agora? Como reverter o processo de secularização? Como o teólogo pode ajudar a igreja a reverter esse quadro de traição da cosmovisão cristã? Gostaria de considerar essas perguntas após apresentar um estudo de caso, ou seja, uma fotografia histórica e também, em certa medida, biográfica,

de um teólogo que encarou as distorções do dualismo e secularismo no contexto evangélico do

século 20 e, mesmo assim, se manteve fiel à cosmovisão cristã, criticando tanto a traição dos teólogos dualistas como dos teólogos secularistas.

ESTUDO DE CASO: CARL F. H. HENRY[37]

Em 1947, um teólogo batista de apenas 34 anos escreveu um pequeno livro intitulado *The uneasy conscience of modern fundamentalism* [A consciência inquieta do fundamentalismo moderno]. Para muitos essa obra não só "caiu como uma bomba no campo do fundamentalismo", [38] mas também se tornou uma espécie de

"manifesto evangélico" que marcou o surgimento de uma nova mentalidade dentro do universo teológico conservador. Nesse opúsculo, o jovem teólogo criticou a omissão de seus colegas fundamentalistas com relação às questões culturais e sociais de seu tempo. Para ele, o fundamentalismo tinha fracassado em proclamar a perspectiva do evangelho para o contexto político e econômico do mundo. A seu ver, os cristãos conservadores haviam se deixado intimidar pelas críticas da modernidade e, por isso, acabaram adotando uma postura nitidamente separatista. Mas "separatista" em que sentido?

Ao se separarem das denominações dominadas pelo liberalismo teológico, os cristãos conservadores simplesmente deixaram de se envolver com os grandes movimentos de reforma social — nos quais, vale lembrar, as denominações influenciadas pelo liberalismo estavam bastante engajadas. Em decorrência disso, falharam não apenas em anunciar o reino de Deus no mundo, mas também em confrontar e moldar a mente da sociedade

moderna. Ou seja, o fundamentalismo se tornou um cristianismo de gueto, isolado, fechado em si mesmo e sem nenhum interesse de transformação do mundo, o que, diga-se de passagem, é um contrassenso, uma vez que “um cristianismo que não tem paixão para transformar o mundo e virá-lo de ponta-cabeça não pode ser reflexo do cristianismo apostólico”. 39

Diante dessas circunstâncias, esse jovem teólogo rapidamente ganhou notoriedade, principalmente entre os evangélicos conservadores que desejavam uma renovação da mentalidade fundamentalista. Prova disso está no fato de que, no mesmo ano em que publicou seu bombástico opúsculo, ele foi convidado por Harold Ockenga, um dos principais líderes do evangelicalismo da segunda metade do século 20, para ser o primeiro professor de teologia do então recente Fuller Theological Seminary, em Pasadena, no estado norte-americano da Califórnia. E menos de dez anos depois, precisamente em 1956, a principal voz evangélica da Carolina do Norte, Billy Graham, apresentou para o mundo aquele que seria aclamado por todos os cristãos evangélicos como o teólogo do evangelicalismo: Carl Ferdinand Howard Henry.

O principal teólogo do evangelicalismo

Henry nasceu em 22 de janeiro de 1913. Era o mais velho de oito filhos de um casal de imigrantes alemães que vivia na cidade de Nova York. Apesar de o pai ser luterano e a mãe católica, Henry passou pelo rito da confirmação na Igreja Episcopal quando adolescente. Mas sua permanência nessa denominação não durou muito. Logo em seguida, ele deixou de frequentar os cultos, mas não sem antes roubar um dos exemplares da Bíblia que ficava no banco da igreja, evento que ficou para sempre registrado em sua memória.40

Os anos se passaram, e logo depois de sua formatura no ensino médio, Henry conseguiu um emprego como jornalista em Nassau, um condado de Nova York.

Lá ele conheceu duas pessoas que foram fundamentais para a sua conversão: uma senhora metodista, que ele chamava carinhosamente de “Mamãe Christy”, e Gene Bedford, que participava de um grupo de evangélicos chamado Oxford Group. A amizade com essas duas pessoas reaproximou-o do cristianismo. Em 10 de junho de 1933, Henry se converteu. Ele fez uma oração pedindo perdão por seus pecados e clamou pela presença de Deus em sua vida. Em sua autobiografia, *Confessions of a theologian* [Confissões de um teólogo], ele conta que foi tomado da cabeça aos pés por uma profunda sensação de segurança, de ter sido perdoado e de ter Jesus como seu único e suficiente salvador. Desde então, o desejo de seguir a Cristo e ser guiado por ele tomou conta de seu coração e da sua mente.41

Não demorou muito e ele se viu com uma vontade imensa de compartilhar o evangelho com outras pessoas. Percebeu então que precisava se preparar mais, conhecer mais as Escrituras e entender de forma mais profunda a lógica da revelação cristã. Em suas palavras, “uma Bíblia roubada, a vaga lembrança do livro de oração episcopal, a insistência de uma amiga metodista sobre a questão do novo nascimento, o desafio de um membro do Oxford Group para uma mudança genuína de vida, tudo isso se uniu à minha necessidade de orientação vocacional” .42 Essa orientação vocacional só começou a se concretizar no outono de 1935, quando Henry ingressou no Wheaton College, em Illinois. Nessa época, ele fez diversas amizades. Muitos dos amigos que ele fez nesse período tornaram-se, mais tarde, grandes líderes do evangelicalismo, como Billy Graham e Harold Lindsell, por exemplo. Porém, a contribuição mais

importante para a orientação vocacional de Henry veio da amizade com o professor do Wheaton que mais influenciou o seu pensamento: Gordon H. Clark. Como o próprio Henry relata,

Clark nos ensinou filosofia medieval, moderna e contemporânea, bem como nos mostrou a importância de cada palavra, ideia e afirmação. Quando ensinava Agostinho, Tomás de Aquino ou Espinosa, ao mesmo tempo encarnava esses pensadores, defendendo as afirmações de cada filósofo contra todos os argumentos contrários, e nos levava a construir nossas próprias críticas de modo mais lúcido e lógico. A primeira vez que me encontrei com Clark ainda era um calouro na universidade. Ele estava em seu escritório, compenetrado nos livros. Já era bem tarde. Mesmo assim criei coragem suficiente para interrompê-lo e perguntar sobre o que o ocupava até àquelas horas. Então, ele prontamente me disse que tinha acabado de receber os dois volumes da *Teologia filosófica*, de F. R. Tennant, e que estava preparando uma resenha deles. Daí, perguntei quanto tempo ele levava para ler dois volumes como aqueles. E ele disse: “Não muito. Quanto mais se lê, mais fácil fica pegar o ritmo de leitura dos calhamaços que caem em suas mãos”. 43

Entre 1976 e 1983, portanto muito tempo depois, Henry publicou sua obra-prima, um longo tratado de seis volumes, *God, revelation and authority* [Deus, revelação e autoridade]. No prefácio ao primeiro volume, ele reconheceu de público a enorme influência que recebeu de Gordon H. Clark:

A ninguém devo tanto quanto a Gordon Clark. As inúmeras referências feitas a ele no decorrer desta obra apenas comprovam o tamanho de meu débito. Desde os tempos em que ele me ensinou filosofia medieval e moderna no

Wheaton, eu o tenho considerado como aquele que, ao lado dos filósofos evangélicos, tem buscado identificar as inconsistências lógicas incrustadas nas correntes não evangelicais, bem como mostrar a superioridade intelectual do teísmo cristão. 44

Outro acontecimento importante que contribuiu para a orientação vocacional de Henry foi o convite de Billy Graham, em 1955, para que ele fosse o primeiro editor da famosa revista *Christianity Today* [Cristianismo Hoje]. Quando o convite foi feito, Henry já tinha concluído a graduação e o mestrado no Wheaton (em 1938 e 1940, respectivamente), já tinha concluído dois doutorados, um no Northern Baptist Theological Seminary (1942) e outro na Boston University (1949), já estava lecionando teologia há quase uma década no Fuller Theological Seminary e já tinha publicado oito livros, além do manifesto *The uneasy conscience of modern fundamentalism*.

Henry aceitou o convite e durante doze anos se empenhou em publicar artigos que apresentassem reflexões rigorosamente marcadas por dois objetivos: mostrar as bases do perfil teológico conservador e, ao mesmo tempo, dialogar em profundidade com as diversas correntes ou teologias contemporâneas. Através dessa revista, Henry tornou-se o mais importante porta-voz da nova geração de cristãos conservadores, uma geração que dialogava mais com a cultura, com as ideias teológicas contemporâneas e com as questões sociais e, por isso, acabou granjeando maior respeito por parte dos intelectuais do que os evangélicos da

“velha guarda”, mais conhecidos como *fundamentalistas*. Em 1967, alguns

desentendimentos entre integrantes da cúpula da *Christianity Today* desmotivaram Henry, que acabou entregando seu cargo de editor.45

Em 1968, livre das obrigações editoriais, ele voltou para o contexto universitário. Dessa vez, ficou um ano na Universidade de Cambridge, na Inglaterra, e, quando retornou, voltou a lecionar no Eastern Baptist Seminary (1969-1974) e no Trinity Evangelical Divinity School (1971). Desse período em diante até a sua morte, Henry dedicou sua vida a dar aulas e palestras, bem como a escrever artigos e livros sobre os mais diversos temas.

Desde o início de sua carreira acadêmica, Henry se comprometeu com o objetivo de despertar o fundamentalismo protestante para um maior engajamento intelectual e social com a cultura. Isso ele fez não apenas dando aulas em diversos seminários e sendo editor da *Christianity Today*, mas também liderando o evangelicalismo através da Evangelical Theological Society

[Sociedade Evangélica Teológica] (1967-1970) e da American Theological Society [Sociedade Teológica Americana] (1979-1980). Além disso, integrou a comissão organizadora dos congressos de evangelização mundial, tanto em Berlim (1966) como em Lausanne (1974). Em fevereiro de 1977, a revista *Time* publicou um artigo destacando Henry como “o principal teólogo do evangelicalismo”. 46

Henry morreu em consequência de parada cardíaca, no dia 7 de dezembro de 2003, aos 90 anos, em sua casa em Watertown, Wisconsin. Na ocasião de sua morte, o atual presidente do Fuller Theological Seminary, Richard J. Mouw, concedeu uma entrevista para o *Los Angeles Times*, afirmando que Henry tinha arrancado o movimento

evangélico da periferia da vida política, acadêmica e social. Para Mouw, Henry fizera do evangelicalismo “a principal corrente teológica do protestantismo hoje, uma poderosa força intelectual e política!” .47

Fundamentalismo x liberalismo

Já dissemos que Henry ganhou notoriedade no cenário teológico protestante ao criticar o profundo desinteresse do fundamentalismo pela cultura e pelos problemas sociais e políticos do mundo à sua volta. Contudo, sua crítica ao fundamentalismo não veio de fora do movimento, como a crítica dos teólogos liberais, mas, sim, de dentro. Teologicamente falando, Henry era um fundamentalista. Sua teologia endossava em muitos aspectos a teologia do fundamentalismo. Porém, como já foi dito desde o início, ele discordava da postura separatista de alguns de seus colegas fundamentalistas. Isso fez com que surgisse, a partir do próprio fundamentalismo, uma nova perspectiva teológica.

Sem dúvida, uma perspectiva que é bem diferente da defendida pelo liberalismo teológico, mas que, por outro lado, é também distinta da perspectiva proposta pelo movimento fundamentalista. No entanto, antes de considerarmos esse “pós-fundamentalismo”,

convencionalmente

denominado

“evangelicalismo”,

precisamos responder à seguinte pergunta: Afinal, o que é o fundamentalismo?

O sentido da palavra “fundamentalismo” está carregado de conceitos negativos, como intolerância, obscurantismo, anti-intelectualismo, entre outros.

Por isso, a primeira coisa que devemos fazer para evitar uma visão equivocada do movimento fundamentalista é entender que esses conceitos negativos não podem, de forma alguma, ser vinculados aos teólogos evangélicos conservadores que deram origem ao movimento. 48

O movimento evangélico assumiu o nome *fundamentalismo* por causa da publicação de uma série de ensaios teológicos sob o título *The fundamentals: a testimony to the truth* [Os fundamentos: um testemunho da verdade]. Esses ensaios defendiam a historicidade e a infalibilidade bíblica do cristianismo. A série foi publicada originalmente em doze brochuras, entre os anos 1910 e 1915. 49 Essa obra reunia uma coletânea de artigos escritos por acadêmicos evangélicos que defendiam os fundamentos da fé cristã. Entre os colaboradores, encontramos pastores e teólogos importantes como B. B. Warfield, James Orr, A. T. Pierson, C. I. Scofield, entre outros.

De acordo com a descrição de Edward E. Hindson, os temas desenvolvidos na série foram basicamente cinco: (1) a inspiração e a infalibilidade das Escrituras; (2) a divindade de Cristo (implicando também sua perfeita humanidade e nascimento virginal); (3) a suficiência da morte de Cristo para pagar o castigo devido por indivíduos caídos a um Deus infinitamente santo; (4) a ressurreição literal de Cristo; (5) o retorno literal de Cristo na sua segunda vinda. 50 Segundo Hindson, o objetivo central de cada um dos artigos era resgatar as verdades fundamentais fortemente ligadas ao protestantismo evangélico ou ortodoxo, no contexto de uma crítica explícita à teologia liberal, bem como às transformações culturais a ela atreladas. Portanto, a visão

estereotipada de que os fundamentalistas são pessoas bitoladas e ignorantes — que, por isso mesmo, são beligerantes e separatistas — não corresponde à realidade dos articulistas da série *Os fundamentos*. Nas próprias palavras de Hindson,

Esses homens dificilmente poderiam ser vistos como um grupo de fanáticos e obscurantistas em luta contra a erudição e o aprendizado. Eles, na verdade, lutavam contra a mediocridade acadêmica, as conclusões rápidas e o ceticismo, e até mesmo contra o surgimento do ateísmo, que exercia forte influência na crítica acadêmica de seus dias. Os modernistas [os teólogos liberais] exaltavam o

academicismo “científico”, olhando com desdém todas as demais formas de estudo bíblico e teológico. Os fundamentalistas, por sua vez, de igual forma ridicularizavam seus oponentes humanistas e livres-pensadores. Estava declarada, portanto, uma guerra retórica.51

Além de Os fundamentos, outra obra que marcou profundamente o fundamentalismo foi Christianity and liberalism [Cristianismo e liberalismo], de J. Gresham Machen.52 Muitos consideram essa obra como o manifesto fundamentalista por excelência. Publicada em 1923, a obra de Machen logo se tornou um clássico da literatura evangélica conservadora.53 O livro é um ataque frontal à teologia liberal. A tese de Machen é que o liberalismo teológico não deveria ser considerado sequer uma corrente teológica aceita dentre as diversas correntes que coexistem no cristianismo. O argumento de Machen é o de que o liberalismo é, na verdade, uma outra religião, uma outra cosmovisão. Por isso, o contraste estabelecido não foi entre fundamentalismo versus liberalismo, mas, sim, entre cristianismo versus liberalismo. Isso significa que, para

Machen, a teologia liberal conflitava com a própria verdade do cristianismo e, portanto, não deveria ser vista como uma teologia cristã.

A queda de braço entre fundamentalistas e liberais durou cerca de trinta e cinco anos (1910-1945), e o liberalismo saiu vencedor num primeiro momento, dominando seminários, denominações e diversos meios de comunicação.

Acuados, os fundamentalistas tomaram a decisão de se desligar dessas instituições, como foi o caso de J. Gresham Machen,54 que, junto com outros colegas, entre eles Robert D. Wilson, Oswald T. Allis e Cornelius van Til, desligou-se do Seminário Teológico de Princeton e, em protesto, fundou o Seminário Teológico de Westminster, na Filadélfia. Esse gesto provocou a revolta de vários líderes denominacionais que tinham aderido ao liberalismo teológico. Por consequência, muitos dos que não concordavam com a teologia liberal — como foi o caso do próprio Machen — foram forçados a deixar suas denominações. Isso provocou o surgimento de novas comunidades cristãs que começaram a se organizar como denominações antiliberais.55

A teologia do evangelho social

O êxito do liberalismo, no entanto, foi de curta duração. Como lembra Earle E.

Cairns, “de 1945 a 1995, as denominações liberais diminuíram em número de membros e no envio de missionários” .56 Por sua vez, o fundamentalismo acabou também se enfraquecendo por ter se isolado do mundo, numa atitude bastante defensiva. Esse é o cenário em que surge Harold John Ockenga (1905-1985), um

ministro evangélico, educador e escritor que deu o pontapé inicial no movimento de renovação do fundamentalismo. A propósito, foi Ockenga quem cunhou o termo “neoevangelical” para descrever essa perspectiva evangélica pós-fundamentalista. Esse novo evangelicalismo, que emergiu do fundamentalismo, continuou defendendo os pontos básicos descritos na série *Os fundamentos*, mas, em vez de se fechar para o diálogo com a cultura, abriu-se ao diálogo, bem como ao envolvimento com os problemas culturais e sociais da civilização ocidental. A cultura, portanto, deixou de ser hostilizada e passou a ser vista como alvo da proclamação do reino de Deus. Mark A. Noll lembra que o tom da agenda do evangelicalismo pós-fundamentalista foi dado por Ockenga. Em suas palavras,

“para Ockenga, um neoevangelical é alguém que não só acredita na ortodoxia protestante tradicional, mas também se envolve com a ciência e com as preocupações da sociedade”. 57

Como já foi dito, o evangelicalismo surgiu como um movimento de crítica à postura separatista do fundamentalismo, do qual emergira. Todavia, não podemos esquecer que o evangelicalismo também assumiu uma postura bastante crítica em relação ao liberalismo teológico. Na época da controvérsia entre liberalismo e fundamentalismo, Ockenga esteve no alvo da disputa. Ele foi um dos alunos do Seminário Teológico de Princeton que, descontentes com o liberalismo, migraram para o Seminário Teológico de Westminster, fundado por J. Gresham Machen e seus aliados.

Ockenga não concordava com a teologia liberal e tinha consciência de que, nos Estados Unidos, a influência do liberalismo alemão resultou na chamada

“teologia do evangelho social”, cujo principal articulador foi o pastor e teólogo batista Walter Rauschenbusch (1861-1918). Segundo alguns estudiosos, essa teologia representou a expressão mais pragmática e concreta da teologia liberal clássica.58

Desde a publicação de sua primeira obra, *Christianity and the social crisis*

[Cristianismo e a crise social] (1907), Rauschenbusch criticou o “ascetismo” dos cristãos conservadores. Em suas palavras, “os cristãos ascetas afirmaram que o mundo era mau e o abandonaram. A humanidade está à espera de uma revolução cristã que diga que o mundo é mau, mas trate de modificá-lo”. 59 A teologia do evangelho social representava uma visão mais pragmática e, de certo modo, mais preocupada com as dimensões ética e social do evangelho. Talvez por isso tenha encontrado ampla aceitação no contexto norte-americano entre o final do século 19 e início do 20. Curiosamente, o livro que mais ajudou a popularizar a teologia do evangelho social nos Estados Unidos não foi a mais importante obra de

Rauschenbusch, *A theology for the social gospel* [Uma teologia para o evangelho social] (1917), mas, sim, um romance que se tornou um *best-seller*, *Em seus passos o que faria Jesus?* (1897), do pastor congregacional Charles Sheldon (1857-1946), 60 que vendeu mais de 50 milhões de exemplares em inglês!

O “evangelho social” de Rauschenbusch estava enraizado no conceito de

“evangelho simples”, do teólogo liberal Adolf von Harnack (1851-1930). 61 O

pressuposto de Harnack era que o evangelho genuíno de Jesus fora obscurecido pela história do cristianismo. Essa perspectiva defendia a hipótese de que o

“evangelho de Jesus” e o “evangelho sobre Jesus” são duas coisas bem distintas. A partir disso, argumentava que a pregação de Cristo tinha sido modificada de forma subversiva pela pregação da igreja primitiva. O consenso entre os liberais era de que não apenas os autores dos quatro Evangelhos do Novo Testamento, mas principalmente o autor das Epístolas Paulinas, bem como os mais diversos integrantes da tradição da igreja primitiva e antiga, tinham editado, modificado e, portanto, deturpado a pregação de Jesus, com a finalidade de atender às demandas apologéticas da comunidade cristã nascente.

Foram inúmeras as publicações que, a partir da segunda metade do século 19, tentavam provar que as afirmações sobre a divindade de Cristo, seu nascimento virginal, sua morte vicária, sua ressurreição, bem como os milagres que ele operou, não passavam de projeções equivocadas da igreja. Na verdade, esses teólogos queriam provar que o Jesus que a igreja ensinava em seus credos e artigos de fé não era o Jesus real. Eles queriam mostrar para o mundo moderno que o Jesus pregado pela igreja ao longo de sua história estava coberto de mitos e, por isso, era necessário iniciar uma busca pelo Jesus histórico, pelo verdadeiro Jesus que fora obscurecido pela tradição da igreja.

As primeiras pesquisas centradas nessa busca de reconstituição do Jesus histórico são datadas entre 1774 e 1778, quando G. E. Lessing (1729-1781), poeta e crítico racionalista da teologia cristã, publicou postumamente as anotações das preleções de H. S. Reimarus (1684-1768), filósofo deísta e professor de hebraico e línguas orientais. Na época, a comunidade alemã ficou chocada com essa

publicação, que, em síntese, questionava a historicidade das narrativas bíblicas, particularmente aquelas que faziam menção aos milagres.

Quanto à pesquisa do Jesus histórico, Reimarus pressupunha a existência de uma discrepância entre o Jesus fático, isto é, o realmente histórico, e a interpretação que o Novo Testamento fez dele. Reimarus argumentava que, por trás da interpretação neotestamentária de um sobrenatural redentor da humanidade, se ocultava apenas a figura de um simples mestre da religião judaica que ensinava

uma ética centrada no amor a Deus e ao próximo. Seu objetivo consistia em destacar das palavras que supostamente foram colocadas na boca de Jesus pelos autores canônicos aquelas que de fato pertenciam ao Jesus histórico.

Para Reimarus, o Cristo da fé não passava de uma ficção construída pela igreja primitiva. As narrativas dos Evangelhos sobre os feitos de Jesus como redentor e mediador de todas as coisas não passavam de um equívoco gerado pelos próprios autores dos Evangelhos canônicos. Essa perspectiva esquizofrênica do Jesus histórico e do Cristo da fé foi rigorosamente criticada por Albert Schweitzer (1875-1965), que demonstrou o fracasso de tal pesquisa, ao revelar a impossibilidade científica das bases sobre as quais se acreditava ser possível conhecer a "história real" de Jesus.62

A despeito do fracasso da busca por um Jesus histórico, permaneceu entre os teólogos liberais a desconfiança sobre toda e qualquer tentativa de apresentar Jesus como o Deus encarnado, que veio ao mundo para livrar o homem do pecado e conduzi-lo para a vida eterna. Essa desconfiança pairava principalmente sobre a mente de Harnack e

Rauschenbusch. Por causa disso, eles estavam dispostos a apresentar um Cristo mais ético do que sobrenatural; um Cristo, portanto, mais palatável para a mentalidade cética da modernidade. Esse Cristo mais ético seria o modelo para a transformação moral da sociedade, um Cristo que veio ao mundo com a digna missão de entregar uma mensagem paradigmática: “ame o próximo e estarás amando também a Deus”. Para Harnack, o evangelho é isso, apenas isso. Nada de teologia sistemática, de apologética, de filosofia da religião cristã, enfim nada de dogmas! Segundo ele, tudo isso impede o acesso ao evangelho genuíno. Em suas palavras, “não precisamos mais de métodos especiais nem de introduções complexas para chegar até o evangelho” .63

Dessa perspectiva de simplificação do evangelho, o cristianismo acabou reduzido a um conjunto limitado de afirmações religiosas e a um programa político e econômico de viés basicamente socialista. A simplificação e redução do evangelho a meros “princípios éticos do reino de Deus” contribuiu para o desenvolvimento de uma teologia mais voltada para questões sociais do que para questões teológicas relacionadas à realidade de Deus, do homem e do mundo.

O reino de Deus deixou de ser visto sob o prisma da vida eterna, da salvação da alma, da libertação do pecado etc. e passou a ser considerado apenas sob a ótica de uma realidade política e social a ser construída pelos próprios homens.

Para Rauschenbusch, por exemplo, a salvação que Cristo trouxe não diz respeito a um plano redentor futuro, a uma condição de vida superior e bem-aventurada.

A salvação que Cristo trouxe em nada se relaciona com a libertação da alma do pecado, mas, sim, com a libertação

das forças opressoras do mal que tentam impedir a humanidade de concretizar o reino neste mundo, aqui e agora.

Em *A theology for the social gospel* [Uma teologia para o evangelho social], Rauschenbusch desenvolveu também uma soteriologia das estruturas da vida social. Trata-se do conceito de “salvação de seres superpessoais”. Esses seres são as grandes estruturas sociais que assumem vida própria e, na maior parte das vezes, acabam sendo mais poderosas do que os indivíduos ligados a ela. De acordo com Rauschenbusch, Cristo veio não apenas para salvar ou libertar o indivíduo, mas também, e sobretudo, para salvar ou libertar as estruturas e instituições. Em suas palavras,

A salvação dos seres superpessoais se dá pela sujeição à lei de Cristo. O passo fundamental para o arrependimento e para a conversão de profissões e organizações é abrir mão do poder monopolizador e das rendas provenientes da extorsão legalizada e se submeter à lei do serviço, contentando-se com o pagamento justo pelo trabalho honesto. O passo correspondente, no caso dos governos e das oligarquias políticas, tanto nas monarquias quanto nas semidemocracias capitalistas, é submeter-se à democracia genuína. Assim, eles saem do reino do mal e entram para o reino de Deus. 64

Nesse sentido, a teologia do evangelho social acabou cultivando uma expectativa bastante otimista da história da humanidade, pois acreditava que o homem, ao sujeitar-se à lei de Cristo, ao seguir rigorosamente a ética do

“evangelho simples”, seria capaz de construir não somente instituições melhores, mas um mundo cada vez melhor. Millard J. Erickson descreve bem esse aspecto otimista da

teologia do evangelho social, quando diz que seu discurso se baseia na crença de que

o mundo será transformado de fora para dentro, em vez de dentro para fora. À medida que as estruturas da sociedade são alteradas e a distribuição econômica é reorganizada, o comportamento e o caráter das pessoas também mudam. Alguns, que eram de persuasão mais liberal, ressaltavam o lugar do esforço humano nesse processo mais do que o lugar do Espírito de Deus. Acreditavam que o reino seria introduzido em grande medida através de canais e movimentos de fora daquilo que é definido a rigor como sendo a igreja. 65

A nova agenda do evangelicalismo

Todo o otimismo da teologia do evangelho social sucumbiu diante do horror das duas grandes guerras mundiais. Elas solaparam a esperança que o liberalismo depositara nos esforços humanos de tornar a sociedade cada vez mais justa.

Auschwitz foi o golpe de misericórdia nas teologias liberais.

Os fundamentalistas discordavam radicalmente da expectativa otimista dos teólogos do evangelho social. Em resposta a estes, eles afirmavam que a salvação do ser humano está sujeita à fé. Não há outro meio de salvação. Assim, somente o novo nascimento pode garantir o restabelecimento da comunhão com Deus.

Daí a ideia de que o reino de Cristo se concretizará, aqui e agora, apenas se o evangelho for anunciado e pessoas se converterem a Jesus. A morte de Cristo na cruz não é um simples testemunho de um mártir ou um mero modelo ético do reino de Deus, mas é, acima de tudo, a obra vicária, expiatória, por meio da qual aqueles que creem em Jesus

nascem de novo, são salvos e têm sua comunhão com Deus restaurada.

Essas tensões entre liberalismo e fundamentalismo resultaram na polarização do posicionamento ético diante dos graves problemas que, de tempos em tempos, assolam o mundo. De um lado, estão os teólogos liberais, com uma perspectiva do reino de Deus bastante inclinada para as questões sociais e proporcionalmente distante das questões soteriológicas (regeneração, salvação, vida eterna, juízo etc.); do outro, estão os teólogos fundamentalistas, com uma perspectiva do reino de Deus cada vez mais voltada para o evangelho da salvação e cada vez menos para as questões sociais. De um lado, temos o liberalismo, ferido pelo horror das guerras, um movimento fracassado e muito diferente daquele movimento progressista que oprimiu os primeiros fundamentalistas; do outro, temos o fundamentalismo, marcado pelo sectarismo e pelo fracasso em proclamar o evangelho de forma relevante para a cultura e a sociedade. Diga-se de passagem, um fundamentalismo mais arrogante e muito diferente daquele movimento de resistência ao liberalismo, liderado pelos ensaístas de *Os fundamentos* e pelo autor de *Cristianismo e liberalismo*.

Pastores e teólogos como Ockenga e Henry sabiam que teriam de lutar contra essas duas frentes de batalha. Uma era a frente dos seus colegas fundamentalistas radicais, que viam em qualquer envolvimento com a cultura e a sociedade uma espécie de rendição ao discurso da teologia do evangelho social; a outra frente era a dos liberais, que não hesitavam em abrir mão da verdade das doutrinas centrais da fé cristã a fim de que o cristianismo se tornasse mais relevante para a cultura e a sociedade moderna.

A estratégia, então, foi encontrar alguém que fosse o porta-voz de uma terceira via. Uma via que pudesse ser capaz de manter as verdades do protestantismo ortodoxo e, ao mesmo tempo, estar comprometida com as questões culturais e sociais de seu tempo. Enfim, alguém que propusesse uma teologia capaz de promover o engajamento social e cultural e que também fosse

capaz de ler e criticar com profundidade tanto a teologia de seus pares como as teologias contemporâneas, pautadas ou no liberalismo ou em alguns elementos da teologia liberal. Esse porta-voz foi, sem dúvida, Carl Henry, que, nas palavras de Ockenga, tinha em suas mãos "um antídoto para curar o distanciamento fundamentalista em um mundo conturbado". 66

A autoridade da revelação

Antes de 1925, como já vimos, o fundamentalismo era sinônimo de reafirmação e defesa da ortodoxia protestante. *Os fundamentos* e *Cristianismo e liberalismo* entraram para a história como obras emblemáticas que representam essa primeira fase relativamente moderada do movimento. Após 1925, com o avanço do liberalismo, o movimento passou a concentrar seus esforços também em criticar sistematicamente a teologia do evangelho social. Seu pressuposto era o de que a pregação do "evangelho da salvação", isto é, a pregação da conversão ou do novo nascimento, era mais importante do que qualquer questão social ou cultural. Os especialistas no assunto geralmente têm afirmado que, nessa segunda fase, o fundamentalismo se tornou um tanto extremista, sectarista e, em certo sentido, até mesmo beligerante. Principalmente por defender com extremado vigor a doutrina da salvação em detrimento da participação da igreja nos problemas e sofrimentos da humanidade.

Portanto, era necessário retomar, no mínimo, a agenda menos radical e mais sensata da primeira fase do movimento, uma agenda que tivesse um compromisso firmado na crença de que todos os males da teologia liberal resultavam não de sua participação no mundo, mas de sua negação da autoridade da Bíblia. Essa se tornou uma das questões mais importantes e recorrentes na teologia de Carl Henry.

Assim, seus esforços se concentraram em mostrar que, para ser um teólogo engajado, envolvido com as questões sociais e culturais de seu tempo, não é necessário abandonar a ortodoxia protestante, nem aderir a uma teologia liberal, nem mesmo deixar de pregar sobre a necessidade do novo nascimento.

Uma das tendências do fundamentalismo, que Carl Henry mais criticou, foi a de negligenciar as discussões e questões levantadas pela teologia contemporânea.

Na sua ótica, os fundamentalistas evitaram demasiadamente o debate e por isso se mantiveram afastados das perguntas cruciais da segunda metade do século 20.

E uma das perguntas mais cruciais feitas na época referia-se justamente à questão da autoridade.

A busca por um critério satisfatório para resolver tanto os problemas filosóficos e teológicos quanto os problemas éticos e sociais tornou-se cada vez mais urgente. Contudo, era inegável o fato de que o liberalismo teológico havia rejeitado o compromisso com o critério da revelação. A doutrina da *sola Scriptura* foi posta de escanteio e as questões hodiernas passaram a ser consideradas não mais à luz da revelação, mas apenas à luz das condições

racionais do conhecimento humano. Por isso, para Henry, apenas um retorno à tarefa de justificação lógica da autoridade da revelação poderia resolver as atuais dificuldades da teologia evangélica.

As dúvidas que a teologia liberal havia levantado sobre a historicidade da revelação, bem como sobre as doutrinas da inspiração e da infalibilidade das Escrituras, resultaram numa aceitação acrítica das especulações da modernidade, que, por sua vez, concedia pouca ou quase nenhuma credibilidade aos pressupostos teológicos do cristianismo. Essa aceitação sem reservas do espírito crítico da modernidade gerou a confiança cega de que a visão bíblica de Deus, do homem e do mundo era coisa do passado, algo obsoleto e completamente irrelevante para o homem moderno.

A natureza proposicional da autorrevelação de Deus[67]

Assim como a neo-ortodoxia, Henry também percebeu que o único caminho seguro para fazer frente ao liberalismo e renovar a teologia evangélica era retomar a tarefa de justificação da autoridade da revelação. No entanto, o que separava radicalmente Carl Henry de Karl Barth[68] era a sua visão sobre a natureza da revelação.

A expressão “palavra de Deus” é ambígua, pois pode significar tanto a pessoa e obra de Cristo quanto o testemunho bíblico acerca da pessoa e obra de Cristo.

Para desfazer essa ambiguidade, Barth delineou um quadro da natureza da revelação que gerou muita polêmica. Tanto no primeiro tomo da gigantesca *Die Kirchliche Dogmatik* [Dogmática eclesiástica] como na *Einführung in die evangelische Theologie* [Introdução à teologia evangélica],

Barth defendeu a ideia de que a revelação se dá em duas dimensões: “a palavra” [*das Wort*], que é a autorrevelação de Deus em Jesus Cristo; e “as testemunhas da palavra” [*die Zeugen des Wortes*]. As testemunhas da palavra se desdobram, por sua vez, em outras duas dimensões: as “testemunhas da primeira ordem” [*Zeugen erster Ordnung*] e as “testemunhas da segunda ordem” [*Zeugen zweiter Ordnung*]. As testemunhas da primeira ordem são os “profetas e apóstolos”, que testemunharam a palavra por meio do Antigo e do Novo Testamentos; já as

testemunhas da segunda ordem são aquelas que, independentemente do lugar e da época, constituem a “congregação dos fiéis” (*congregatio fidelium*), que, por meio da pregação, confirma o pacto testemunhal da palavra (*conjuratio testium*).69

Aparententemente, todos os cristãos concordariam com esse quadro delineado por Barth. E de fato a igreja cristã geralmente tem afirmado que Deus se revelou de forma especial em Jesus Cristo — que é a revelação propriamente dita — e através das Escrituras — que é o testemunho inspirado e infalível da revelação.

Porém, como mostrou Henry, a discordância surge quando se percebe a sutileza da distinção barthiana entre “palavra”, como uma dimensão divina, e

“testemunhas da palavra”, como uma dimensão humana. De acordo com Henry, ao afirmar que, a rigor, somente Cristo pode ser reconhecido como “palavra de Deus”, Barth estaria negando às Escrituras a qualidade de autorrevelação divina.70

Ora, Henry concordava plenamente com as dimensões funcionais e dinâmicas da revelação. Concordava com Barth

em que a revelação deveria ser compreendida em sua dinâmica, “como um pássaro em seu voo, e não em seu galho”. 71 Entretanto, argumentava que as dimensões funcionais e dinâmicas não deveriam ser divorciadas da dimensão proposicional, que, por sua vez, indica que a revelação é tanto objetiva quanto conceitual. *Objetiva* porque “seu conteúdo foi falado e escrito pelos profetas e apóstolos, e não meramente porque experimentamos de forma subjetiva a regeneração através de suas páginas” .72

Conceitual porque “toda a revelação divina é encarnacional, à medida que é dada na história, nos conceitos e na linguagem humana”. E conclui: “Mesmo a suprema revelação histórica e pessoal manifestada na encarnação de Cristo compartilha dessa expressividade verbal e proposicional” .73 Ou seja, a realidade histórica da revelação de Deus em Cristo somente seria apreendida por nós como verdadeira se ela fosse de alguma forma expressa em palavras, isto é, em proposições logicamente válidas e consistentes. Esse é o sentido mais elementar daquilo que Henry entende por dimensão proposicional da autorrevelação.

Segundo Henry, Barth estava certo quando afirmou que não existe uma

“segunda fonte de revelação”. No entanto, errou quando afirmou que a autorrevelação de Deus se dá apenas em uma única dimensão, ou seja, na pessoa e obra de Jesus, não reconhecendo, portanto, que a autorrevelação de Deus se dá tanto na pessoa e obra de Jesus quanto no testemunho bíblico acerca da pessoa e obra de Jesus.74 Logo, sem a mediação das Escrituras seria impossível compreender a autorrevelação de Deus. Como diz a Epístola aos Hebreus,

Há muito tempo Deus falou muitas vezes e de muitas maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e por meio de quem fez o universo. O Filho é o resplendor da glória de Deus e a expressão exata do seu ser, sustentando todas as coisas por sua palavra poderosa (Hb 1.1-3, NVI).

Com base nessa referência, Henry afirmou que a Escritura ("por meio dos profetas") e Cristo ("por meio do Filho") são as duas dimensões máximas e constitutivas da autorrevelação divina. Nesse caso, trata-se de dimensões que servem de base para fundamentar qualquer construção teológica cristã. Contudo, embora essas duas dimensões sejam constitutivas, o papel da Escritura para o conhecimento verdadeiro da autorrevelação é fundamental, já que é por meio dela que conhecemos acerca de Cristo aquilo que é plenamente suficiente e verdadeiro acerca de Deus. 75 Em suas palavras, "A questão sobre as Escrituras não é no final das contas uma questão acerca da Bíblia, mas, sim, acerca do próprio Deus" .76

A tarefa racional da teologia cristã

No terceiro volume de *God, revelation and authority* [Deus, revelação e autoridade], Henry ofereceu uma definição bastante esclarecedora do que ele entendia por "revelação":

Revelação é a ação do Deus sobrenatural por meio da qual ele comunica informações essenciais para o destino presente e futuro do homem. Na revelação, Deus, cujos pensamentos não se confundem com os nossos, compartilha seus pensamentos com o homem; nesta revelação de si mesmo (autorrevelação), Deus desvenda sua própria mente; ele comunica não apenas a verdade sobre si mesmo e suas intenções, mas também aquilo que

diz respeito à condição atual e às perspectivas futuras do homem. 77

Em sua dimensão proposicional, a autorrevelação de Deus torna-se fonte de toda verdade. E o instrumento pelo qual reconhecemos isso é a própria razão.

Henry entende que as Escrituras são o princípio de verificação, o teste da verdade, mas é através da razão que conseguimos captar o conteúdo da revelação bíblica e organizá-lo como um todo lógico, consistente e ordenado. Por isso, a teologia não é uma ciência fundamentada na subjetividade de um "sentimento religioso profundo", mas na capacidade racional que temos de apreender objetivamente a revelação de Deus. Assim, apreendemos objetivamente a revelação porque somos seres racionais e, como tais, apreendemos tudo por meio da razão. Esta, por sua vez, só consegue captar aquilo que pode ser expresso em conceitos logicamente deduzidos, ou seja, aquilo que é proposicional. Isso vem

reforçar, mais uma vez, a importância da dimensão proposicional da autorrevelação de Deus.78

A ênfase de Henry na dimensão proposicional, ou seja, no caráter lógico da revelação bíblica, é consequência de uma perspectiva antropológica bastante peculiar. Por exemplo, esse papel instrumental da razão é o resultado da relação que Henry estabeleceu entre os conceitos de Queda e *imago Dei* [imagem de Deus]. Em sua perspectiva, apesar da Queda, o homem ainda conserva algumas virtudes, como, por exemplo, algum conhecimento de Deus, a competência racional ou lógica e a responsabilidade ética. Em suas palavras,

Ainda que a Queda tenha tido graves consequências e efeitos de longo alcance, isso não significa que o homem tenha perdido completamente o conhecimento de Deus, nem sua competência racional ou responsabilidade ética. Embora desfigurada pela Queda, a imagem de Deus no homem não foi totalmente apagada. 79

Embora afirme que, a despeito da Queda, o homem ainda conserva alguns aspectos constitutivos da imago Dei, como a racionalidade e a responsabilidade ética, Henry insiste que isso não significa que ele esteja desenvolvendo uma espécie de teologia natural. Ele está convicto de que a teologia só pode estar fundamentada na autorrevelação de Deus, dada logicamente nas Escrituras.

Nesse aspecto, ele tentou se distanciar não apenas da tradição tomista, mas também da teologia evidencialista desenvolvida por evangélicos como Clark H.

Pinnock e John M. Montgomery.

Uma teologia racionalista?

Para concluir este estudo de caso, apresentaremos a crítica do anglicano Alister McGrath à perspectiva de Carl Henry acerca da natureza proposicional das Escrituras.

Desde a morte do Iluminismo, decretada pelos milhares de livros publicados em nossos tempos “pós-modernos”, “pós-iluministas”, o racionalismo teológico caiu em total descrédito. Entenda-se “racionalismo teológico” como aquela tendência a elevar a razão à condição de critério máximo para avaliar conteúdos teológicos. Entretanto, isso não significa que a razão deixou de ser teologicamente importante. Pelo contrário, como diz McGrath, “Simplesmente quer dizer que o caminho está livre para se recuperar o papel da razão na teologia, agora que as

distorções e ilusões do racionalismo ficaram para trás de nós” .80

Entretanto, para McGrath, essa mudança de paradigma, marcada pelo enfraquecimento do racionalismo, não estava presente no evangelicalismo idealizado por Henry. Na opinião de McGrath, o evangelicalismo de Henry foi bastante influenciado pelo racionalismo iluminista. Essa influência se deixa transparecer pela aposta demasiadamente confiante de Henry na “dimensão proposicional da autorrevelação” ou na ideia de uma “revelação divina logicamente consistente” .81 Em suas palavras,

Henry arrisca-se a fazer um apelo implícito por uma base epistemológica mais fundamental em sua afirmação da autoridade da Escritura, levando à conclusão de que a autoridade da própria Escritura é derivada desta autoridade mais fundamental. Assim, para Henry, “sem princípio da não contradição e consistência lógica, nenhum conhecimento é possível” (*God, revelation and authority*, vol. 1, p. 232). 82

O equívoco que McGrath vê na proposta de uma “lógica consistente” das Escrituras é que ela reduz a Bíblia a “um livro de códigos de ordenanças teológicas” e, por isso, deixa as bases teológicas do evangelicalismo bastante vulneráveis.83 Vulneráveis porque essas bases são lançadas a partir da ideia de que, se a Escritura é a palavra de Deus, isto é, a autorrevelação divina, então é necessário que ela seja logicamente consistente, ou seja, que não haja na Bíblia nenhuma incoerência. Nesse ponto, McGrath parece ter razão, uma vez que alguns evangélicos, partindo da proposta logicista de Henry, acabaram desenvolvendo cristologias de “uma só natureza” para atender à necessidade de consistência lógica.84 Dessa forma, em

nome da conformidade lógica, alguns evangélicos abriram mão de uma visão ortodoxa das duas naturezas de Cristo, como é documentado por Millard J. Erickson, em *The evangelical mind and heart*[85] [A mente e o coração dos evangélicos].

De acordo com o argumento de McGrath, Henry não abriu possibilidades para o fato de que a revelação divina possa, em certas circunstâncias, parecer logicamente inconsistente. Um exemplo disso é a própria doutrina das duas naturezas de Cristo.[86] Ora, o fato de uma doutrina bíblica *parecer* logicamente inconsistente não significa que ela deva ser rejeitada. Como diz outro teólogo anglicano, J. I. Packer, “Todos os tópicos teológicos contêm armadilhas para os desavisados, pois a verdade de Deus nunca é exatamente a que o homem esperaria”. Uma dessas armadilhas indicadas por Packer é a “antinomia na revelação bíblica”, que, por sua vez, “não é uma contradição real, embora assim pareça. Mas trata-se apenas de uma incompatibilidade *aparente* entre duas verdades evidentes” .[87] A crítica de McGrath à proposta de Henry se concentra

justamente nessa falha da perspectiva proposicional de Henry em admitir a possibilidade da antinomia na revelação bíblica. Nas palavras de McGrath,

[Essa abordagem] abre caminho para tornar a verdade da revelação divina dependente dos juízos da razão humana decaída. Dentre todas as pessoas, os evangélicos são aqueles que nunca devem permitir que a revelação seja aprisionada dentro dos limites da razão humana pecaminosa. Não importa qual seja o alcance da mente humana, ela é noeticamente comprometida pelo pecado, e por isso torna-se imperativo que a essas mentes humanas finitas e caídas não seja permitido serem os juízes do que é

e do que não é revelação divina. Como pode a teologia com tão boa vontade permitir-se ser aprisionada por

“especialistas” em lógica? O evangelicalismo moderno não tem desejo nenhum de seguir o caminho do

“racionalismo protestante”, que surgiu na segunda metade do século XVI, quando protestantes ortodoxos buscavam alcançar aceitação e credibilidade cultural, permitindo que normas extrabíblicas validassem ou julgassem o testemunho escritural. Contudo, este é o efeito (embora não seja intenção, como estou convencido) da estratégia proposta por Henry.88

Apesar de ser criticado por desenvolver uma espécie de “racionalismo evangélico”, uma coisa não se pode negar: Henry sempre se manteve convicto de que somente uma volta à autoridade das Escrituras e uma nova reafirmação das doutrinas centrais da fé cristã poderiam conduzir o evangelicalismo no caminho da verdade, bem como tornar o movimento relevante para o mundo moderno.

Essa atitude é suficiente para distinguir Henry dos racionalistas de seu tempo.

Para ele, apenas o amor pelas Escrituras e a fidelidade às suas proposições poderiam despertar as novas gerações de evangélicos para o envolvimento necessário com as questões que assolam a humanidade.

Por fim, quero terminar este breve estudo de caso com o desafio deixado por Carl Henry em um livro publicado em 1967, *Evangelicals at the brink of crisis: significance of the World Congress on Evangelism* [Evangélicos à beira da crise: a importância do Congresso Mundial de Evangelização]:

Se tão somente relacionarmos a revelação bíblica aos tenebrosos vazios da vida moderna, o Deus criador e redentor irá uma vez mais preencher essa geração de alma tão vazia como uma realidade avassaladora.

Contudo, os discípulos de Cristo não precisam ficar aguardando encolhidos à espera do momento certo de impactar o mundo com esse primeiro lampejo do sobrenatural, como um cavaleiro que se equilibra sobre seu cavalo à espera do golpe certeiro para laçar, de surpresa, uma fera desprevenida. Não somos a tropa de choque de Deus na linha de frente dessa batalha pela mente e alma dos seres humanos caídos. É

o próprio Senhor quem “vem cavalgando numa nuvem ligeira”, como declara o profeta Isaías (19.1); e o nosso Deus, o Deus dos céus e da terra, não é um mero espectro no céu, mas, sim, aquele cuja presença está impressa sobre toda a criação.89

A MISSÃO DO TEÓLOGO

Os embates de Carl Henry contra o dualismo dos teólogos fundamentalistas e, sobretudo, contra o secularismo dos teólogos liberais serviram para reforçar a ideia de que a traição dos teólogos é sempre um redirecionamento do coração, uma mudança de cosmovisão. Isso não significa que todos os teólogos que abandonam a cosmovisão cristã (conscientes ou não desse abandono) deixam também de ensinar, de pregar ou até mesmo de congregar em suas igrejas. Pelo contrário, alguns deles permanecem pregando nas igrejas e ensinando nos seminários. Entretanto, o problema não está nas Escrituras que eles usam para ler, pregar e ensinar, mas, sim, nas lentes não bíblicas que estão usando para ler, pregar e ensinar as Escrituras.

Por conseguinte, ao usar lentes que não são bíblicas, os teólogos podem se tornar vulneráveis a, pelo menos, duas tentações: (1) a tentação de defender a pregação fiel das Escrituras em detrimento do interesse pelas questões sociais; (2) a tentação de defender o interesse pelas questões sociais em detrimento da pregação fiel das Escrituras. Ora, como disse no início do capítulo, não acredito que seja produtivo distinguir dois tipos de teólogos a partir de dois tipos de tentações. Além de engendrar uma espécie de debate aporético, essa tipologia de teólogos pode facilmente ocultar algo que é comum às duas tentações: o fato de que ambas resultam de uma traição à cosmovisão cristã. Nesse sentido, o mais importante não é saber o que distingue os dois tipos de teólogos, mas, sim, o que os torna tão semelhantes, a despeito das inegáveis diferenças. Em outras palavras, o mais importante não é saber a diferença entre um teólogo dualista e um teólogo secularista, mas, sim, o que há de comum entre os dois tipos de teólogos e que torna ambos traidores da cosmovisão cristã.

Os dois tipos de teólogos têm em comum a redução de algum pressuposto elementar da cosmovisão cristã. Por exemplo, os teólogos dualistas reduzem o senhorio de Cristo à esfera da igreja e, dessa forma, traem a cosmovisão cristã (Cl 1.13-20). Os teólogos secularistas, por sua vez, reduzem a pregação salvífica do evangelho à pregação de uma mensagem meramente ética e social e, desse modo, acabam traindo também a cosmovisão cristã (2Tm 2.5,6). Por um lado, os teólogos que abandonam a cosmovisão cristã e se engajam numa cosmovisão dualista precisam lembrar que as Escrituras dizem que Cristo não é Senhor apenas da igreja, mas de todo o universo (Fp 2.9-11). Por outro lado, os teólogos que abandonam a cosmovisão cristã e se engajam numa cosmovisão secularista

precisam se arrepender do cinismo e voltar a acreditar no poder salvífico da Palavra de Deus (Rm 8.9-15).

Há, no contexto evangélico, pelo menos duas tentativas claras de reverter esse quadro de traição da cosmovisão cristã. Uma delas afirma que tanto a pregação salvífica como o interesse pelas questões sociais são necessários para o testemunho cristão no mundo e, por isso, precisam ser considerados igualmente importantes, não havendo entre eles nenhuma relação de prioridade. Chamarei essa tentativa de “argumento das duas asas”, uma vez que os teólogos que optam por essa tentativa argumentam que a pregação salvífica e o interesse pelas questões sociais devem ser como as duas asas de um avião ou as duas asas de um pássaro. Pregar a mensagem salvífica é tão importante quanto engajar-se nas questões sociais. O teólogo, portanto, estaria cumprindo a sua missão quer pregando o evangelho da salvação, quer engajando-se em uma obra social.

A outra tentativa é aquela que afirma que tanto a pregação salvífica como o interesse pelas questões sociais são necessários para o testemunho cristão no mundo, porém eles não precisam ser igualmente importantes, ou seja, há entre eles uma relação de prioridade. Chamarei essa tentativa de “argumento da prioridade lógica”, uma vez que os teólogos que optam por essa tentativa argumentam que a pregação salvífica tem prioridade lógica, por se tratar de uma questão que envolve a salvação espiritual e eterna de uma pessoa, e não o seu bem-estar temporal e material.

Aqueles que defendem o argumento das duas asas quase sempre se baseiam em John Stott. Em suas palavras,

a ação social não apenas vem em seguida à evangelização, como seu objetivo e consequência, e a precede, servindo de

ponte para ela, mas também a acompanha, como sua parceira. A ação social e a evangelização são como as duas lâminas de uma tesoura, ou como as duas asas de um pássaro. Essa relação pode ser vista claramente no ministério público de Jesus, que não somente pregou o evangelho, mas alimentou os famintos e curou os enfermos. No ministério de Cristo, o *kerygma* (proclamação) e a *diakonia* (serviço) caminhavam de mãos dadas.90

Particularmente, acho que a metáfora que Stott usou para considerar a relação entre evangelização e responsabilidade social é inadequada, pois não consegue dar conta de todas as nuances de sua argumentação. Prova disso é que muitos teólogos que defendem o argumento das asas assumem apenas uma parte do argumento de Stott. É verdade que o autor disse em várias ocasiões que evangelização e responsabilidade social são como duas asas de um pássaro ou um avião, mas também não é menos verdade que ele negou que a relação fosse de mera ambivalência. Observe o que Stott diz logo depois de apresentar seu

argumento. A citação é um pouco longa, mas é necessária para que se tenha uma noção mais completa do seu argumento:

Surge aí uma questão de relevância. Nessa parceria, evangelização e responsabilidade social teriam igual peso ou não? Teria uma delas predominância sobre a outra? Diz o Pacto de Lausanne que “na missão de serviço sacrificial da igreja, a evangelização é primordial” (Parágrafo 6). Embora essa afirmação incomode bastante alguns de nós, pelo receio de estarmos quebrando essa parceria, ainda assim nós a aprovamos e temos duas explicações para ela, além das situações particulares e da questão do chamado, que já foram mencionadas anteriormente.

Em primeiro lugar, a evangelização tem certa prioridade. Não estamos falando em prioridade temporal, mas em prioridade lógica, pois há situações em que o ministério social precisa vir primeiro. O

próprio fato da responsabilidade social cristã pressupõe a ideia de cristãos socialmente responsáveis, e isso só acontecerá através de evangelização e discipulado. Se a ação social é o objetivo e a consequência da evangelização, como afirmamos, então a evangelização deve precedê-la. Em alguns países, o progresso social tem sido impedido em razão da predominância de uma cultura religiosa; e somente a evangelização pode modificar essa situação.

Em segundo lugar, a evangelização relaciona-se com o destino eterno das pessoas; e, trazendo-lhes as boas-novas da salvação, os cristãos estão fazendo uma obra que ninguém mais pode fazer. Raras serão as ocasiões, se é que elas ocorrerão, em que teremos que optar entre satisfazer a fome física e a espiritual, entre curar o corpo e salvar a alma, pois um amor autêntico pelo próximo nos levará a servi-lo como um ser integral. No entanto, se tivermos que fazer essa opção, é bom lembrar que a necessidade suprema e máxima de todo ser humano é a graça salvadora de Jesus Cristo. Portanto, a salvação espiritual e eterna de uma pessoa é de maior importância do que o seu bem-estar temporal e material (cf. 2Co 4.16-18).91

A prioridade lógica dada à pregação não significa necessariamente que a pregação tenha a prioridade temporal. Às vezes, é prudente pregarmos primeiro, outras vezes é mais prudente primeiro demonstrarmos misericórdia. Todavia, o fato de exercermos misericórdia em primeiro lugar não significa que a pregação não tenha prioridade lógica. Por exemplo, se a casa de alguém está

em chamas, não seria sábio pregarmos primeiro, mas, sim, salvarmos as pessoas do incêndio.

No entanto, como a pregação está relacionada à transformação do coração humano, a ponto de determinar o destino eterno das pessoas, parece prudente consentir com Stott e o Pacto de Lausanne que a prioridade é da pregação, e não do interesse pelas questões sociais. Quando o teólogo abandona a prioridade da pregação da Palavra para se engajar socialmente, ele não trai apenas a cosmovisão cristã, mas também seu coração, principalmente, se ele foi ferido pela Palavra.92

O teólogo é como o poeta dos versos de Adélia Prado que serviram de epígrafe para este capítulo. O poeta está cansado das palavras e, em vez de continuar o trabalho com elas, decide mudar de ramo e trabalhar na cozinha. O

problema, como descobrimos no final do poema, é que Deus não quer que o poeta trabalhe com pão, mas, sim, com palavras. Semelhantemente, Deus não quer que o teólogo trabalhe com pão, mas, sim, com a Palavra. E quem acredita

na Palavra sabe que ela tem poder tanto para transformar pessoas como para criar o universo. Deus criou todas as coisas por meio da Palavra. Quem crê que Deus assim criou o mundo não pode duvidar do poder da Palavra, mesmo quando as questões são de interesse social ou público.

Por isso, não é a Palavra que deve se acomodar à mente do teólogo, mas é a mente do teólogo que deve se dilatar para receber a Palavra. Quando a Palavra é editada, reduzida, adulterada, então o teólogo já não pode mais contar com o elemento suprateológico, aquele elemento que é justamente a fonte de todo autêntico labor teológico, a saber, a ferida no coração, causada tão somente pela

pregação fiel da Palavra. A fonte de todo labor teológico não é teológica, e sim suprateológica, ou seja, o ponto de partida da teologia não é o tema central da teologia, mas, ao mesmo tempo, é aquilo sem o qual o tema central da teologia, que é Deus, jamais poderia ser conhecido de forma adequada. Por isso, a falta de amor — que é reflexo da ausência da ferida no coração provocada pela pregação fiel da Palavra — suscita no coração do teólogo o desejo de procurar outras coisas que são, para ele, aparentemente mais interessantes do que o ensino fiel da Palavra.

Encerro este capítulo com um trecho bastante desafiador de *Vocação perigosa*, de Paul Tripp, na expectativa de que você faça a leitura levando em consideração tudo o que foi dito desde o início deste livro.

O propósito último da Palavra de Deus não é informação teológica, mas transformação de coração e vida.

O conhecimento bíblico e a perícia teológica não são, portanto, o fim da Palavra, mas um meio ordenado por Deus para um fim, e o fim é uma vida radicalmente transformada. Isso significa que é perigoso ensinar, discutir e fazer exegese da Palavra sem esse alvo em vista. Esse deve ser o alvo de todo professor de seminário. Essa deve ser sua oração por cada um dos seus alunos. Isso deve levá-lo a fazer apelos pastorais regulares aos alunos. O seu significado é o reconhecimento de que o futuro ministério desse aluno nunca será modelado por seu conhecimento e habilidade somente, mas também, inevitavelmente, pela condição do seu coração. Será que teremos cumprido a nossa tarefa de treinar se produzirmos gerações de diplomados que têm enormes cérebros teológicos, mas, tragicamente, corações enfermos?

Não devemos manter juntas a instrução teológica e a transformação pessoal? Não deveria cada professor do seminário ter amor pastoral pelos seus alunos? Todo mestre não deveria anelar por ser usado por Deus para produzir um amor crescente por Cristo em cada um dos seus alunos? Estou convencido de que a crise de cultura pastoral frequentemente começa nas salas de aula do seminário. Ela inicia com uma maneira de lidar com a Palavra de Deus que é distante, impessoal, baseada meramente em informações.

Ela começa com pastores que, em seus anos de seminário, se tornam bastante satisfeitos em manter a Palavra de Deus distante do seu próprio coração; começa com matérias que são acadêmicas sem serem pastorais; começa com cérebros se tornando mais importantes do que corações; começa com pontuações em testes sendo mais importantes do que caráter. 93

1Adélia Prado, *Oráculos de maio* (Rio de Janeiro: Record, 2007), p. 9.

2Cf. Julien Benda, *A traição dos intelectuais* (São Paulo: Peixoto Neto, 2007).

3Cf. Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001), vol. 2.

4Norberto Bobbio, *Os intelectuais e o poder* (São Paulo: Unesp, 1997), p. 135.

5Agostinho de Hipona, *Confissões* (Lisboa: INCM, 2004), p. 446.

6C. S. Lewis, *As crônicas de Nárnia* (São Paulo: Martins Fontes, 2009), p. 450-1.

7Yukio Mishima, *O pavilhão dourado* (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), p. 24, 30-1.

8C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: ABU, 1997), p. 93. Em sua *Homilia sobre a humildade*, Basílio de Cesareia também parece entender que o conhecimento que o homem pode ter de Deus parte da iniciativa do próprio Deus: “Não fostes, por vossas próprias virtudes, elevados ao conhecimento de Jesus Cristo, mas o mesmo Jesus Cristo é quem a vós se manifestou quando veio ao mundo” (Basílio de Cesareia, *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã* [Campinas: Ecclesiae, 2012], p. 88).

9Herman Dooyeweerd, *No crepúsculo do pensamento* (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 257.

10David Peterson, Engaging with God: a biblical theology of worship (Downers Grove: IVP Academic, 1992), p. 20.

11C. S. Lewis, *O peso de glória* (São Paulo: Editora Vida, 2008), p. 134.

12Sobre a questão referente ao “temor do homem”, cf. Edward T. Welch, *Quando as pessoas são grandes e Deus é pequeno* (São Paulo: EBR, 2011).

13“O velho transformou-se primeiro num leão barbudo; / depois numa serpente, num leopardo e num enorme javali; / depois em água molhada e numa árvore de altas folhas” (Homero, *Odisseia* [São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2011], p. 181, Canto IV [455-458]).

14Basílio de Cesareia, *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, p. 56-7.

15C. S. Lewis, *O peso de glória*, p. 118.

16James W. Sire, *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito* (Brasília: Monergismo, 2012), p.

179. Meu objetivo não é considerar o conceito de cosmovisão em seus pormenores, tampouco oferecer uma introdução às cosmovisões. Entretanto, se você deseja mais informações sobre a história do conceito de

"cosmovisão", sugiro a leitura do livro de David K. Naugle, *Worldview: the history of a concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002). Para uma introdução às cosmovisões, veja James W. Sire, *O universo ao lado: um catálogo básico sobre cosmovisões* (Brasília: Monergismo, 2012). Em nosso contexto brasileiro, salvo engano, o primeiro filósofo que trabalhou com este conceito foi Mário Ferreira dos Santos, especialmente em seu livro *Filosofia e cosmovisão* (São Paulo: É Realizações, 2015). Outra sugestão, ainda sobre o conceito de cosmovisão, é o excelente livro de Brian J. Walsh; J. Richard Middleton, *A visão transformadora: moldando uma cosmovisão cristã* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010). Uma sugestão de livro sobre cosmovisão cristã ou bíblica é Albert M. Wolters, *A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada* (São Paulo: Cultura Cristã, 2006) e Ronald Nash, *Cosmovisões em conflito* (Brasília: Monergismo, 2012). Outros dois livros importantes sobre cosmovisão, porém mais voltados para o contexto da missão da igreja são: Michael W. Goheen; Craig G. Bartholomew, *Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea* (São Paulo: Vida Nova, 2016) e Paul G. Hiebert, *Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam* (São Paulo: Vida Nova, 2016). Por fim, minha última indicação de leitura é a respeito da relação entre cosmovisão e política. Trata-se do excelente livro de David T. Koysis, *Visões e ilusões políticas: uma análise e*

crítica cristã das ideologias contemporâneas (São Paulo: Vida Nova, 2014).

17Renato Mezan, *O tronco e os ramos* (São Paulo: Companhia das Letras, 2014), p. 544.

18Sigmund Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*

[1930-1936] (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), Obras Completas, vol. 18, p. 322-3, 354.

19No contexto da teologia, o exemplo emblemático desse servilismo está na redefinição que Friedrich Schleiermacher fez do objeto da teologia. A partir dessa redefinição, o teólogo não mais deveria tomar

“Deus” ou a “revelação divina” como objeto de investigação — uma vez que Deus ou a revelação não são passíveis de serem reduzidos à análise cientificista —, mas, sim, o “sentimento religioso” [*religiöse Gefühl*].

Este, sim, pode ser reduzido à análise cientificista. Portanto, para os teólogos permanecerem relevantes na

“comunidade científica”, Schleiermacher redefiniu a teologia não mais como o conhecimento de Deus

[*Theologie*], mas como o conhecimento do sentimento de dependência de Deus [*Gefühlstheologie*].

20Plantinga vai mais fundo e argumenta que, se há realmente um conflito, ele se encontra mais entre ciência e a visão cientificista de ciência do que entre ciência e fé. Cf. Alvin Plantinga, Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism (New York: Oxford University Press, 2011).

21James W. Sire, *O universo ao lado: um catálogo básico sobre cosmovisões* (Brasília: Monergismo, 2012), p.

179.

22Há duas disciplinas da teologia que são extremamente úteis para ajudar na compreensão da cosmovisão cristã expressa como história e como conjunto de pressuposições. São elas: teologia bíblica e teologia sistemática. Enquanto a teologia bíblica lida com a cosmovisão cristã expressa como história, a teologia sistemática lida com a cosmovisão cristã expressa como um conjunto de pressuposições. A seguir, uma sugestão de algumas obras de teologia bíblica e teologia sistemática que considero úteis para quem deseja analisar a cosmovisão cristã expressa tanto como uma história como um conjunto de pressuposições: Geerhardus Vos, *Teologia bíblica* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010); Graeme Goldsworthy, *Pregando toda a Bíblia como escritura cristã* (São José dos Campos: Fiel, 2015); Herman Bavinck, *Dogmática reformada* (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), 4 vols.; Franklin Ferreira; Alan Myatt, *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual* (São Paulo: Vida Nova, 2007).

23James W. Sire, *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*, p. 184-5. Veja também o capítulo

"Teologia é poesia?", em C. S. Lewis, *O peso de glória* (São Paulo: Editora Vida, 2008). Nesse capítulo, Lewis faz uma apresentação bastante interessante da história-mestre da cosmovisão cientificista, mostrando que ela está mais fundamentada em um compromisso do coração do que em "fatos".

24C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples*, p. 19.

25Os Guinness, Dining with the devil: the megachurch movement flirts with modernity (Grand Rapids: Baker, 1998), p. 49.

26Brian J. Walsh; J. Richard Middleton, *A visão transformadora: moldando uma cosmovisão cristã* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 16.

27Cf. Peter L. Berger, *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural* (Petrópolis: Vozes, 1997), p. 65.

28Brian J. Walsh; J. Richard Middleton, A visão transformadora, p. 30.

29É preciso distinguir *pluralidade social* de *pluralismo social*. Enquanto *pluralismo social* é uma cosmovisão que relativiza a verdade e assume a diversidade de cosmovisões como uma questão de perspectiva, a *pluralidade social* é uma constatação da realidade de que, em determinado lugar, existem comunidades com diversas cosmovisões parcial ou totalmente antagônicas.

30Brian J. Walsh; J. Richard Middleton, A visão transformadora, p. 21.

31Peter L. Berger, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (São Paulo: Paulus, 2013), p. 42.

32Ibidem, p. 63.

33Se você se interessa pelo tema da secularização, sugiro a leitura deste excelente livro de Craig M. Gay, *The way of the (modern) world: or, why it's tempting to live as if God doesn't exist* (Grand Rapids: Eerdmans,

1998).

34Peter L. Berger, *O dossel sagrado*, p. 60.

35Brian J. Walsh; J. Richard Middleton, A visão transformadora, p. 83.

36Ibidem, p. 83, 99.

37Este estudo de caso também pode ser encontrado como um apêndice em Ed. L. Miller; Stanley J.

Grenz, *Teologias contemporâneas* (São Paulo: Vida Nova, 2011), p. 245-71. Escolhi Carl Henry por dois motivos. Primeiro, porque, no contexto evangélico do século 20, ele foi um dos mais importantes críticos tanto do dualismo dos teólogos fundamentalistas como do secularismo dos teólogos liberais; segundo, porque ele foi também um dos mais importantes propagadores da reflexão sobre cosmovisão no contexto evangélico da segunda metade do século 20. Segundo David K. Naugle, “As águas que dão origem à tradição da reflexão sobre cosmovisão entre os protestantes evangélicos pode ser traçada a partir de duas fontes primárias. Ambas brotam do manancial teológico do reformador de Genebra, João Calvino (1509-1564). A primeira fonte é o teólogo presbiteriano escocês James Orr (1844-1913). A segunda fonte é o estadista e teólogo neocalvinista holandês Abraham Kuyper (1837-1920)”. Segundo Naugle, os dois mais importantes discípulos de Abraham Kuyper foram Herman Dooyeweerd (1894-1977) e Francis Schaeffer (1912-1984); já os dois discípulos mais importantes de James Orr foram Gordon H. Clark (1902-1986) e Carl F. H. Henry (1913-2003). Cf. David K. Naugle, Worldview: the history of a concept (Grand Papids: Eerdmans, 2002), p. 5.

38Stanley J. Grenz; Roger E. Olson, *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição* (São Paulo: Cultura Cristã, 2003), p. 348.

39Carl F. H. Henry, The uneasy conscience of modern fundamentalism (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 16.

40Para o relato do próprio Henry sobre sua formação cristã e teológica, veja sua autobiografia *Confessions of a theologian* (Waco: Word Books, 1986).

41Carl F. H. Henry, Confessions of a theologian, p. 42-8.

42Ibidem, p. 47.

43Ibidem, p. 71.

44Carl F. H. Henry, God, revelation and authority (Wheaton: Crossway, 1999), vol. 1, p. 10.

45Trata-se dos conflitos com J. Howard Pew e L. Nelson Bell sobre questões editoriais e críticas da ala radical do evangelicalismo. Para saber sobre a opinião de Henry sobre esses desentendimentos, veja *Confessions of a theologian*, p. 264-301.

46Para

ler

a

matéria

da

Time

na

íntegra,

veja

http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,914830,00.html.

47Para ler a matéria do *Los Angeles Times* na íntegra, veja http://articles.latimes.com/2003/dec/10/local/me-henry10.

48Na verdade, a associação do termo “fundamentalismo” com os conceitos de intolerância e anti-intelectualismo teve início com o indiciamento de John T. Scopes por ele ter infringido a lei estadual do Tennessee, ao ensinar a teoria da evolução. Entre os dias 10 e 21 de julho de 1925, ocorreu o

julgamento de Scopes, que foi condenado a pagar uma multa simbólica de cem dólares. Foi depois desse julgamento que o termo “fundamentalismo” começou a ter também a conotação de intolerância e anti-intelectualismo. Até então o termo carregava apenas o sentido de uma perspectiva “teologicamente conservadora” ou de determinada visão “milenarista” do cristianismo, cf. Alderi Souza de Matos, *Fundamentos da teologia histórica* (São Paulo: Mundo Cristão, 2008), p. 226; Bruce L. Shelley, *História do cristianismo ao alcance de todos: uma narrativa do desenvolvimento da igreja cristã através dos séculos* (São Paulo: Shedd, 2004), p. 487.

49Edição em português: *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais* (São Paulo: Hagnos, 2005).

50Edward E. Hindson, “Introdução: o significado histórico de *Os fundamentos*”, em Mal Couch, org., *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã* (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 27.

51Ibidem, p. 19.

52Edição em português: *Cristianismo e liberalismo* (São Paulo: Shedd, 2012).

53Segundo Roger Olson, “Um dos motivos de o livro de Machen ter provocado tamanha comoção foi o fato de o importante comentarista secular, Walter Lippmann, ter concordado com o seu principal argumento e desafiado os protestantes liberais e o influente ministro nova-iorquino, Harry Emerson Fosdick (1878-1969), a rebatê-lo. Os fundamentalistas consideraram Machen um herói e seu livro e a acolhida de Lippmann uma grande vitória” (*História da*

teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas [São Paulo: Vida, 2001], p. 578).

54Embora estivesse envolvido na controvérsia fundamentalismo-liberalismo, Machen “não se sentia inteiramente à vontade entre os líderes fundamentalistas, por não concordar com suas posições pré-milenistas e antievolucionistas”, como lembra Alderi Souza de Matos, em *Fundamentos da teologia histórica*, p. 225.

55Após um julgamento em que não teve a oportunidade de defesa, Machen foi declarado culpado, em 29

de março de 1935, sendo suspenso do ministério pastoral na Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUSA). A condenação de Machen dividiu a denominação. A facção descontente se aliou a Machen, e em 11 de junho de 1936 ambos deram um passo decisivo em direção à fundação de uma nova denominação.

Seu sermão “A igreja de Deus”, baseado em Atos 20.28, deu o tom da missão da nova igreja, que passou a ser chamada de Igreja Presbiteriana da América (PCA). Veja o prefácio de Michael Horton em J. Gresham Machen, *Cristianismo e liberalismo* (São Paulo: Puritanos, 2001), p. iii.

56Earle E. Cairns, *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã* (São Paulo: Vida Nova, 2008), p. 508.

57Mark A. Noll, Between faith and criticism: evangelicals, scholarship, and the Bible in America (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 94.

58Stanley J. Grenz; Roger E. Olson, *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*, p. 69-71.

59Citado em Rosino Gibellini, *A teologia do século 20* (São Paulo: Loyola, 1998), p. 359.

60Veja Alderi Souza de Matos, *Fundamentos da teologia histórica*, p. 220. O livro *Em seus passos, o que faria Jesus?* , de Charles Sheldon, foi publicado em português pela Editora Mundo Cristão.

61Segundo Harnack, “ou o evangelho seria idêntico à sua forma original, pertencente, portanto, à época em que surgiu, ou conteria algo de valor permanente, não obstante as mudanças das formas históricas. O

ponto de vista correto é o segundo. A história da igreja nos mostra que o ‘cristianismo primitivo’ teve que desaparecer para que o ‘cristianismo’ permanecesse. Assim, passou por diferentes metamorfoses até hoje. No começo queria se libertar de fórmulas, de expectativas coercitivas, alterando modos de sentir, num processo infindo. Ao levar em consideração toda a história, desde o começo, aprimoramos os padrões que determinam o essencial e os verdadeiros valores [...] o evangelho no evangelho é muito simples” (Adolf von Harnack, *O que é cristianismo?* [São Paulo: Reflexão, 2009], p. 29).

62Veja Albert Schweitzer, *A busca do Jesus histórico* (São Paulo: Novo Século, 2003), p. 471-7; Alister E.

McGrath, *Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão* (São Paulo: Cultura Cristã, 2007), p. 291-303; Justo L. González, *Uma história do pensamento cristão: da Reforma Protestante ao século XX*

(São Paulo: Cultura Cristã, 2004), vol. 3, p. 384-8; Colin Brown, *Filosofia e fé cristã* (São Paulo: Vida Nova,

2007), p. 72-6; Paul Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX* (São Paulo: Aste, 1999), p. 228-31.

63Adolf von Harnack, *O que é cristianismo?* , p. 29.

64Walter Rauschenbusch, *A theology for the social gospel* (New York: Macmillan, 1918), p. 117, citado em Roger Olson, *História da teologia cristã*, p. 567.

65Millard J. Erickson, *Escatologia: a polêmica em torno do milênio* (São Paulo: Vida Nova, 2010), p. 72-3.

66Carl F. H. Henry, The uneasy conscience of modern fundamentalism, p. xxii.

67Henry propõe uma "compreensão proposicional da Bíblia como palavra de Deus". Devemos entender

"proposicional" como a característica elementar da autorrevelação divina. Dizer que a palavra de Deus é proposicional é o mesmo que argumentar que Deus usou meios lógicos e racionais para comunicar seus pensamentos e vontades à mente e ao coração dos homens. Esses meios lógicos e racionais da autorrevelação de Deus não podem ser outra coisa senão a própria Escritura Sagrada. Ela é a autorrevelação de Deus, a expressão dos seus pensamentos e vontade. Portanto, a Bíblia é um conjunto de proposições usadas por Deus para tornar possível aos homens o conhecimento de sua mente e coração. Cf. *God, revelation and authority*, vol. 3, p. 165.

68Em sua autobiografia, Henry relata um encontro com Barth, na ocasião em que o teólogo suíço foi aos Estados Unidos a convite da University of Chicago Divinity School e do Seminário Teológico de Princeton.

Henry diz que, depois de ter se apresentado como editor da *Christianity Today*, perguntou a Barth sua opinião sobre a historicidade da ressurreição de Cristo e ele, um tanto irritado, respondeu fazendo um trocadilho com o nome da revista *Christianity Today* [Cristianismo Hoje]: “Você disse *Christianity Today* ou *Christianity Yesterday* [Cristianismo ontem]?”. Não menos irônico, Henry respondeu: “*Yesterday*, *Today* and *Forever!* [Ontem, hoje e sempre!]”. No final, Barth pediu desculpas a Henry, que, por sua vez, relatou sua impressão acerca do teólogo suíço: “Eu estava diante de alguém que acredita no evangelho. Diferente de Bultmann, que tinha demitologizado o evangelho” (*The confessions of a theologian*, p. 211, 243).

69Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006), p.

45-6 [edição em português: *Introdução à teologia evangélica* (São Leopoldo: Sinodal, 2016)].

70Carl F. H. Henry, God, revelation and authority, vol. 3, p. 457.

71Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, p. 16.

72Carl F. H. Henry, God, revelation and authority, vol. 4, p. 426.

73Ibidem, vol. 3, p. 173.

74Ibidem, vol. 3, p. 208.

75Ibidem, vol. 3, p. 205.

76Ibidem, vol. 3, p. 428.

77Ibidem.

78Ibidem, vol. 1, p. 215.

79Ibidem, vol. 2, p. 136.

80Alister McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo* (São Paulo: Shedd, 2007), p. 140.

81Carl F. H. Henry, God, revelation and authority, vol. 3, p. 476.

82Alister McGrath, *Paixão pela verdade*, p. 143.

83Ibidem, p. 143-4.

84Apesar de concordar plenamente com a crítica do logicismo de Henry, considero que, em diversos momentos, a perspectiva de McGrath acerca do evangelicalismo é equivocada. Para uma avaliação mais consistente do movimento, sugiro duas obras: Iaian Murray, Evangelicalism divided: a record of crucial change in the years 1950 to 2000 (Carlisle: Banner of Truth, 1982) e David Wells, No place for truth or whatever happened to evangelical theology? (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

85Millard J. Erickson, The evangelical mind and heart (Grand Rapids: Baker, 1993), p. 102-4, citado em Alister McGrath, Paixão pela verdade, p. 144, 231. Vale a pena mencionar que, como vimos na nota 21 do capítulo 3, Gordon Clark, antes de Henry, já negava a doutrina da unidade da pessoa de Cristo, o que lhe custou a acusação de nestorianismo.

86Para ver outra interessante explicação sobre a possibilidade de aparentes inconsistências bíblicas, veja J.

I. Packer, *Evangelização e soberania de Deus* (São Paulo: Vida Nova, 1990; publicada posteriormente pela Cultura Cristã, em 2002), p. 16-27.

87Ibidem, p. 16.

88Alister McGrath, *Paixão pela verdade*, p. 143.

89Carl F. H. Henry, Evangelicals at the brink of crisis: significance of the world congress on evangelism (Waco: Word Books, 1967), p. 112.

90John Stott, *Evangelização e responsabilidade social: relatório da Consulta Internacional realizada em Grand Rapids sob a presidência de John Stott* (São Paulo: ABU, 2004), p. 54.

91Ibidem, p. 55.

92Se você se interessa pela discussão sobre a relação entre evangelização e responsabilidade social, há um trabalho magistral sobre o assunto, escrito pelo meu amigo Guilherme de Carvalho. Na verdade são dois artigos: "A missão integral na encruzilhada: reconsiderando a tensão no pensamento teológico de Lausanne"

e "O senhorio de Cristo e a missão da igreja na cultura: a ideia de soberania e sua aplicação", em Leonardo Ramos; Marcel Camargo; Rodolfo Amorin, orgs., *Fé cristã e cultura contemporânea: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral* (Viçosa: Ultimato, 2009).

93Paul Tripp, *Vocação perigosa: os tremendos desafios do ministério pastoral* (São Paulo: Cultura Cristã, 2015), p. 41-4.

CONCLUSÃO

Senhor, nada sou senão aquilo que tu queres que eu seja. Reconheço que não preciso de mim e dos meus recursos mais do que preciso de ti e dos teus recursos.

Tu és tudo o que preciso. Tua Palavra feriu meu coração e por isso minha alma te louva. Eu te louvo, meu Senhor, e me humilho, prostrando-me diante de ti, a despeito do fato de que já estou humilhado antes mesmo de dobrar os joelhos.

Minha mente está sujeita a ti, Senhor, e não me envergonho por isso. Livra-me do coração orgulhoso, que por vezes me faz esquecer de quanto dependo da tua Palavra. Clamo a ti para que não afastes de mim a tua graça, a mesma graça que me salvou e que a cada dia me torna tão consciente da minha insuficiência.

Ó Senhor, suplico-te, aceita agora como oferta a inteligência que tu mesmo me destes. Com tua santa sovela, fura minhas orelhas, pois desejo servir-te eternamente. Minha alma suspira só de pensar que nada me impede, a não ser a minha indolência, de me alimentar todos os dias da tua Palavra. É como se meu intelecto fosse como uma criança faminta e de mãos vazias, mãos sempre estendidas na posição de receber como dádiva o alimento diário que nunca lhe falta. Alimenta minha alma com tua Palavra, Senhor, e não permitas que teu servo sofra pela ausência do maná celestial. Eis a minha inteligência, meu Deus, o intelecto que, por causa da tua infinita misericórdia, foi curado da cegueira, mas que, apesar disso, depende mais do que nunca da luz do teu Santo Espírito.

Ilumina a minha mente mais uma vez, Senhor, pois preciso de ti para entender quem tu és e quem eu sou. Quão miserável é aquele que, desprovido dos teus recursos, busca saber quem tu és! Quão enfermo é aquele que,

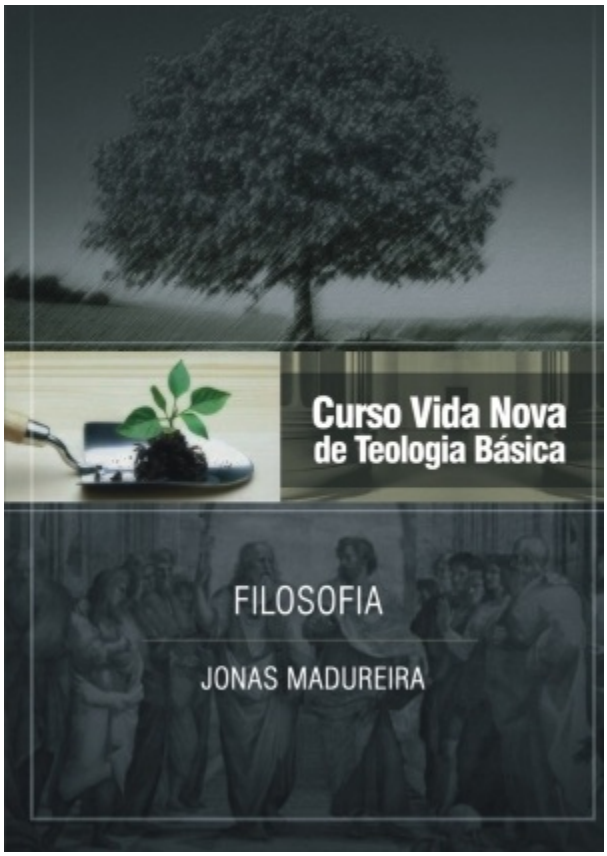
munido apenas de seus recursos, tenta descobrir em si mesmo sua real identidade! Desejo conhecer-te, Senhor, mas não do meu jeito. Quero saber quem eu sou, meu Deus, mas não segundo o meu ponto de vista. Conforme a tua Palavra, ensiname a te conhecer como tu queres ser conhecido, e só assim saberei realmente quem eu sou.

Sem tua Palavra, permaneço um mistério para mim mesmo, porém a tua Palavra, Senhor, torna-me mais sábio do que todos os filósofos que não conhecem o teu nome. Afinal, a tua Palavra é fonte inesgotável de vida e conhecimento verdadeiro. Todavia, meu Senhor, como diz o salmista, ando errante como ovelha desgarrada. Não sei voltar para ti e, por isso, por diversas vezes, me perco no caminho. Meu Deus, só tenho a ti como direção e sentido na vida. Por isso, se eu não achar graça aos teus olhos, Senhor, e porventura tu não me guiares os pensamentos, estarei de todo perdido, antes mesmo de expressar a

primeira ideia que passar em minha cabeça. Então, Supremo Pastor, vem ao meu encontro uma vez mais e conduze-me de volta à tua Palavra, a fonte inesgotável do conhecimento que tanto preciso para acalmar o coração tão inquieto e desejoso de repousar em ti, mas não sabe como.

Em nome de Cristo Jesus, teu Filho, eu oro.

Amém.



Curso Vida Nova de Teologia básica - Vol. 9 - Filosofia
Madureira, Jonas

9788527506571

144 páginas

Compre agora e leia

Neste nono volume da série, vamos estudar mais um tema de

importância vital para a teologia: a filosofia. A proposta deste volume é conduzir o leitor por uma jornada através da busca pela verdade. Como se deu essa busca ao longo da história do pensamento? Por que isso é importante ara a fé cristã?

Assim, este volume pretende fornecer respostas às seguintes perguntas:

• O que é filosofia?

• Quais são as origens da filosofia e da busca pela verdade?

• Como se deu a passagem da filosofia cosmológica para a filosofia

antropológica?

• Quais são as visões de Platão e Aristóteles acerca da verdade?

• Como se deu o encontro da filosofia grega com a teologia cristã?

• Como as perspectivas de Descartes, Kant e Nietzsche influenciaram o homem moderno?

Escrito em uma linguagem simples e clara, este livro procura abordar o tema proposto de forma menos árida e mais acessível. Esse é

justamente um dos diferenciais desta obra: colocar

a filosofia na linguagem do povo.

Compre agora e leia



Seis sermões contra a preguiça

Cavaco, Tiago

9788527507394

112 páginas

Compre agora e leia

Nos dias de hoje, talvez não seja exagero dizer que boa parte de nossa cultura seja tolerante com a preguiça. Antes ela era condenada por ser tida como comportamento condenável. Hoje é muitas vezes considerada

um traço de caráter. Deixou de ser algo mau que se fazia para ser algo neutro, que não se pode controlar.

Em Seis sermões contra a preguiça, o autor expõe habilmente seis

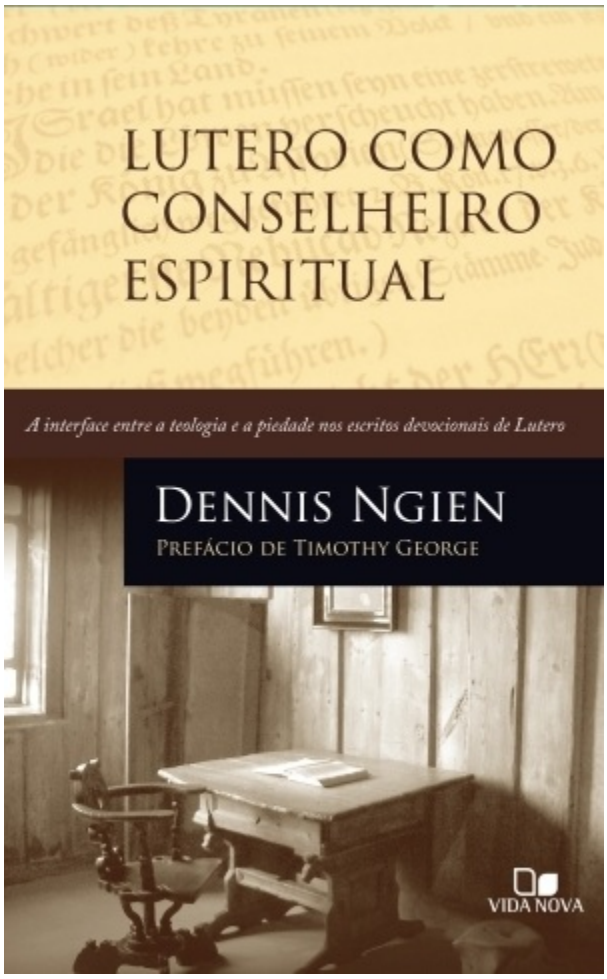
passagens bíblicas que confrontam a nossa cultura nessa área tão

primordial e revelam a preguiça disfarçada em disposições e ações do dia a dia que normalmente não vemos como preguiça. A obra é um

poderoso antídoto à letargia e ao ativismo do nosso tempo, é uma

análise profunda que nos leva a repensar, diante de Deus, o trabalho, o ócio, o lazer, o uso do tempo, o tipo de vida que glorifica a Deus.

Compre agora e leia



Lutero como conselheiro espiritual

Ngien, Dennis

9788527507660

256 páginas

Compre agora e leia

Lutero era um verdadeiro teólogo, um teólogo da cruz atuante no

contexto pastoral.

Como conselheiro espiritual, Lutero ensinou, por meio de seus escritos, a meditar corretamente sobre a Paixão de Cristo, a preparar-se para

enfrentar o horror da morte, a aconselhar os enfermos, a tratar

corretamente do sacramento do altar, a orar da forma correta, a extrair benefícios da Oração do Senhor e a viver uma vida de discipulado sob a cruz.

Seus escritos têm formato e propósito devocional e catequético, mas

estão repletos de substância teológica, fruto de rigorosas reflexões.

Refletem a vocação fundamental de Lutero como pastor-teólogo e são

exemplos concretos da interface entre teologia e piedade.

Compre agora e leia



Ministérios de misericórdia

Keller, Timothy

9788527506854

272 páginas

Compre agora e leia

Por que alguém arriscaria a própria segurança, cancelaria a agenda,

gastaria suas economias e ficaria todo sujo de terra e sangue para

ajudar uma pessoa de outra raça e classe social?

E por que Jesus nos diz: "Vai e faze o mesmo" (Lc 10.37)?

O Bom Samaritano não ignorou o homem espancado na estrada de

Jericó. Assim como ele, tomamos ciência de pessoas necessitadas à

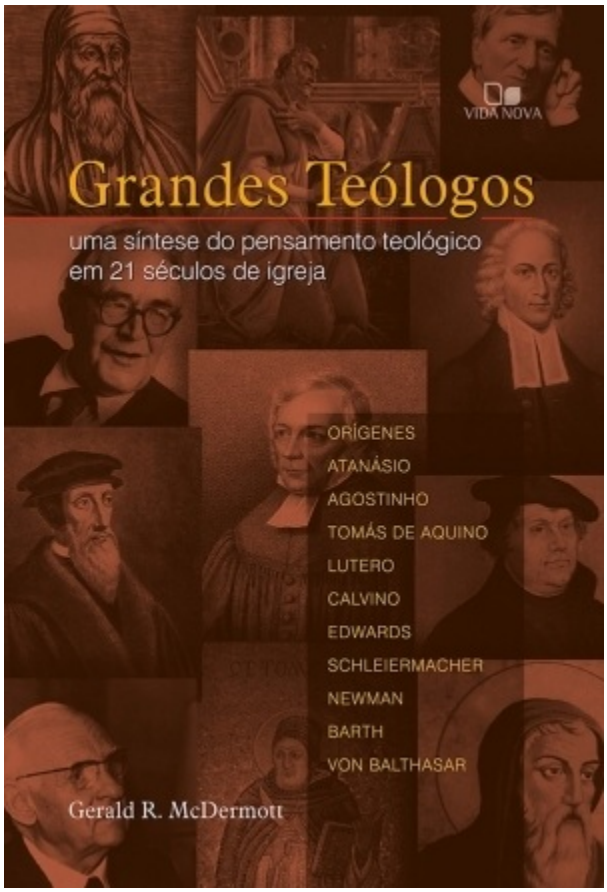
nossa volta: a viúva que mora ao lado, a família afundada em dívidas médicas, o sem-teto que fica do lado de fora da igreja. Deus nos chama a ajudá-los, precisem eles de abrigo, assistência, cuidados médicos ou simplesmente amizade.

Tim Keller mostra que cuidar dessas pessoas é tarefa de todo cristão, tarefa tão fundamental ao cristão quanto o evangelismo, o discipulado e a adoração. Mas Keller não para por aí. Ele ensina de que maneira

podemos realizar esse ministério vital como indivíduos, famílias e igrejas.

Ao final, cada capítulo oferece perguntas para debate e aplicação.

Compre agora e leia



Grandes teólogos

McDermott, Gerald

9788527507059

232 páginas

Compre agora e leia

Quem são os grandes teólogos da igreja? O que havia de especial em

seus ensinos? O que podemos aprender com eles hoje?

Neste livro o autor não apenas nos instrui sobre onze teólogos de grande importância, mas também nos ajuda a

identificar aquilo que continua

válido para os nossos dias. Com perguntas para reflexão e debate no

final de cada capítulo, Grandes teólogos é perfeito para o estudo

individual ou em grupos pequenos. À medida que se der o estudo, os

membros do grupo podem explorar a história teológica que um partilha com o outro e também descobrir as razões por que cada um crê no que

crê. Aqui está a oportunidade de pensar sobre Deus juntamente com "os grandes".

Compre agora e leia

Document Outline

- Sumário
- Agradecimentos
- Prefácio
- Introdução. Como sabemos que Deus existe?
- 1. A teologia diante de Deus
  - Fideísmo ou racionalismo?
  - Teologia na segunda pessoa
  - Conhecer-te, ó conhecedor de mim!
  - A humildade arrogante
  - A condição da humilhação
  - Autoabsorção narcisista
  - O tolo e as sombras da caverna
- 2. O conhecimento na desgraça
  - Epistemologia monergista
  - O miserável homem-flecha
  - A teologia natural e o crime do chocolate
  - O casaco de Pascal
  - O cúmulo da miséria
  - Livres-pensadores ou gnósticos enrustidos?
- 3. O Deus humilhado
  - A bondade e o poder de Deus
  - Deus no banco dos réus
  - A ofensa da onipotência
  - A kénōsis de Cristo
  - A phrónēsis de Cristo
  - O Deus da Bíblia é cruel?
  - Teodiceias e orações sujas
- 4. A teologia do autoconhecimento
  - A natureza do autoconhecimento
  - Autoconhecimento e referência
  - A gramática da antropologia bíblica

    - O homem desejante
    - O homem deliberante
    - O homem contingente
    - O homem vivente
- 5. A traição dos teólogos
    - As tentações do teólogo
    - A ferida do teólogo
    - O compromisso do teólogo
    - A cosmovisão do teólogo
    - Estudo de caso: Carl F. H. Henry
    - A missão do teólogo
- Conclusão