

Teológica

Uma publicação da Faculdade Teológica

Batista de São Paulo

Ministério evangélico como paixão e compaixão

A Palavra de Deus na História dos Batistas do Estado de São Paulo

O Salmo 100 e a teologia do culto

A doutrina da eleição - calvinismo, arminianismo e o equilíbrio da doutrina batista

Os cursos de Educação Religiosa têm futuro?

Literatura de auto-ajuda religiosa

O caminho para Deus na Filosofia de Immanuel Kant e Martin Heidegger

A epistemologia do mundo virtual



Apresentação

Entregamos ao público mais um número da Revista Teológica. Os artigos foram selecionados para proporcionar ao leitor uma fonte diversificada de temas e pesquisas. Os artigos foram cuidadosamente preparados pelos autores e alguns deles foram frutos de palestras e apresentações.

A Revista Teológica tem como um dos seus objetivos incentivar à busca da compreensão da Teologia, mas também da vida.

A nossa instituição tem trabalhado para despertar pessoas não somente para a liderança, mas também para buscar compreender o mundo presente de modo a poder fazer diferença na busca de soluções para a vida contemporânea que ao mesmo tempo é fruto de grandes desenvolvimentos, mas também acaba contendo dilemas e angústias preocupantes.

Trabalhamos com a busca do conhecimento, da reflexão, mas também a ação necessária por um mundo melhor. Além disso, entendemos que um líder deve estar preparado emocional e afetivamente para cumprir o seu papel transformador neste mundo de modo a conviver não apenas com idéias e abstrações, mas também com gente, com pessoas vivas que precisam de modelos de vida e caráter.

Esperamos que você tenha proveito com estas leituras.

Prof. Dr. Lourenço Stelio Rega

Diretor Geral

Faculdade Teológica Batista de São Paulo

Prefácio

Uma questão repousa nos corações e mentes de nossos irmãos batistas no Brasil. Para que serve uma faculdade de teologia reconhecida pelo MEC? Será que temos necessidade disso? Normalmente, a questão é levantada com o coração cheio de amor pela denominação, temendo que doutrinas estranhas possam vir a ameaçar a fé que herdamos dos santos.

Para aqueles que estão distantes do fazer teológico de nossa faculdade, esta revista Teológica mostra como o contextualizar-se para falar melhor ao povo brasileiro não ameaça em nada nosso objetivo estratégico: formar pastores e líderes para a denominação batista.

Basta folhear a revista e vamos ver como isso fica claro. No primeiro artigo, por exemplo, o pastor e doutor Irland Pereira de Azevedo discorre sobre o ministério evangélico, como paixão e compaixão. E aí, cheio das duas virtudes, bem ao estilo dele, nos diz que somos portadores de sensibilidade, diligência, paciência, longanimidade e humildade, e que num tempo de alta tecnologia, de relacionamentos superficiais e artificiais, é mister exercer um ministério compassivo, amando as pessoas, estando junto delas, tocando-lhes nas necessidades mais profundas com a palavra de Deus. Ou seja, exatamente por vivermos num mundo partido, de alienação e desencanto, o ministério cristão deve estar pleno de paixão e compaixão.

Depois dessa palavra pastoral, que norteia nosso fazer, vamos pensar a palavra de Deus na história dos batistas de São Paulo, numa aula do professor Mestre Marcelo dos Santos Oliveira. Ele nos coloca diante do desafio de resgatar os mestres de nossa fé, a fim de que possamos balizar a atuação pastoral no estudo e prática da Palavra de Deus.

Esta é uma faculdade de teologia que ama a Bíblia. O que parece óbvio, mas que, por ser fato, deve ser ressaltado. E o professor Landon Jones, PhD, analisa o Salmo 100 e a partir dele propõe uma teologia de culto que nos apresenta a oportunidade de pensar teologia e prática de adoração.

Outro artigo, este sobre os batistas e a doutrina da eleição, faz uma reflexão teológica onde uma das conclusões apresentadas é a de que “nós batistas consideramos que a missão do povo de Deus é a evangelização do mundo, visando a reconciliação do ser humano com Deus”.

Começamos esse prefácio, fazendo algumas perguntas sobre o fazer teológico. Agora, com profundidade pedagógica, a professora Mestra Madalena

de Oliveira Molochenco, mostra porque os cursos de educação religiosa têm futuro. E propõe que nossas instituições formadoras devam se tornar centros de pesquisas em educação religiosa, estudando aqueles fenômenos que possibilitam construir uma teoria em educação religiosa, com a finalidade de atender a demanda das igrejas e da educação religiosa brasileira.

Sem dúvida, caro leitor, você está diante de uma revista teológica batista, que aceitou o desafio de discutir as tendências do mercado. Assim, a professora Dra. Daniela Borja Bessa analisa a literatura de auto-ajuda religiosa, mostrando que mesmo aquela de caráter secular parte do autoconhecimento como possibilidade de interação e ação sociais. E nos diz que no aconselhamento é possível utilizar a literatura de auto-ajuda cristã protestante presente nas livrarias.

Dois artigos, além das resenhas, finalizam a nossa revista. A filosofia chega às nossas mãos através do professor Dr. Reginaldo José dos Santos Júnior, que escreve sobre o caminho para Deus na filosofia de Immanuel Kant e de Martin Heidegger.

E o professor Dr. Lourenço Stelio Rega, diretor da Casa, nos fala sobre a epistemologia do mundo virtual, que gera novas categorias de verdade e juízo. E conclui que as consequências éticas desse fenômeno precisam ser repensadas tanto na filosofia, como na teologia.

Eis a revista que fizemos para você, estudante da nossa Teológica e querido povo batista. Agradecemos a Deus por, dessa maneira, também servir ao Reino e à denominação.

Em Cristo,

Jorge Pinheiro
Editor

MINISTÉRIO EVANGÉLICO, COMO PAIXÃO E COMPAIXÃO¹

Irland Pereira de Azevedo²

RESUMO

Neste discurso a preocupação é demonstrar que o ministério evangélico é mais do que mero trabalho operativo, pois envolve atitudes pessoais envolventes, tais como a paixão e a compaixão. Procura demonstrar, assim, a “coisificação do ministério pastoral”, pois falta visão da dignidade das pessoas e sobra ambição de coisas, preocupação com a aquisição e gozo das coisas. O exercício do ministério deverá ser exercido com compaixão, e compaixão é carregar o fardo, é estar junto, é sentir junto, é tocar.

Palavras chaves: Ministério pastoral, ministério evangélico, compaixão

Sinto-me sumamente honrado com o convite dos concluintes da turma de 2004 da FTBSP para proferir discurso como seu paraninfo nesta solenidade de formatura. A honra que recebo humildemente acresce, entretanto, o ônus de dizer uma palavra que ao mesmo tempo constitua desafio para os que, formados, ingressam no efetivo ministério evangélico, na área pastoral, da educação cristã, das missões ou da música e adoração, e assinale ou relembre para o povo de Deus aqui reunido o compromisso que constitui marca do obreiro realmente vocacionado e disposto a atuar no centro da vontade do Senhor.

“Ministério Evangélico como Paixão e Compaixão” é tema que lhes trago, meus afilhados.

Ele me veio ao coração no momento mesmo em que recebi do Prof. Lourenço Stélio Rega a comunicação de seu convite. Apegou-se-me à alma como se fora uma gravidez, um peso, um fardo, até este momento em que finalmente o venho trazer à luz.

Com quase 55 anos de vida cristã e 45 de ministério pastoral, pesam-me hoje grandes preocupações com o Ministério Evangélico, em geral. Vejo

que a frieza e a preocupação meramente profissional predominam em nosso cenário e prevalece uma concepção meramente profissional do ministério. Percebo nas conversas entre pastores enorme preocupação material e com os benefícios de natureza econômica e financeira, como motivadores do empenho pastoral. E desse modo a igreja é havida como simples empresa, maior ou menor, de maior ou menor potencial, e o múnus pastoral, como emprego, e, em muitos casos, como negócio.

Vejo, com tristeza, que em muitos líderes falece a visão da igreja como Corpo de Cristo, propriedade Dele, comprada com Seu sangue. Sim. Também falta visão da dignidade das pessoas e sobra ambição de coisas, preocupação com a aquisição e gozo das coisas. Existe, enfim, uma como que “coisificação” do ministério.

Imbuídos de uma mentalidade de mercado e de empresa, muitos líderes de nosso tempo buscam status, querem produzir o crescimento rápido das igrejas, a todo custo, e por isso estão à cata de métodos ou fórmulas mágicas para um crescimento espetacular, em verdade mais numérico do que espiritual, quantitativo do que qualitativo.

Para muitos, o ministério pastoral e demais ministérios da igreja, mesmo nos seus momentos e tarefas mais relevantes, constituem um labor penoso, profissionalmente frio ou friamente profissional.

Diante desse quadro que posso estar colorindo com pinceladas muito fortes, proponho nesta solenidade festiva e de celebração do chamado divino, um Ministério com Paixão, e Compaixão.

Recordo-lhes duas passagens do Livro Santo.

A primeira, em Atos 20.23-24:

“Só sei que, em todas as cidades, o Espírito Santo me avisa que prisões e sofrimentos me esperam. Todavia, não me importo, nem considero a minha vida de valor algum para mim mesmo, se tão-somente puder terminar a corrida e completar o ministério que o Senhor Jesus me confiou, de testemunhar do evangelho da graça de Deus “(NVI).

A segunda, a descrever momento importante do ministério de Jesus, mas que constitui marca de todo seu ministério:

“Ao ver as multidões, teve compaixão delas, porque estavam aflitas e desamparadas, como ovelhas sem pastor”. (Mt 9.36 NVI).

1. MINISTERIO COMO PAIXÃO

É possível que você ache impróprio falar de paixão para descrever o compromisso do servo de Deus com sua vocação ministerial. Em verdade estamos acostumados a pensar em paixão como movimento desordenado da alma a compeli-la para fora dos limites da razão.

Paixão pode ser definida, realmente, como “sentimento ou emoção levados a um alto grau de intensidade, sobrepondo-se à lucidez e à razão”; ou “como amor ardente, inclinação afetiva e sensual intensa”. Ou, ainda,

como “afeto dominador e cego”, ou “entusiasmo vivo por alguma coisa”. Aliás, Aurélio Século XXI oferece catorze acepções dela.

Paixão indica aquilo que se sofre, o contrário de ação, na linguagem aristotélica. Falamos, especialmente ao nos aproximarmos da semana chamada Santa, da “Paixão de Cristo”.

Vale lembrar que Jesus é exemplo também nisto para todos nós: soube sofrer, e transformar o sofrimento em redenção e vitória. Jesus exemplifica o sofrimento humilde e paciente.

O substantivo paixão ou paixões, no plural, não goza de boa reputação no NT, pois aparece para descrever o desejo ardente e concupiscente do que pertence a outrem, ou de fazer o que é moralmente errado: cobiçar, ter maus desejos. Paulo fala a Timóteo a respeito dos “desejos descontrolados e nocivos”, paixões, portanto (1Tm 6.9 NVI) e dos “desejos malignos da juventude”, paixões da juventude (2Tm 2.22 NVI). Nesse sentido, paixão é “sentimento irracional e às vezes desmedido que o sujeito experimenta sem poder dele livrar-se e que pode empurrá-lo a agir fora ou a despeito das prescrições morais”².

Jolivet, por sua vez, diz da paixão que ela é “um movimento impetuoso da alma, conduzindo-nos ou afastando-nos de um objeto”, e que, sendo inclinação levada a um alto grau de intensidade e veemência, pode assumir o caráter de uma crise.³

Descartes denomina paixões “todos os fenômenos que são causados na alma pela ação do corpo ou as percepções ou sentimentos ou emoções da alma, que têm relação com ela, e causadas, entretecidas ou fortificadas por algum movimento do espírito”.⁴

Em sentido mais comum e popular, a paixão pode ser vista como “tendência durável e capaz de dominar a vida psíquica e os atos do indivíduo”.⁵

Em verdade, toda pessoa feliz e bem sucedida foi dominada por uma paixão. Vale recordar aqui as palavras de alguns vultos notáveis do passado.

Por exemplo:

Denis Diderot (1713-1784) – “Não há nada, a não ser as paixões, as grandes paixões, que podem elevar a alma a grandes coisas”. In: *Pensées Philosophiques*.

Émile Chartier Alain (1866-1951) – “São as paixões, e não os interesses, que dirigem o mundo”. In: *La Guère Jugée*.

Honoré de Balzac (1799-1850) – “As paixões nobres são como os vícios: tanto mais se satisfazem, mais crescem”.

Wilhelm F. Hegel (1770-1831) – “Nada de grande foi realizado nem pode ser realizado, sem paixão” (in: *Enciclopédia*), e disse Nietzsche que a existência de uma paixão dominante constitui a suprema saúde.

Jonathan Edwards (1703-1758) assinala que a verdadeira religião

consiste, em grande parte, em fortes inclinações da vontade.

A verdadeira religião é fervente e séria, e as afeições religiosas constituem a fonte principal das ações humanas. Amar a Deus de todo o coração significa também odiar o pecado.

Ao cuidar das afeições religiosas, numa releitura de Jonathan Edwards, entende Mc Dermott que elas vêm a ser “inclinações fortes da alma que se manifestam em pensamentos, sentimentos e ações, e determinam tudo o que a pessoa é ou faz. Envolvem a cooperação coordenada de mente, vontade e emoções. São, enfim, o cerne da verdadeira espiritualidade”.⁶

Pois bem.

O Ministério Evangélico há de ser exercido com paixão, ou movido por santas afeições.

Diz Paulo a Timóteo que aquele que aspira, ou deseja muitíssimo, ardentemente deseja o ministério (o verbo é *horegomai*), excelente obra deseja. (1Tm 3.1).

Jesus emprega os verbos “comer” e “beber”, para expressar o forte desejo de fazer a vontade de Deus. Diz Ele: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça”.(Mt 5.6).

Por outro lado, quando Ihe disseram os discípulos que comesse – porque tinham ido à cidade buscar alimentos e os trouxeram – Jesus respondeu, junto ao poço de Jacó, que sua comida era fazer a vontade do Pai. (Jo 4.34).

Sim, fazer a vontade de Deus, viver no centro dela, em todos os momentos da vida e aspectos do servir, devem constituir paixão do servo e da serva do Senhor.

Paulo é para nós exemplo de um ministério apaixonado. Seu coração e seus olhos fixam-se num só alvo: Jesus Cristo.

Sua vida toda está visceralmente comprometida com Cristo. Ele considera o que é, o que sabe, sua condição de apóstolo, tudo isso, como esterco, pela excelência de conhecer a Cristo e ser achado nele.

Pois bem.

Como há de ser o Ministro Evangélico, em qualquer área de serviço para o povo de Deus, à luz da experiência de Paulo e de muitos outros, ao longo da história? Um Ministro apaixonado e compassivo!

1.1 Ministro movido pelo amor a Deus, o Pai e a Jesus Cristo, seu Filho que por ele morreu e por ele intercede.

Paulo, paradigma para o ministro de Deus em todos os tempos, afirma: “Para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro” (Fp 1.21 NVI). E mais: depois de mencionar o fato de ser israelita, benjamita, fariseu, irrepreensível: “Mas o que para mim era lucro, passei a considerar como perda, por causa de Cristo. Mais do que isso” – diz ele – “considero tudo como perda, comparado

com a suprema grandeza do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor, por quem perdi todas as coisas. Eu as considero como esterco para poder ganhar Cristo, e ser encontrado nele, não tendo a minha própria justiça que procede da Lei, mas a que vem mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus e se baseia na fé. Quero conhecer Cristo” – continua ele – “o poder da sua ressurreição e a participação em seus sofrimentos, tornandome como ele em sua morte”. (Fp 3.7-10 NVI).

Não está claro aí o perfil, e claro o caráter de Paulo como um ministro apaixonado?

É inegável a cultura de Paulo, seu currículo acadêmico, sua posição na sociedade. Mas nada disso é importante para ele. Sua paixão dominante é o amor a Jesus Cristo! Seu compromisso maior é com Ele.

1.2 Ministro movido pela paixão em relação à Palavra de Deus.

O pregador apaixonado não lida com a Bíblia como se fora um livro qualquer, um manual ou compêndio de doutrina e de histórias religiosas e morais. A Bíblia para ele é Palavra de Deus, a ser amada, conhecida, exposta, ensinada, vivida. Aos líderes de Éfeso diz o Apóstolo: “Não deixei de proclamar-lhes toda a vontade de Deus” (At 20.27.NVI). Ou “todo conselho de Deus”, como diz outra versão. A Timóteo, que fora líder pastoral da igreja de Éfeso, dirigiu estas palavras: “Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, e para a instrução na justiça, para que o homem de Deus seja apto e plenamente preparado para toda boa obra” (2Tm 3.16,17 NVI). E depois esta ordem: “Na presença de Deus e de Cristo Jesus, que há de julgar os vivos e os mortos por sua manifestação e por seu Reino, eu o exorto solenemente: Pregue a palavra, esteja preparado a tempo e fora de tempo, repreenda, corrija, exorte com toda paciência e doutrina.

Pois virá o tempo” – e já veio, meus irmãos – “em que não suportarão a sã doutrina; ao contrário, sentido coceira nos ouvidos, juntarão mestres para si mesmos, segundo os seus próprios desejos. Eles se recusarão a dar ouvidos à verdade, voltando-se para os mitos “. (2Tm 4.1-4 NVI).

1.3 Movido pela paixão pela igreja de Cristo

Para Paulo a igreja não era mera empregadora ou provedora de seu sustento. De modo algum. Era povo de Deus, noiva de Cristo que lhe incumbia apresentar pura e santa ao Divino Noivo. (2Co 11.1-3). Ele diz que ama à igreja, mesmo se sentindo às vezes menos amado por ela; diz que se preocupa com a igreja, e que prazerosamente gasta e se deixa gastar porque ama o povo de Deus. (2Co 11.2, 11,28). É comovente recordar suas palavras: dirigidas aos coríntios: “Falamos abertamente a vocês, coríntios, e lhes abrimos todo

o nosso coração! Não lhes estamos limitando nosso afeto, mas vocês estão limitando o afeto que têm por nós”. (2Co 6.11,12 NVI). E mais: “Assim, de boa vontade, por amor de vocês, gastarei tudo o que tenho e também me desgastarei pessoalmente. Visto que os amo tanto” – pergunta ele – “devo ser menos amado?”. (2Co 12.15).

1.4 Ministro movido pela paixão do Evangelho.

Paulo crê no poder do Evangelho (Rm 1.16), sabe que é poder de Deus, e por isso entende que lhe imposta a obrigação de pregar o Evangelho. Ele não pode não pregar. E afirma: “Porque aí de mim se não pregar o evangelho!”. (1 Co 9.16 NVI).

Paulo tem experiência pessoal do Evangelho e bem poderia cantar, enquanto pregava, o hineto que as igrejas cantavam antigamente:

“Só o poder de Deus pode mudar teu ser.

A prova que eu te dou? Ele mudou o meu.

Não vês que sou feliz, seguindo ao meu Senhor?

Nova criatura sou. Nova sou”.

Homens transformados pelo Evangelho podem pregar apaixonadamente e com impacto o Evangelho que transforma.

2. MINISTÉRIO COMO COMPAIXÃO

Que é compaixão?

Do latim *compassione*, paixão é, numa primeira acepção, o pesar que em nós desperta a infelicidade, a dor, o mal de outrem. É piedade, pena, dó, condolência.⁷

Webster vai mais longe, ao definir compaixão como “profundo sentimento e compreensão da miséria ou sofrimento e o concomitante desejo de promover o seu alívio. É consciência espiritual da tragédia da pessoa de outrem ou de outros e a ternura altruísta que a ele ou eles se dirige”.⁸

Compaixão é o amor em ação. É o voltar-se da fé cristã ao sofrimento humano. Compaixão é carregar o fardo, é estar junto, é sentir junto, é tocar.

É notável, a propósito, o que fez Jesus com o leproso de que dá conta Mc 1,40,41. Um leproso ajoelhou-se aos pés de Jesus e suplicou-lhe: “se quiseres, podes purificar-me!” “Cheio de compaixão” – é o que diz o Evangelho – “Jesus estendeu a mão, tocou nele, e disse: <Quero, seja purificado!>. Jesus poderia apenas falar. Já teria mostrado solicitude. Mais do que isso, mesmo sabendo que se tratava de um leproso, movido por compaixão, Jesus o tocou.

Ah, irmãos, num tempo de ministério pastoral asséptico, em que muito pastor não gosta do cheiro de ovelha, e pastoreia de longe, vale a pena lembrar o modelo pastoral do Divino Pastor. Ele tocou, falou e abençoou!

Porque teve compaixão.

A compaixão – o sofrer com outros, o levar as cargas, o chorar com os outros, o consolar na hora da aflição – é cumprimento da Lei, e, portanto, da vontade expressa do Senhor de nossas vidas. Basta conferir: Gl 6.2; 5.14.

Mediante a atuação do Espírito Santo em nós, e da aplicação da Palavra de Deus ao nosso caráter, a compaixão de Deus se torna nossa. “Por seu perdão, recebemos compaixão do mesmo padrão que o Seu”.⁹

La Bruyère diz da compaixão que “uma grande alma está acima da injúria, da injustiça, da dor, da zombaria; ela seria invulnerável se não sofresse pela compaixão”. Les Caractères.

Ilustração notável de compaixão encontra-se na parábola do bom samaritano. (Lc 10.25-37). Saiu dos lábios de Jesus, e é bem conhecida. Sobre o episódio, diz Martin Luther King Jr que o raciocínio do sacerdote e do levita, ao verem o homem que fora assaltado por bandidos ferido e sangrante à beira da estrada, foi: <Que nos acontecerá se pararmos para socorrê-lo?>, ao passo que o do samaritano foi diferente.

Pensou ele consigo mesmo: <Que acontecerá a esse homem ferido, se eu não parar para socorrê-lo?>. ¹⁰ E pôs-se a agir. Compaixão não é o mero pensar generoso. É ação generosa e redentora.

É para um ministério de compaixão, de simpatia e empatia a conduzirmos a ações concretas, em forma de palavras e atos, que o Senhor nos convoca num mundo como o nosso.

A compaixão cristã – de que somos portadores – deve caracterizar-se por sensibilidade, diligência, paciência, longanimidade e humildade.

Num tempo de alta tecnologia (high tech), de relacionamentos superficiais e artificiais, é mister que exerçamos um ministério compassivo, amando as pessoas, estando junto delas, tocando-lhes nas necessidades mais profundas, com a palavra de Deus.

Vivemos num mundo partido, de alienação e desencanto. E nosso ministério, apaixonado e compassivo, terá de recuperar seu romance e seu compromisso com a palavra e a mensagem da reconciliação. Mesmo porque Deus nos confiou o ministério e pôs em nós a palavra da reconciliação. (2Co 5.18,19).

Milhares, milhões de pessoas hoje vivem, ou sobrevivem, como ovelhas que não têm pastor. É mister que as busquemos e lhes comuniquemos, por meio de palavras e atos de bondade a beleza, a riqueza e a graça do Evangelho.

CONCLUSÃO

O Deus misericordioso e compassivo do AT, e o Deus que, em Cristo, se encarnou e habitou entre nós, tenha em nosso ministério lugar e expressão para sua graça, sua misericórdia, seu amor redentor e restaurador.

Que espero de seu ministério, meus amados irmãos, atuais e futuros colegas? Que ele seja exercido com profunda paixão, firme compromisso, celeste alegria e imensa compaixão.

Encerro esta palavra singela, mas saída do fundo do coração, com uma citação de John Mackay:

Diz ele:

“Chegará o tempo” – e já chegou, pois ele escreveu como profeticamente há quase 60 anos – “em que os homens desiludidos e quebrantados, inflamados revolucionários de ontem e de hoje, de luzes apagadas e fogos extintos, precisarão da ternura de um coração de pastor. Desfeitas as esperanças deles de uma nova era, oprimidos pelos imprevistos fenômenos dos mal pós-revolucionário, procurarão homens que os amem como indivíduos, que lhes restaurem as almas, apascentando-os nas verdejantes pastagens. Para o espírito humano solitário e quebrantado, não há auxílio, nem esperança, senão em homem com coração de pastor que o vá procurar na prisão ou o busque como caminhante perdido na estrada da vida “.¹¹

¹ Mensagem de Paraninfo da turma de 2004 da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Culto de Formatura em 19 de Março de 2005, em dependências da IB Boas Novas, São Paulo, SP. Esta cópia é oferecida aos concluintes, com a certeza de minhas orações por eles, na fase nova de sua vida.

Meu e-mail: irland@aclnet.com.br .

² Irland Pereira de Azevedo é Bacharel em Teologia, Bacharel em Filosofia, Licenciatura em Filosofia, Bacharel em Administração Pública, Curso Superior em Política e Estratégia, Doutor em Divindade. Professor na área de ministério na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

³ Régis JOLIVET. Curso de Filosofia. Rio: Agir, 1956.

⁴ AURAUX & WEIL. Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Gerald R. McDERMOTT. O Deus Invisível. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 32, 34.

⁷ AURÉLIO Século XXI. Verbete *compaixão*.

⁸ WEBSTER'S THIRD INTERNATIONAL DICTIONARY. Verbete *compassion*.

⁹ R. Newton FLEW. *Jesus and His Way*. In: Carl F.H. HENRY. Ed. **Baker's Dictionary of Ethics**.

Grand Rapids: Baker, 1973. Verbete *compassion*.

¹⁰ Martin Luther KING Jr. **Strength to Love**. Não me ocorrem a editora e o ano de publicação. Tenho a obra em minha biblioteca.

¹¹ John A. . MACKAY. **A Ordem de Deus e a Desordem do Homem: A Epístola aos Efésios e a Época Atual**. São Paulo e Rio de Janeiro: União Cristã de Estudantes do Brasil e Confederação Evangélica do Brasil, 1959, p. 116.

A PALAVRA DE DEUS NA HISTÓRIA DOS BATISTAS DO ESTADO DE SÃO PAULO: TEORIA E PRÁTICA¹

2 Timóteo 3.14-4.5

Marcelo dos Santos Oliveira²

RESUMO

A história batista é marcada pela pregação da Bíblia e pela priorização da Bíblia como norma de verdade. Já é referencial a expressão “A Bíblia é regra de fé e prática!” Este trabalho descreve este referencial nas linhas da história da Convenção Batista do Estado de São Paulo.

Palavras chaves: Bíblia, Batistas, Convenção Batista do Estado de São Paulo

Introdução

A primeira assembléia de igrejas batistas no Estado de São Paulo ocorreu nos dias 16 a 18 de dezembro de 1904 na então “Egreja Baptista de Jundiahy” (Ata de 20 de dezembro de 1904). No dia 21 de julho de 1931 o pastor José Nigro (Primeiro presidente da então União Baptista Paulistana), relembando os 27 anos de existência dos trabalhos da Convenção Batista do Estado São Paulo (CBESP) afirmou no seu discurso: “ ...Belos tempos aqueles, mas mais belos são os de agora e mais belos serão os do futuro...” Em tempos de transição, sempre há a tendência de se lembrar o passado, refletir o presente e preparar-se para o futuro.

Hoje, 100 anos depois da primeira assembléia, no início do segundo centenário, não quero fugir a regra e quero convidá-los a refletir sobre a “Palavra de Deus na História dos Batistas do Estado de São Paulo”, numa perspectiva teórica e prática por intermédio de um olhar sobre o passado, presente e futuro. Para isto vamos utilizar o texto de 2 Timóteo 3.14-4.5.

Esta carta de Paulo a Timóteo provavelmente foi escrita no ano anterior à grande perseguição aos cristãos em Roma promovida pelo imperador Nero no ano 64 dC, pouco antes de sua morte, durante a sua última e mais severa prisão. Por conta disto podemos dizer que se trata do registro de sua última vontade, o seu testamento a igreja.

Era um momento de transição e a preocupação de Paulo era com o evangelho, a mensagem da palavra de Deus que lhe havia sido revelada e confiada. Por isso mesmo, ele exorta Timóteo a três atitudes que são muito válidas para nós neste tempo de transição que celebramos nestes dias, por conta da passagem do centenário de nossa Convenção.

I - Relembrar o Passado (3.14-15)

“Permaneça nas coisas que aprendeu...
pois você sabe de quem o aprendeu” (v.14)

A Bíblia na Linguagem de Hoje traz o texto da seguinte forma: “Você sabe quem foram os seus mestres na fé cristã”. Paulo chama a atenção de Timóteo para que ele não se esqueça da forma como a Palavra de Deus foi transmitida com fidelidade pelas gerações passadas até chegar a ele. Lóide e Eunice (1.5) e ele próprio entre tantos outros tinham sido fiéis na missão da transmissão da Palavra de Deus.

Da mesma forma somos hoje chamados a relembrar a fidelidade, zelo e perseverança com que a Palavra de Deus foi transmitida ao longo destes cem anos de CBESP e até mesmo antes dela ser organizada. Exemplo disto é a participação do Pr. Richard Ratcliff, que foi o pastor da igreja batista em Santa Bárbara, como representante dos batistas no primeiro manifesto evangélico do Brasil em 17 de junho de 1870. Neste manifesto, publicado no jornal Gazeta de Campinas e transcrito no jornal imprensa evangélica em 6 de agosto de 1870 era demonstrado o interesse em evangelizar não somente os brasileiros, mas também os franceses, alemães e ingleses que por lá residissem. A grande questão era: “Quais os meios de chamar ao evangelho a população desta província, sem distinção de nacionalidade”. Participaram deste manifesto um grupo maior de presbiterianos, alguns metodistas e o Pr. Richard Ratcliff representando os batistas.

Outros nomes podem ser lembrados ao longo da história como José Nigro, Erodice Fontes de Queiroz, Walter Kaschel, Rafael Gioia Martins, Rubens Lopes, Werner Kaschel e tantos outros que construíram a história da denominação batista no Estado de São Paulo por intermédio da fidelidade na transmissão da Palavra de Deus.

A exortação de Paulo a Timóteo a e cada um de nós é permaneça fiel. Em outras palavras, que dê continuidade.

Como Convenção Batista do Estado de São Paulo, temos o dever de valorizar e dar continuidade ao trabalho de fidelidade na transmissão da Palavra de Deus realizado pelos nossos mestres na fé cristã.

II - Refletir Sobre o Presente (3.16 – 4.2)

Paulo também exorta Timóteo a uma reflexão sobre a sua presente ação pastoral e cristã. Ele destaca que a Palavra de Deus abrange duas perspectivas: Teórica – tem função (v.16, 17): ensino, repreensão, correção, instrução; e Prática – demanda uma ação (v.2): pregue, insista, repreenda, corrija, exorte. É importante percebermos que a pneumatologia, eclesiologia, soteriologia, hamartologia, escatologia, e tantas outras logias têm que ser comunicadas ao nosso povo de forma que ele esteja pronto a utilizá-las no seu cotidiano. O grande desafio para hoje é que o nosso povo seja capaz de responder à pergunta: “O que eu faço com isso?” ao ser confrontado com a Palavra de Deus

É de fundamental importância que tornemos a Palavra de Deus algo prático na vida das pessoas. Gandhi questionado sobre sua ação humanitária certa vez afirmou: “Se vocês cristãos vivessem o que pregam, eu não precisaria fazer o que faço!” Um escritor comunista também já declarou: “Vocês cristãos tem a melhor mensagem. Basta querer sujar as mãos”. O próprio Paulo em 2 Co 3.6 afirma: “Ele nos capacitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do espírito; pois a letra mata, mas o espírito vivifica”.

III - Preparar-se Para o Futuro (4.3-5)

Mas além de relembrar o passado e refletir sobre o presente, Paulo exorta Timóteo a se preparar para o que irá enfrentar na tarefa de continuidade do seu ministério. No verso 3 ele afirma: “Virá o tempo...”. As perspectivas não são boas. Ele já havia feito esta advertência anteriormente no capítulo 3:1: “Virão tempos terríveis”. Paulo alerta sobre a tentativa de relativização da Palavra de Deus: “Não suportam a sã doutrina; se recusam a ouvir a verdade.”

O que Paulo chama a atenção de Timóteo é para o fato deste futuro que já ser presente. E o que é pior, está falando da igreja, de atitudes que aconteceriam no meio do povo de Deus.

Este alerta é mais atual do que nunca, pois estamos vivendo o tempo das “Ondas Eclesiásticas” que aparecem e desaparecem com a mesma velocidade: soprar, dente de ouro, latido santo e tantas outras aberrações. Paulo afirma que devemos estar preparados para pessoas que tem “coceira nos ouvidos; voltam-se para os mitos e fábulas”.

Mesmo a contra-gosto de alguns, é o futuro-presente que costumo chamar de Pós-modernidade Gospel, onde pastores deixam de pregar a verdade em troca de templos cheios e boas arrecadações. Têm medo de perder o seu status e a sua imagem de bom comunicadores.

Por conta disso temos produzido uma geração de analfabetos da Palavra de Deus. Pessoas que não sabem diferenciar livros do Novo e Antigo

Testamento. As escolas dominicais andam em baixa e os cultos de oração na maioria das vezes têm uma freqüência sofrível.

Isto me lembra a história de um certo caipira que estava no seu trabalho rotineiro num canavial, quando, de repente, viu brilhar três letras no céu: VCC. Muito religioso, o caipira julgou que aquelas letras significavam: “VAI CRISTO CHAMA”. Fiel a visão correu ao pastor de sua Igreja e contou-lhe o ocorrido, concluindo que gostaria de dedicar o restante de sua vida à pregação do evangelho. O pastor, surpreso diante do relato, disse: *Mas para pregar o evangelho é preciso conhecer a Bíblia. Você conhece a Bíblia o bastante para sair pelo mundo pregando a sua mensagem?*

- Claro que sim! - Disse o homem.

- E qual é a parte da Bíblia que você mais gosta e conhece?

- As parábolas de Jesus, principalmente a do Bom Samaritano.

- Então, conte-a! - Pede o pastor, querendo conhecer o grau de conhecimento bíblico do futuro pregador do evangelho.

O caipira começa a falar:

- Descia um homem de Jerusalém a Jericó, e caiu entre salteadores. E ele lhes disse: “varões irmãos, escutai-me: Não tenho prata nem ouro, mas o que tenho, isso te dou”. E entregou-lhes os seus bens, e a um deu cinco talentos, e a outro, dois, e a outro, um, a cada um segundo a sua capacidade. E partindo dali foi conduzido pelo Espírito ao deserto, e tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, teve fome, e os corvos alimento lhe traziam, pois alimentava-se de gafanhoto e mel silvestre. E sucedeu que indo andando, eis que um carro de fogo o ocultou da vista de todos. A rainha de Sabá viu isso e disse: “Não me contaram nem a metade”. Depois disso, ele foi até a casa de Jezabel, mães dos filhos de Zebedeu, e disse: “Tiveste cinco maridos, e o homem que agora tens, não é teu marido”. E olhando ao longe, viu a Zaqueu pendurado pelos cabelos numa árvore e disse: “Desce daí, pois hoje almoçarei na tua casa”. Veio Dalila e cortou-lhe os cabelos, e os restos que sobraram foram doze cestos cheios de alimento para a multidão. Portanto, não andeis inquietos dizendo: “Que comeremos?”, pois o vosso Pai celestial sabe que necessitais de todas essas coisas. E todos os que ouviram se admiraram da sua doutrina”.

O caipira, entusiasmado, olhou para o pastor e perguntou:

- E então, estou pronto para pregar o evangelho?

Imagine qual foi a resposta do pastor.

O desafio de Paulo a cada um de nós neste início de uma nova etapa como Batistas do Estado de São Paulo está definido muito claramente no verso 5: “Você porém... cumpra plenamente o seu ministério.” A Bíblia na Linguagem de Hoje traz o mesmo texto da seguinte forma: “Cumpra bem o seu dever de servo de Deus”.

CONCLUSÃO

Depois de mais cem anos de história como Convenção Batista do Estado de São Paulo, o desafio é relembremos os nossos mestres na fé cristã, refletirmos sobre a nossa atuação pastoral e cristã no estudo e prática da Palavra de Deus e nos prepararmos para o futuro na esperança e desejo de sermos aprovados por Deus.

Muitas vezes a nossa oração é para que Deus nos use, mas Paulo nos ensina falando ao próprio Timóteo (2 Timóteo 2.15), que a nossa busca deve ser pela aprovação de Deus, pois se formos aprovados por Deus, certamente ele nos usará no seu Reino nesta nova etapa da história da Convenção Batista do Estado de São Paulo.

A Deus toda honra e toda Glória!!! Amém!

¹ Mensagem proferida em 29 de julho de 2004, na 96^a Assembléia da Convenção Batista do Estado de São Paulo, realizada em Atibaia, SP.

² Marcelo Santos, Bacharel em Teologia, Mestre em Teologia, Mestre em Ciências da Religião. Pastor da Igreja Batista da Graça, São Paulo, Capital e professor de História Eclesiástica da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

SALMO 100 E A TEOLOGIA DE CULTO

Landon Jones¹

RESUMO

Cultuar ou adorar significa dar honra a Deus. É o ato de reconhecer a grandeza e a majestade de Deus. É uma expressão externa de uma atitude interna, a convicção de que Deus merece a nossa devoção. Assim, no AT, cultuar é tanto um ato como uma atitude. Esses dois aspectos do culto de Israel são evidentes na linguagem que o Antigo Testamento usa para descrever a adoração. Neste artigo, é feito o exame da linguagem que se encontra num exemplo de poesia cultural no Antigo Testamento, o Salmo 100.

Palavras chaves: Salmos, culto cristão

O ser humano, por natureza, é um ser religioso. O interesse do ser humano nas coisas de Deus é uma prova disso. Uma maneira que esse interesse se expressa é no culto que oferece a Deus. O povo de Israel não era diferente. O que distinguiu o povo de Israel dos demais povos não foi o fato que adorava a Deus, mas, as características da sua adoração.

Cultuar ou adorar significa dar honra a Deus. É o ato de reconhecer a grandeza e a majestade de Deus. É uma expressão externa de uma atitude interna, a convicção de que Deus merece a nossa devoção. Assim, no AT, cultuar é tanto um ato como uma atitude. Esses dois aspectos do culto de Israel são evidentes na linguagem que o Antigo Testamento usa para descrever a adoração. Neste artigo, eu gostaria de examinar a linguagem que se encontra num exemplo de poesia cultural no Antigo Testamento, o Salmo 100.

Salmo 100 é reconhecido como um hino de louvor e um convite para adorar a Deus. Este salmo se destaca tanto pela simplicidade de linguagem como a profundidade das suas expressões teológicas. Comentando sobre o conteúdo deste salmo, John I Durham disse que “a combinação de mandamento e testemunho que aparece [neste salmo] está entre a mais impressionante e notável do saltério.”²

Este salmo se destaca entre todos os salmos porque é um convite para entrar na presença de JAVÉ com a única intenção de adorá-lo. A linguagem

conduz os adoradores até os átrios do templo em Jerusalém onde podem contemplar a grandeza de JAVÉ e oferecer uma resposta. É um salmo que trata tanto das atitudes do adorador como de suas ações. Assim, é um salmo excelente para considerar a teologia de culto no AT.

Uma análise teológica do Salmo 100 deve começar pelo texto.³ Esta análise visa expor a situação histórica do salmo e analisar algumas palavras chave que o autor escolheu para comunicar a verdade, bem como a sintaxe das palavras no seu contexto gramatical.

O texto do salmo

O Título

De acordo com o título, Salmo 100 é um *mizmôr l^athôdah*, um salmo de ação de graças. A palavra *mizmôr*, normalmente traduzida como “salmo”, vem do verbo *zmr* que quer dizer “tocar música.” No contexto do Antigo Testamento e especialmente nos salmos, a palavra é usada para descrever o ato de tocar ou cantar música para adorar a Deus.⁴

É difícil determinar somente à luz do título o contexto histórico deste hino. Porque é um salmo de ação de graças a Deus, provavelmente foi cantado durante um culto que incluiu um sacrifício oferecido a Deus. A palavra *l^athôdah*, traduzida “ação de graças” pela NVI, pode se referir a um sacrifício de ação de graças oferecido no contexto de um culto. Levítico 7.11-15 trata da regulamentação da oferta de comunhão ou pacífica (*zebach hash^alamim*)⁵. Conforme este regulamento, o sacrifício de ofertas pacíficas podia ser oferecido como “oferta de ação de graças” (VR), *todâh*. Neste caso, é possível que este salmo seja um dos hinos cantados durante uma procissão religiosa que terminava com um sacrifício no altar do templo em Jerusalém.⁶

O uso de imperativos no salmo

O convite para entrar na presença de JAVÉ e adorá-lo é apresentado pelo uso de imperativos neste salmo. O uso da segunda pessoa plural indica que o convite é dado à congregação de pessoas reunidas para participar neste culto de ação de graças.

O primeiro imperativo indica que a congregação deve oferecer uma saudação a JAVÉ em voz alta. A tradução do verbo *hari'u*, “celebrai com júbilo”, sugerida pela VR não comunica completamente o sentido de saudar JAVÉ com a voz. No contexto de guerra, este verbo quer dizer “gritar”⁷ Por isso, a tradução “aclamar” sugerida pela NVI e pela BJ talvez seja melhor. Aclamar JAVÉ é levantar a voz a ele no contexto de adoração e louvor. O imperativo “aclamar” é dirigido para “todos os habitantes da terra”, *kalha'aretz*,

literalmente, “todas as terras.” O salmista entendeu o convite para adorar a JAVÉ como um convite universal.

Segundo, os adoradores foram convidados para “servir” a JAVÉ. O verbo **‘abad**, literalmente “trabalhar” ou “lavar”, neste contexto provavelmente quer dizer “cultuar” ou “louvar”. Por isso, a NVI traduziu pelo imperativo “prestem culto”. Assim, o “serviço” prestado a JAVÉ é o próprio culto de adoração. Uma vez que o verbo é a raiz da palavra “servo” ou “escravo,” uma das implicações é que o adorador, no ato de cultuar, se submeteu a JAVÉ, reconhecendo a sua soberania na vida dele. J. Clinton McCann explicou que servir neste contexto “significa permitir que a vida e a existência sejam completamente dirigidas por um mestre soberano.”⁸

Terceiro, os adoradores foram convidados para entrar na presença de JAVÉ (vv. 2, 4). De acordo com Deuteronômio 12, JAVÉ escolheria somente um lugar para a adoração do seu nome. A cidade de Jerusalém foi reconhecida como este lugar onde o culto de JAVÉ seria realizado. Depois da conquista da cidade de Jerusalém, Davi levou a arca da aliança para dentro da cidade. Assim, Davi fortaleceu o papel de Jerusalém não somente como o centro político de Israel, mas, também, como o centro religioso. Quando Salomão construiu o templo em Jerusalém, o templo se tornou o centro religioso absoluto de Israel até depois da queda do reino do norte.⁹ Assim, entrar na cidade e, especificamente, no átrio do templo, era entrar na presença de JAVÉ. Provavelmente, o ato de entrar na presença de JAVÉ foi dramatizado por meio de uma procissão que entrava pelas portas do pátio interno do templo.

Quarto, os adoradores foram convidados para reconhecer quem é Deus no mundo. O verbo traduzido pela VR “saiba” é **yada**, conhecer. O verbo trata do conhecimento que vem principalmente por meio de experiência pessoal. Por isso, a NVI traduziu o verbo “reconhecer”, que comunica melhor o sentido da expressão. No contexto, o salmista chamou o povo de JAVÉ para reconhecer que somente JAVÉ é Deus e que ele é o dono do seu povo. Além de falar de JAVÉ como o dono do seu povo, o salmista descreveu também o relacionamento entre JAVÉ e seu povo como um pastor e seu rebanho, uma imagem reconhecida nos salmos.¹⁰

Finalmente, o salmista convidou seus ouvintes para dar graças ao nome de JAVÉ e bendizer seu nome. O verbo “dar-lhe graças” **yadah**, comunica a idéia de louvar ou levantar a voz em louvor. Pelo menos uma vez, o verbo quer dizer “confessar pecado.”¹¹ Neste salmo, o objeto do louvor é o nome JAVÉ. No Antigo Testamento, o nome de JAVÉ é sinônimo do próprio JAVÉ. Por isso, o nome de JAVÉ deve ser respeitado e reverenciado.¹²

O motivo do louvor neste salmo é a bondade de Deus. O salmista disse que JAVÉ é “bom” (**tôv**), que a sua “benignidade” (**hesed**) e a sua “fidelidade” (**emeth**) duram para sempre. A bondade (**tôv**) de JAVÉ é entendida aqui em termos do seu **hesed**, o seu “amor leal” (NVI). Não há tempo aqui para explicar

todas as implicações da palavra **hesed**. No Antigo Testamento, o **hesed** de JAVÉ é o amor que serviu como a base da aliança com Israel. JAVÉ se tornou o Deus de Israel para todo sempre e seu **hesed** é a garantia que cumpriria sua promessa. A permanência do amor de JAVÉ com Israel é ainda mais fortalecida pela palavra **‘emeth**, traduzida pela VR e NVI como fidelidade.

O uso da preposição **b^e**

A preposição **b^e** se encontra quatro vezes neste salmo e merece atenção. A NVI e a VR traduzem a preposição pela palavra “com” - “com alegria” (v. 2a), “com cânticos” (v. 2b), “com ações de graças” (v. 4a), e “com louvor” (v. 4b). Existem pelo menos dezesseis maneiras de interpretar o uso dessa preposição.¹³ Dessas dezesseis sugestões, vamos considerar somente três.

O sentido **locativo** talvez seja a interpretação mais comum dessa preposição. O sentido locativo indica posição espacial ou geográfica. É usada para indicar a posição de um objeto ou pessoa. Neste sentido a tradução mais aceita seria “em” ou “no”, como, por exemplo, em Êx. 24.18 lemos que “Moisés esteve **no** monte quarenta dias e quarenta noites.” No contexto de Salmo 100, o sentido locativo não faz sentido porque este sentido não é utilizado para descrever situações não espaciais.

O segundo sentido possível é o **instrumental**. Neste sentido a preposição indica o meio pelo qual algo é feito ou a agência pela qual uma ação é executada. Um exemplo do uso instrumental se encontra em Êx. 5.3: “com pragas ou com a espada.” (NVI) No livro de Salmos encontramos **b^e** neste sentido em Sl. 102.8(9H): “os que me insultam usem o meu nome **para** lançar maldições.” No contexto de Sl. 100, o sentido instrumental pode ser uma opção viável. Interpretada assim, gratidão e alegria se tornam o meio pelo qual JAVÉ é louvado.

Mas, é o sentido **normativo** que oferece a melhor opção de interpretação. É o sentido que Carlos Pinto chamou “**modal**”¹⁴, isto é, o sentido relativo ao modo de executar uma ação. O sentido normativo ou modal expressa o estado ou a condição em que algo é executado ou feito. Descreve a condição ou estado normativo em que uma ação deve acontecer.¹⁵ Neste sentido, a preposição pode descrever a atitude de uma pessoa, como no caso de Abraão em Gn. 15.15: “Tu, porém, irás **em** paz”. No contexto de Sl. 100, o sentido normativo descreve a condição ou a atitude pela qual o adorador deve cultuar a JAVÉ. Assim, a norma de adoração é de alegria e gratidão. Na minha opinião, este é o sentido em que a preposição **b^e** é usada neste salmo.

A teologia do Salmo 100

A tarefa exegética deve nos levar a considerar o que este salmo diz sobre Deus e o relacionamento que existe entre o adorador e JAVÉ. Porque o salmo é um convite dirigido ao povo para cultuar a JAVÉ, a teologia do salmo

por necessidade se desenvolve no “eixo” JAVÉ e a resposta do povo.¹⁶ Neste salmo, vamos destacar os seguintes elementos teológicos: o convite universal para o louvor, a adoração, o serviço, a participação ativa do adorador, e os motivos da adoração.

O convite universal para louvar

O salmista entendeu que a adoração de JAVÉ é uma atividade apropriada para o mundo inteiro. Este tema universal de adoração se repete em outros salmos, também. O Salmo 66.1 faz o seguinte apelo: “Louvai a Deus com brados de júbilo, todas as terras.” Salmo 96 começa assim:

Cantai ao Senhor um cântico novo,

Cantai ao Senhor, todos os moradores da terra.¹⁷

No Salmo 98.4 o apelo é idêntico ao do Salmo 100: “Celebrai com júbilo, todos os habitantes da terra.” Estes convites refletem o tema de forma ainda mais ampla, especialmente nos salmos chamados “reais”, que JAVÉ é soberano sobre toda a terra. O salmista proclamou em Salmo 99.1:

O Senhor reina, tremam os povos;

Ele está entronizado sobre os querubins, estremeça a terra.

O Senhor é grande em Sião,

e exaltado acima de todos os povos.”

Apesar dos debates históricos quanto à natureza do monoteísmo em Israel,¹⁸ não há dúvida quanto a posição dos escritores do Antigo Testamento. Desde o início, esses escritores reconheceram que JAVÉ foi não somente o Deus de Israel, mas, também, o Deus de todas as nações. Mesmo reconhecendo a existência de outros “deuses”, ao ler o Antigo Testamento, concluímos que somente JAVÉ é Deus.¹⁹ O salmista concluiu que, diante de um Deus soberano, a única resposta adequada é para o mundo inteiro é adorar JAVÉ.

Adoração e serviço

O elemento de serviço a JAVÉ faz parte necessária da adoração de JAVÉ. No sentido mais específico, o próprio culto é “serviço” prestado a JAVÉ. O adorador prestativo deve estar pronto a dedicar-se a JAVÉ e uma forma de demonstrar a sua dedicação é por meio da sua adoração.

McCann vinculou o serviço que o adorador deve a JAVÉ ao serviço que o escravo deve prestar ao rei. Ele disse que não é por acaso que o imperativo “servi” em Salmo 100 segue imediatamente depois de Salmos 93-99. Nestes salmos JAVÉ é exaltado como o Rei majestoso do universo. Salmo 100 chama o mundo que JAVÉ criou para adorar seu Rei.²⁰

A participação ativa do adorador

O culto em Israel foi um culto de participação. Os dias de festa, as procissões e os sacrifícios exigiam o envolvimento pessoal por parte do adorador. Os imperativos deste salmo deixam isso muito claro.

Três atividades por parte do adorador se destacam neste salmo. A primeira é o uso da voz. Na primeira linha do salmo, o salmista convidou os adoradores para levantar a voz em adoração a JAVÉ. Mais tarde, ele pediu que o povo entrasse na presença de JAVÉ com cânticos e louvores. A implicação destes convites é que o culto no Templo foi acompanhado por música. É impossível ler os salmos e deixar de notar a presença de música. Ronald B. Allen declarou: “Os salmos são música.”²¹

Segunda, o salmista convidou os adoradores para entrar na presença de JAVÉ. Lugar e culto são vinculados no Antigo Testamento. Desde os dias dos patriarcas, altares para cultuar foram erguidos nos lugares onde JAVÉ se manifestou porque os hebreus associavam o culto de JAVÉ com o lugar onde JAVÉ apareceu.²² No Êxodo, JAVÉ convidou Moisés e o povo para cultuar no Monte Sinai.²³ O próprio JAVÉ escolheu um lugar específico para o seu nome “residir” e onde o povo ia para prestar culto a ele.²⁴ Jerusalém se tornou o ponto mais importante para o culto. Após a construção do Templo em Jerusalém, entrar na presença de JAVÉ significava ir a Jerusalém e participar no culto que estava sendo realizado no Templo.

O elemento participativo dos cultos é claro pela linguagem de sacrifícios, também. Os verbos que descrevem os atos de sacrificar e ofertar são sempre verbos de ação. Quando o indivíduo ofereceu um sacrifício a JAVÉ, ele trouxe o sacrifício ao sacerdote e impôs sua mãos na cabeça do animal.²⁵ Um exemplo de um ato de culto que envolveu uma oferta se encontra em Deuteronômio 26 que descreve a oferta das primícias da terra. Nesta ocasião, o ofertante preparava um cesto dos frutos da terra e traria ao sacerdote. Depois de deixar o cesto nas mãos do sacerdote, o ofertante recitava uma breve história dos atos de JAVÉ em favor de Israel. A lei que regulamentou a observância das festas religiosas exigiu que os homens aparecessem três vezes por ano perante JAVÉ com as suas ofertas.²⁶ Para o hebreu, cultuar foi participar ativamente na adoração de JAVÉ.

Terceira, o salmista convidou o adorador para contemplar a natureza de JAVÉ. Participar no culto de JAVÉ exigia a participação da mente, também. O salmista convidou os adoradores para reconhecerem que somente JAVÉ é Deus. O reconhecimento que JAVÉ é Deus é fundamental no culto hebraico. O *shema'* nos lembra que

JAVÉ é teu Deus, JAVÉ somente. Amarás, pois, a JAVÉ teu Deus
De todo o teu coração, De toda a tua vida,
E de todas as tuas forças.²⁷

Reconhecer que JAVÉ é Deus exige, não somente uma ação de adora-

ção mas, uma atitude de adoração. A adoração de JAVÉ no Antigo Testamento envolveu todos os aspectos do ser humano.

Os motivos do culto

Salmo 100 tem uma função didática, também.²⁸ O salmista ensinou os adoradores os motivos do culto. Para este salmista, o culto de JAVÉ não é simplesmente uma atividade que ocupou espaço no calendário cultural, mas, a verdadeira adoração de Deus deve ensinar algo sobre a sua natureza.

Primeiro, o salmo ensinou a necessidade de conhecer JAVÉ pessoalmente e contemplar o relacionamento que existe entre JAVÉ e o adorador. Além de reconhecer que JAVÉ é *Elohim*, o adorador deve reconhecer que ele pertence a JAVÉ. O adorador pertence a JAVÉ pelo direito de criação, que é um tema que se repete em outros salmos e nos profetas.²⁹ Além do relacionamento Criador-criação, o Salmo 100 fala, também, do relacionamento em termos de pastor e ovelhas, que comunica não somente soberania e controle, mas, também, amor e cuidado. O salmista ensinou que, quando o adorador entra na presença de JAVÉ, está entrando na presença não somente do seu Rei e Soberano, mas, também, do Pastor da sua alma.

No versículo cinco o salmista comunicou especificamente os motivos do culto. O motivo principal é a bondade de JAVÉ. Esta bondade se expressa pelo seu *hesed* e *'emeth*, a sua misericórdia e fidelidade. O salmista certamente conheceu a história do seu povo e como JAVÉ agiu na história de Israel para beneficiar seu povo. O *hesed* de JAVÉ serviu como a “garantia” da sua fidelidade de geração a geração.

Cultuar JAVÉ por causa da sua bondade é um tema que se encontra freqüentemente nos salmos.³⁰ O calendário cultural regulamentava os dias de festa quando Israel aparecia diante de JAVÉ para cultos formais. Mas, os escritores do Antigo Testamento certamente entenderam que o culto de JAVÉ não foi limitado aos dias de festa.³¹ De acordo com McCann, para Israel a sua vida foi caracterizada pela “ação de graças” e “louvor”. Ele disse: “Viver é louvar a Deus, e louvar a Deus é viver.”³²

Salmo 100 e o culto na igreja³³

O que é que Salmo 100 pode oferecer à igreja do Novo Testamento quanto à questão de culto? Antes de começar, devemos reconhecer que nem este salmo nem os demais nos oferecem uma “ordem de culto” específica para o culto de Israel. O encontramos no Antigo Testamento alusões e referências esporádicas de algumas práticas culturais em Israel. Não existem informações suficientemente detalhadas que nos permitem elaborar precisamente como os hebreus cultuavam a JAVÉ. Mas, apesar dessa falta de informações específicas, podemos tirar algumas conclusões à luz do conteúdo dos salmos quanto à natureza do culto em Israel.

O culto de Israel espelhado no Salmo 100 pode ser resumido em duas palavras chave — *atos* e *atitudes*. Os *atos* de adoração se encontram principalmente nos verbos que o salmista escolheu para apresentar seu convite. Ele convidou o adorador a levantar a sua voz a JAVÉ em adoração jubilosa. O convite de cultuar a JAVÉ é, também, uma convocação para servir JAVÉ por meio da sua adoração. Os adoradores foram solicitados a entrarem na presença de JAVÉ a fim de realizar a sua adoração. Provavelmente, o culto foi acompanhando pela oferta de sacrifícios de ação de graças.

Mas, esses *atos* de adoração tinham de ser acompanhados por *atitudes* corretas de adoração por parte do adorador. O salmo é um salmo de *ação de graças*. O adorador entrava na presença de JAVÉ oferecendo um sacrifício que simbolizava a sua gratidão a JAVÉ. Ele entrava na presença de JAVÉ com *cânticos ale gres* e com *louvores*. No ato de cultuar, o adorador deu graças a JAVÉ e bendisse seu nome. Tudo isso reflete uma atitude de adoração e gratidão por parte do adorador.

À luz dos elementos teológicos e práticos deste salmo, é possível oferecer as sugestões à igreja quanto a sua prática de adoração. Em primeiro lugar, o culto é uma atividade comunitária. O Antigo Testamento reconhece o aspecto dinâmico do culto que deve ser oferecido a Deus. Adoração bíblica não é principalmente uma atividade individual, mas, por necessidade, envolve a comunidade dos fiéis. O aspecto comunitário do culto é facilitado pelo calendário. Mesmo reconhecendo que a adoração oferecida pela igreja a Deus não é limitada a datas e lugares específicos, a prática de se reunir em lugares e horários específicos facilita a adoração da igreja, um fato que foi reconhecido pelo autor da carta aos Hebreus.³⁴

Em segundo lugar, a participação ativa do adorador deve ser uma participação alegre e jubilosa. Este espírito jubiloso de culto foi facilitado pela música que acompanhou o culto. A música tinha um papel chave na adoração de Israel e é uma parte integral do culto cristão desde o início.³⁵ Sabemos que a música cantada pela igreja do Novo Testamento foi variada e incluiu “salmos, hinos, e cânticos espirituais.”³⁶ Hoje, mas que nunca, podemos ver uma grande variedade de estilos musicais apresentados nas igrejas, desde o estilo mais formal até os estilos mais livres.³⁷

Em terceiro lugar, mais do que qualquer outra coisa, o culto no Antigo Testamento foi um encontro com JAVÉ, o Deus Vivo. Assim, os elementos do culto e os estilos de louvor adotados pela igreja para adorar devem conduzir o adorador a um conhecimento mais profundo de Deus. Neste salmo, podemos ver que todas as atividades são voltadas a um só objetivo, a adoração de JAVÉ. O conhecimento de JAVÉ é o “centro” do salmo e a natureza de JAVÉ são os motivos pelo culto.³⁸ A intenção do culto oferecido a JAVÉ é providenciar uma oportunidade de ter esse encontro e todos os elementos do culto devem ser voltados a esta finalidade. A finalidade do culto deve ser

um convite para o adorador verdadeiro a se submeter a JAVÉ, conhecendo a sua soberania sobre a sua vida.

CONCLUSÃO

O Salmo 100 nos apresenta uma oportunidade para pensar sobre a teologia e a prática de adoração. Nos cinco versículos deste hino encontramos uma breve mas, poderosa expressão de adoração aceitável ao Senhor. Nos versos que o salmista apresentou nestas poucas palavras líricas podemos ver um modelo de culto que une alguns dos atos e atitudes mais importantes de adoração bíblica. Durham resumiu o conteúdo deste salmo assim:

De maneira simples e viva este salmo no diz, Deus é Deus, somos dele. Ele é eternamente bom; adorem-nO e louvem-nO. É linguagem que qualquer um pode entender, e linguagem que todos devem obedecer.³⁹

- 1 Landon Jones é Bacharel em Ciências Ambientais, Mestre em Divindade e Doutor em Filosofia. É professor na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.
- 2 John I Durham, "Psalms", The Broadman Bible Commentary, vol. 4 (Nashville: Broadman Press, 1971), p.373.
- 3 "Nós só podemos conhecer a verdade de Deus pela exegese correta da Escritura." Veja Bernard Ramm, Protestant Biblical Interpretation (GrandRapids: Baker Books, 1970), p. 168.
- 4 Veja, por exemplo, Ju. 5.3; Sl. 101.1; 105.2.
- 5 A palavra zebach é uma palavra "genérica" que se refere a um sacrifício de animais. No contxto de Lev. 7.11-15, este sacrifício foi feito junto com uma oferta de "bolos sem fermento e amassados com óleo, e pão finos sem fermento untados com óleo, e bolos da melhor farinha bem amassados e misturados com óleo." (Lv.7.12 NVI)
- 6 O léxico Brown, Driver e Briggs traduz a palavra todâh no título do salmo "oferecer uma oferta de ação de graças." Veja A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp.392,393, citado daqui para frente como BDB.
- 7 Veja Js. 6.5 e 1Sm. 17.52.
- 8 A Theological Introduction to the Book of Psalms (Nashville: Abingdon Press, 1993), p. 65.
- 9 Roland de Vaux, Ancient Israel, vol. 2 (New York: Magraw-Hill, 1965), p.325.
- 10 Veja Sl. 23.1; 28.9; 78.52; 80.1.
- 11 Pr. 28.13
- 12 Veja Êx. 20.7; 22.28; Lv. 18.21; 19.12; 22.2.
- 13 Ronald J. Williams, Hebrew Syntax: An outline, 2nd ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1976), pp. 44-46. Carlos Pinto reduziu as dezesseis classificações de Williams para trêze. Veja Fundamentos para exegese do Antigo Testamento: Manual de syntax hebraica (SãoPaulo: Edições Vida Nova, 1998), pp. 117-120.
- 14 Pinto, p. 119.
- 15 BDB, p. 88
- 16 Claus Westermann desenvolveu esta idéia de forma mais ampla. Ele escreveu: "A reação do homem é simplesmente o objetivo do falar e do agir de Deus. . . O homem reage normal e espontaneamente por exclamações de louvor, de agradecimento, por votos, por orações litúrgicas no templo (Saltério)." Veja Teologia do Antigo Testamento, tradução de Frederico Dattler (São Paulo: Paulinas, 1987), pp. 24, 25.
- 17 Russell Shedd considerou este salmo um modelo de adoração. Comentando sobre o aspecto universal do convite para adorar, ele disse: "Enquanto existir um povo ou mesmo um único homem que não reconheça que Deus é digno de receber toda a gloria, o culto será incompleto." Veja Adoração bíblica (São Paulo: Vida Novo, 1987), p. 113.
- 18 Veja, por exemplo, o artigo por H. H. Rowley, "Moisés e o monoteísmo," em Deus no Antigo Testamento (São Paulo: ASTE, 1981), pp.103-131.
- 19 Veja, por exemplo, Êx. 20.3; Dt. 4.35; 2Rs. 5.15; Is. 44.6-8; Jer. 10.1-16.
- 20 McCann, p. 65.
- 21 And I will Praise Him (Grand Rapids: Kregel, 1992), p. 22
- 22 Veja Gn. 12.7; Gn. 28.18-22;
- 23 Êx. 3.12, 18.
- 24 Dt. 12.5,6.
- 25 Lv. 1.4; 3.2.
- 26 Dt. 16.16
- 27 Dt. 6.4, 5. A tradução é do autor.
- 28 Veja a obra de McCann que entendeu os salmos principalmente como "torah", instrução.
- 29 Veja Sl. 8.6; 95.6; 149.2; Is. 44.2, 21; 54.11
- 30 Veja Sl. 106.1; 119.68; 136.1-26.
- 31 Sl. 63.4; 104.33; 145.2; 146.2
- 32 McCann, p. 67.
- 33 Para ver uma comparação da adoração de Israel no Antigo Testamento e a igreja, veja Shedd, pp. 136-163.
- 34 10.25.
- 35 Mc. 14.26; Ef. 5.19; Cl. 3.16.
- 36 Cl. 3.16
- 37 Veja Paul Basden, Estilos de louvor, tradução de Emerson Justino (São Paulo: Mundo Cristão, 2000)
- 38 McCann, pp. 66, 67, chamou a nossa atenção ao fato de que o nome pessoal de Deus, JAVÉ, aparece quatro vezes e que os pronomes do v. 3 do salmo se encontram numa forma de quiasmo: "ele . . . nos . . . (nós) somos . . . dele."
- 39 Durham, p. 373.

A DOCTRINA DA ELEIÇÃO CALVINISMO, ARMINIANISMO E O EQUILÍBRIO DA DOCTRINA BATISTA

Jorge Pinheiro¹

RESUMO

Dentro da concepção de que há diferença entre teologia e doutrina, este artigo faz um estudo comparativo entre o conceito de predestinação calvinista, o arminianismo e a concepção batista sobre o assunto tida como uma posição equilibrada.

Palavras-chave: Calvinismo, predestinação, arminianismo, doutrina batista

Algumas questões metodológicas

Em primeiro lugar devemos ver a relação entre teologia e doutrina. A teologia é uma construção racional, lógica, que parte de dois princípios: o princípio arquitetônico, que é a revelação, a palavra de Deus; e o princípio hermenêutico, instrumental, que fornece equipamento técnico para a análise do texto escriturístico.

A teologia serve assim, a partir desses dois princípios, um divino e outro humano, para contextualizar a palavra de Deus e responder aos desafios do tempo presente, armando e fortalecendo a igreja. Apesar desse importante serviço, a teologia é sempre passageira e precária. Não é revelação.

Já a doutrina é fundamento bíblico que norteia nossa fé e ordem. Não tem base nos arrazoados de grandes teólogos, mas na revelação. Nesse sentido, teologia e doutrina são diferentes. E nós devemos entender isso.

Em segundo lugar, devemos saber que quando o infinito cruza com o finito surgem questões impossíveis de serem respondidas a contento a partir de nossa perspectiva finita. Entre esses podemos citar a encarnação, a *kenosis* e a ressurreição de Cristo. Uma outra questão difícil, por implicar nesse cruzamento da infinitude da soberania de Deus e a liberdade de escolha da *imago Dei*, é a teologia da eleição.

Nesse sentido, há teologias, como a calvinista, que olham esta questão difícil da *eleição* a partir do infinito, de cima, exclusivamente. E há outras teologias, como a arminiana, que olham esta questão difícil da *eleição* apenas a partir do finito, de baixo.

Mas há uma outra maneira de olhar a questão da eleição, a partir da humildade do reconhecimento que estamos diante de um cruzamento do divino com o humano, do infinito com o finito, daquilo que está em cima com aquilo que está em baixo. E é exatamente esta perspectiva, humilde, bíblica e, por isso, doutrinária que orienta o pensamento batista nesta difícil questão.

A teologia da eleição segundo Lutero

Para entendermos a teologia da eleição no calvinismo e no arminianismo temos que começar a partir da visão de Lutero. A compreensão de Lutero tem por base a sua leitura da Carta de Paulo aos Romanos, e a partir daí de sua teologia da cruz. Segundo Walther von Loewenich, um especialista na vida e obra de do reformador alemão, “*a teologia da cruz é o princípio de toda a teologia de Lutero. Ela não pode ser limitada a um período particular de sua teologia*”.² Nessa teologia, Deus vem até aqui embaixo e a expiação acontece quando Deus chega até o ser humano, que vive sob a ira da lei. Deus é satisfeito, aplacado, quando o movimento divino em direção ao humano resulta em fé. Ocorre, então, uma “*alegre troca*”: Jesus toma a natureza pecaminosa e entrega ao ser humano sua vida justa e imortal. E nessa teologia da cruz de Lutero está embutida a primeira compreensão que a Reforma fez da eleição de Deus.

Para Lutero, conforme expôs no *Prefácio a Carta de Paulo aos Romanos*, “você deve seguir o raciocínio desta carta na ordem em que é apresentada. Fixe sua atenção, primeiro que tudo no Evangelho de Cristo, de maneira que você possa reconhecer seu pecado e a Sua graça. Então lute contra o pecado, conforme os capítulos de um a oito tem lhe ensinado a fazer. Finalmente, quando você chegar ao capítulo 8, debaixo da sombra da cruz e do sofrimento, passe para os capítulos de 9 a 11 que lhe ensinarão sobre a providência e o conforto que ela é”.

Assim, para Lutero, a eleição era uma garantia, era esperança. Pois, nos momentos de sofrimento, de cruz e das angústias da morte, é a providência divina, através da eleição, que nos dá garantia da presença da graça em nossas vidas. É por isso que ele disse: “Há uma medida adequada, hora e idade para o entendimento de toda doutrina”.

Dessa maneira, para o reformador, o caminho cristão começa com o ato de ouvir o Evangelho, com o reconhecimento de nosso pecado, mas também da graça de Deus, em Cristo, derramado sobre nós. Continua no correr de nossa vida com a luta contra o pecado e, finalmente, quando debaixo da sombra da cruz e do sofrimento, é a providência de Deus, manifesta na eternidade, através da eleição, que garante a esperança e nos dá conforto.

A teologia da eleição segundo Calvino

Calvino partiu dos mesmos textos de Lutero, principalmente da Carta de Paulo aos Romanos, mas inverteu a maneira de ver de Lutero. Se para Lutero, o ser humano não tem como discutir e mergulhar na compreensão da soberania de Deus e teologizar sobre ela e, por isso, a eleição deve ser vista como garantia de nossa esperança, principalmente nos momentos de dificuldades e sofrimentos, para Calvino a base da vida cristã é a escolha eterna de Deus. Assim, na teologia, não seria fim, mas começo e centralidade.

Tanto em seu *Comentário sobre a Carta aos Romanos*, como nas *Instituições da Igreja Cristã*, Calvino constrói uma teologia da eleição que tem por base a soberania de Deus. E olha a eleição sempre do “ponto de vista” de Deus, de cima, descartando uma leitura a partir da *imagem Dei* e a possibilidade de escolha humana.

Segundo o teólogo batista Timothy George³, a doutrina da predestinação em Calvino pode ser definida em três palavras: absoluta, particular e dupla. É absoluta já que não está condicionada a nenhuma contingência finita, é particular no sentido que pertence a indivíduos e não a grupos. E, por fim, é dupla: Deus, para o louvor de sua misericórdia, elegeu uns para a vida eterna, e, para o louvor de sua justiça, outros para a perdição eterna.

A posição de Calvino, quando relaciona eleição e salvação, pode ser traduzida no seguinte silogismo: (1) A certeza da salvação depende do decreto eterno de Deus; (2) aqueles que crêem foram escolhidos por Deus desde a eternidade; (3) se eu creio, logo serei salvo, porque fui escolhido.

A historiografia dos séculos 16 e 17 mostra que a doutrina da predestinação absoluta defendida por Calvino enfrentou séria oposição não somente nos meios teológicos, mas de pastores e crentes. Entre esses opositores podemos citar Erasmo⁴, o movimento anabatista e dois fundadores do pensamento batista na Inglaterra: John Smyth⁵ e Guilherme Dell. Mas, historicamente, seu opositor mais conhecido foi Jacobus Arminius.

Apesar da oposição que a leitura de Calvino produziu no mundo protestante, sua leitura da eleição, para seus defensores, deve ser entendida como uma garantia nos momentos de provação e uma confissão à graça de Deus.

A teologia da eleição segundo Arminius

Já a doutrina da predestinação defendida por Jacobus Arminius⁶ (1560-1609) parte de uma perspectiva diferente: o papel da graça diante da depravação humana, a eleição condicional, a graça resistível, a expiação não limitada — Cristo morreu por todos — e a possibilidade de perda da salvação. Assim, para o arminianismo a eleição é condicionada pela fé.

Em sua *Declaração de Sentimentos*, apresentada à igreja holandesa

em 30 de outubro de 1605, ele sintetizou a sua posição em cinco pontos:

1 - **Capacidade humana e liberdade de escolha:** Todos os homens embora sejam pecadores, ainda são livres para aceitar ou recusar a salvação que Deus oferece;

2 - **Eleição condicional:** Deus elegeu os homens que ele previu que teriam fé em Cristo;

3 - **Expição ilimitada:** Cristo morreu por todos os seres humanos, em todas as épocas e lugares;

4 - **Graça resistível:** Os homens podem resistir à Graça de Deus para não serem salvos;

5 - **Decair da Graça:** Homens salvos podem perder a salvação caso não perseverem na fé até o fim.

Arminius defendeu uma posição sublapsariana, alertando para o fato de que Deus não predetermina ninguém para a perdição.

Segundo Arminius, Deus em seu decreto escolheu seu Filho como Salvador para mediar a favor daqueles pecadores que se arrependem e crêem em Cristo, e para administrar os meios eficientes e eficazes para a fé de cada um deles. Assim, para ele, Deus decreta a salvação e a perdição de pessoas em particular com base na onisciência divina da fé e perseverança de cada indivíduo.

Na verdade, a tensão da discussão entre predestinação absoluta ou predestinação condicional gira ao redor da compreensão de duas doutrinas: graça e eleição. Tomamos por base, a partir de Arminius, o arrazoado que o apóstolo Pedro faz em sua segunda epístola, explicando esta questão. Ele nos mostra que a expiação não tem limites: *Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada, pelo contrário, ele é lon gânime para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento.*⁷

A graça e a expiação têm eficiência e eficácia ilimitadas, mas há uma chave para que a função graça e função expiação sejam plenamente exercidas. E essa chave está no final do versículo acima citado: *“que todos cheguem ao arrependimento”*.

O sacrifício pleno, eficiente e eficaz de Cristo (graça não limitada) deve ser somado ao arrependimento, produzindo então a salvação. Ou seja: *expiação não limitada mais arrependimento = salvação*.

O sacrifício pleno, eficiente e eficaz de Cristo (graça não limitada) sem o arrependimento produz justiça. Ou seja: *expiação não limitada menos arrependimento = justiça*.

A verdade, para Arminius, é que o valor da cruz não é limitado, mas sua aplicação sim. Para ele, todos estamos predestinados à salvação, mas

a eleição depende do arrependimento. Por isso, para Arminius, que Deus decreta a salvação e a condenação de pessoas em particular com base no conhecimento divino da fé e perseverança de cada um em particular.

A partir desse pastor holandês, podemos dar uma explicação lógica e plausível para o texto de 2Pe 2.1: *“Assim como no meio do povo surgiram falsos profetas, assim também haverá entre vós falsos mestres, os quais introduzirão dissimuladamente heresias destruidoras, até a ponto de renegarem o Soberano Senhor que os resgatou, trazendo sobre si mesmos repentina destruição”*.

A teologia de Jacobus Arminius ressalta a liberdade humana. Acreditava no pecado original, considerava que a vontade do homem natural caído está degenerada, incapacitada para produzir qualquer bem espiritual. Nesse sentido seu conceito de liberdade humana diferia da visão de Pelágio.

Jacobus Arminius influenciou profundamente a teologia de John Wesley, o metodismo e o protestantismo de missões. É interessante notar, também, que o pensamento de Arminius antecede os padrões de pensamento do Iluminismo.

Em resposta às críticas do arminianismo, a Igreja Reformada da Holanda se reuniu em concílio, e assim os presbiterianos produziram um documento que ficou conhecido como:

Os cinco pontos do Calvinismo

O termo Calvinismo é dado ao sistema teológico exposto e defendido por João Calvino (1509-1 564). Seu sistema de interpretação bíblica, no entanto, sofreu uma releitura ao ser resumido em cinco pontos, conhecidos como *“os cinco pontos do Calvinismo”* ou TULIP, em inglês.

De 13 de novembro de 1618 a 9 de maio de 1619 reuniu-se na cidade de Dort, na Holanda, um concílio presbiteriano para discutir a controvérsia entre arminianos e calvinistas. Arminius (1560-1 609) já tinha morrido e, logicamente, Calvino também (1509- 1564). O concílio analisou cinco questões: predestinação, expiação, fé, graça e perseverança dos santos. Ao final do Concílio de Dort, os presbiterianos aprovaram os *“cinco pontos do calvinismo”*.

Eis a TULIP:⁸

1 - Total Depravity (Depravação total): todos os seres humanos nascem totalmente depravados, incapazes de se salvar ou de escolher o bem em questões espirituais;

2 - Unconditional Election (Eleição incondicional): Deus escolheu dentre todos os seres humanos decaídos um grande número de pecadores por graça pura, sem levar em conta qualquer mérito, obra ou fé prevista neles;

3 - Limited Atonement (Expiação limitada): Jesus Cristo morreu na cruz para pagar o preço do resgate somente dos eleitos;

4 - Irresistible Grace - (Graça Irresistível): a graça de Deus é irresistível para os eleitos, isto é, o Espírito Santo acaba convencendo e infundindo a fé salvadora neles;

5 - Perseverance of Saints (Perseverança dos Santos): todos os eleitos vão perseverar na fé até o fim e chegar ao céu. Nenhum perderá a salvação.

Essa leitura do calvinismo é chamada por alguns teólogos batistas de *hipercalvinismo*, e se caracteriza pela negação da idéia de que a chamada do Evangelho se destina àqueles que não são eleitos. É a negação da idéia de que a fé é o dever de cada um que ouve o Evangelho. Ou seja, é a crença de que Deus planejou o mundo de tal forma que causas secundárias, ou seja, nossas ações, não são necessárias de modo algum, pois, se Deus já escolheu quem vai ser salvo, não é necessário pregar o Evangelho. Esta visão não reflete o calvinismo histórico.

A doutrina batista da eleição

A partir do que vimos, podemos dizer que existem três tendências no pensamento teológico em relação à doutrina da eleição, em especial à tensão existente entre a soberania de Deus e a liberdade de consciência e ação e ao uso pleno da razão por parte do ser humano:

A tendência chamada minimalista, que olha a questão de cima, a partir da soberania de Deus, e nega toda a possibilidade da liberdade humana, de consciência livre e escolha. A tendência chamada maximalista, que olha a questão de baixo, a partir de nossa humanidade, e não vê limitação à possibilidade do ser humano responder de forma livre ao chamado de seu Criador.

Mas há uma superação dialética dessa contradição, que defende que o ser humano pode e deve apoiar sua resposta à eleição e ao chamado de Deus em sua liberdade de ação e consciência, assim como no uso da razão, embora tal processo deva ter como ponto de partida a revelação. Vamos analisar, então, o pensamento doutrinário batista:

Eleição é a escolha feita por Deus, em Cristo, desde a eternidade, de pessoas para a vida eterna, não por qualquer mérito, mas segundo a riqueza da sua graça. Antes da criação do mundo, Deus, no exercício de sua soberania divina e à luz de sua presciência de todas as coisas, elegeu, chamou, predestinou, justificou e glorificou aqueles que, no correr dos tempos, aceitariam livremente o dom da salvação. Ainda que baseada na soberania de Deus, essa eleição está em perfeita consonância com o livre-arbítrio de cada um e de todos os seres humanos. A salvação do crente é eterna. Os salvos perseveram em Cristo e estão guardados pelo poder de Deus. Nenhuma força ou circunstância tem poder para separar o crente do amor de Deus em Cristo Jesus. O novo nascimento, o perdão, a justificação, a adoção como filhos de Deus, a eleição e o dom do Espírito Santo asseguram aos

salvos a permanência na graça da salvação.⁹

Reconhecemos que existe uma tensão entre infinito e finito, entre o que está em cima e o que está embaixo. Mas, para nós batistas, a doutrina da eleição é uma síntese, que equilibra a tensão. Dessa maneira, segundo Sua graça imerecida, Deus opera a salvação em e através de Cristo, de pessoas eleitas desde a eternidade, chamadas, predestinadas, justificadas e glorificadas à luz de Sua presciência e de acordo com o livre arbítrio de cada um e de todos. [Veja os seguintes textos: I Pe 1.2; Rm. 9.22-24; I Ts 1.4; Rm. 8.28-30; Ef. 1.3-14].

E assim a doutrina batista apresenta seus quatro pontos:

1. Todos são eleitos.
2. Deus opera a salvação *em e através* de Cristo pelo favor imerecido de sua graça.
3. Deus é pré-ciente.
4. De acordo com o livre-arbítrio, desde a eternidade, Deus elege, chama, predestina, justifica e glorifica.

No modo batista de pensar entende-se que salvação implica em regeneração, que é ato inicial em que Deus faz nascer de novo o pecador perdido. É obra do Espírito Santo, quando o pecador recebe o perdão, a justificação, a adoção de filho de Deus, a vida eterna e o dom do Espírito Santo. Neste ato de regeneração, o novo crente é batizado com o Espírito Santo e é por ele selado para o dia da redenção final, liberto do castigo eterno de seus pecados.

Há duas condições para o pecador ser regenerado: arrependimento e fé. O arrependimento implica em mudança radical do homem interior, que significa afastar-se do pecado e voltar-se para Deus. A fé é a confiança e aceitação de Jesus Cristo como Salvador e a total entrega da personalidade do pecador a Ele. Nessa experiência de conversão o ser humano perdido é reconciliado com Deus, que lhe concede perdão, justiça e paz.¹⁰

Assim, a partir da consistência ontológica do humano, somos levados à necessidade de uma análise antropológica para a teologia. Quando descartamos a reflexão sobre o ser humano a quem Deus fala, temos um discurso meramente ideológico, distanciado do homem e da mulher verdadeiros e da realidade em que vivem e transformam. Temos, então, um ser humano-mito, onde os fatos natural e histórico transformam-se em alegoria.

O pressuposto fundamental dessa reflexão antropológica para a teologia é a *imago Dei*, que traduz a verdade de que a compreensão de Deus, através de seu Cristo, leva à compreensão do ser humano e de sua razão de existir. Não se trata de conhecer o ser humano para conhecer a Deus, porque o homem não é Deus, mas o contrário. Nesse sentido, a antropologia correta

parte da revelação. Não utilizamos o conceito do teólogo Tomás de Aquino de analogia em seus dois sentidos, como se fosse possível ao homem conhecer a Deus a partir de si próprio, mas acreditamos que as necessidades e anseios do espírito humano apontam para aquilo que ele perdeu.

Se a revelação é uma conversa entre Deus e o ser humano, em Cristo, é a partir desse diálogo que temos os elementos fundamentais para conhecer aquilo que Deus deseja que sejamos. Nesse sentido, por mais decaído que esteja o ser humano, ainda lhe resta a liberdade de consciência necessária para aceitar ou não esse diálogo proposto pelo Criador.

Por isso, nós batistas consideramos que a missão do povo de Deus é a evangelização do mundo, visando a reconciliação do ser humano com Deus. É dever de todo discípulo de Jesus Cristo e das igrejas proclamarem, pelo exemplo e pelas palavras, a realidade do evangelho, fazendo novos discípulos de Jesus Cristo em todas as nações. Cabe às igrejas batizá-los, ensinando-os a observar o que Jesus ordenou. A responsabilidade da evangelização estende-se até os confins da terra e, por isso, as igrejas devem promover a obra de missões, pedindo a Deus que envie obreiros para a sua seara.¹¹

¹ Jorge Pinheiro é pastor auxiliar da Igreja Batista em Perdizes (SP/Capital) e professor de Teologia Sistemática na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Bacharel em Jornalismo, Bacharel em Teologia, Mestre em Ciências da Religião e Doutor em Ciências da Religião.

² Walther von Loewenich, *A Teologia da Cruz de Lutero*, São Leopoldo, Sinodal, 1988, pp. 11 e 12.

³ Timothy George, *Teologia dos Reformadores*, São Paulo, Edições Vida Nova, 1994, p.232.

⁴ Desidério Erasmus (1486-1536) teólogo e erudito, em 1524 escreveu, em polémica com Lutero, *Diatribes sobre o Livre Arbítrio*.

Carl Bangs, Arminius, *A Study in the Dutch Reformation*, NY, Abingdon Press, 1971, pp.90 e 102.

⁵ John Smyth (1610-1612), primeiro pastor batista na Inglaterra, levantou a bandeira da "liberdade de consciência absoluta" in

Zaqueu Moreira de Oliveira, *Liberdade e Exclusivismo: Ensaio sobre os Batistas Ingleses*. Rio de Janeiro: Horizontal; Recife: STBNB Edições, 1997, p. 83.

⁶ Pensador batista inglês, "Dell usou cada oportunidade que teve para defender a liberdade de consciência. Ele considerou o uso de coação uma invenção humana, algo deletério que não tinha lugar no reino de Cristo". Zaqueu Moreira de Oliveira, op. cit., p. 104-106. Dell escreveu *Uniformidade Examinada* e apoiou a revolução inglesa (1642-1649), dirigida por Oliver Cromwell.

⁷ 2Pe 3.19 e também 1Jo 2.2 e 2Co 5.19

⁸ Obras de Jacobus Arminius: Exame do Panfleto de Perkins, *Declaração de Sentimentos*, *Controvérsias Públicas*, *Setenta e Nove Controvérsias Particulares* in Carl Bangs, Arminius, *A Study in the Dutch Reformation*, NY, Abingdon Press, 1971, pp.206-221; 307-316; e Arminianismo e Jacobus Arminius, in *Enciclopédia Histórico-Teológica*, São Paulo, Edições Vida Nova, 1993, pp. 112-114.

⁹ Júlio Andrade Ferreira (org.), *Antologia Teológica*, São Paulo, Novo Século, 2003, p. 698.

¹⁰ *Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira*, "Eleição", in Rumo e Prumo, terceira edição, *Ordem dos Pastores Batistas do Brasil*, secção do Estado de São Paulo, dezembro de 2004, p. 26.

9 "Salvação", in Rumo e Prumo, terceira edição, *Ordem dos Pastores Batistas do Brasil*, secção do Estado de São Paulo, dezembro de 2004, p. 25.

¹¹ "Evangelificação e Missões", in Rumo e Prumo, op. cit., p. 28.

OS CURSOS DE EDUCAÇÃO RELIGIOSA TÊM FUTURO?¹

Madalena de Oliveira Molochenco²

RESUMO

O artigo discute várias causas da redução de alunos que buscam a formação em Educação Religiosa nos seminários teológicos.

Palavras chaves: Educação, Educação Religiosa

É uma alegria muito grande poder participar da discussão deste tão importante tema mas ao mesmo tempo de difícil resposta. Durante esta fala vamos tentar explicar porque consideramos difícil.

Em muitos seminários já é perceptível a perda de alunos não somente nos cursos de Educação Religiosa, mas também nos cursos de Música Sacra e Teologia de uma maneira geral.

Como não há uma pesquisa de campo realizada sobre o assunto, procuramos avaliar, ainda que empiricamente, o tema em busca de sua melhor compreensão e de suas causas. E assim, apresentamos este ensaio como uma contribuição para que outros possam tomar ciência deste tão importante tema e prossigam em sua compreensão.

1. Falta de incentivo em Educação Religiosa

A falta de incentivo, especialmente em nosso país, na área de educação não é uma novidade nos dias de hoje, está presente na História da Educação há muito tempo. É alvo de discursos políticos em época de eleição, mas esquecido após a posse dos eleitos. Além disso, apesar de alguma melhoria constatada nos últimos anos, vivemos num país reconhecidamente fraco na área educacional, e isso é notícia comum nos meios de comunicação. Deste modo, é possível aqui lançar uma causa para o dilema que estudamos, pois se nosso país se apresenta fraco na educação como um todo, seria diferente na Educação Teológica ou na Educação Religiosa?

Como mudar a imagem educacional de uma igreja e sua importância no inconsciente dos membros e dos líderes e pastores? Afinal, eles foram formados na visão educacional do país e na fraca figura que uma escola e um professor representam. Recentemente conheci uma igreja numa cidade próxima a São Paulo, que construiu sua nova sede em três andares: uma garagem, um salão de festas e um salão de cultos. Onde estaria o espaço

educacional desta igreja? Não figurou nos planos de construção daquela igreja. Outra experiência que é possível mencionar é que há anos atrás trabalhei numa igreja em que os planos de construção se limitavam a considerar a quantidade de alunos matriculados na Escola Bíblica Dominical da época, sem considerar a sua expansão.

Assim, as dificuldades no desenvolvimento dos processos educacionais brasileiros afetam a educação como um todo e isso inclui a Educação Religiosa e conseqüentemente os formadores de educadores para a Educação religiosa, chamados por nós de Educadores Cristãos, que por sua vez estão engajados na Educação Teológica. A Educação Teológica e a Educação Religiosa sofrem como sofre todo o processo educacional neste país, pela falta de visão, priorização e pela falta de incentivo. Os próprios organismos denominacionais exigem o envolvimento na formação de educadores religiosos, mas há pouco investimento nas escolas teológicas e a Educação Religiosa conseqüentemente sofre também. Como fazer para que pastores compreendam a necessidade de se desenvolver a educação religiosa na igreja? Muitas vezes nos cursos de teologia as disciplinas da área de educação geralmente não são priorizadas e, muitas vezes, até nem constam na matriz curricular. Eis aqui uma das principais causas da falta de alunos nos cursos.

2. Novas exigências na formação do educador no Brasil conforme a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB)

É possível considerar a mudança da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que em 1996 teve uma nova edição alterando profundamente o funcionamento do sistema educacional brasileiro. E isso pode também ser uma das causas da perda de alunos dos cursos de Educação Religiosa.

Dentro de nosso quadro de crises, nos defrontamos com a crise de que boa parte das pessoas que se envolvem com a responsabilidade da Educação Religiosa nas igrejas não consegue uma remuneração e em muitos casos que tem sido possível perceber, a remuneração é parcial. Isso tudo leva o educador religiosa a ter de procurar outras fontes para compor o seu sustento, de modo que a sua dedicação ao ministério eclesiástico do ensino fica prejudicada.

Aqui está a minha conexão com a LDB que diz no **art. 62** que

a formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura, de graduação plena, em universidades e institutos superiores de educação, admitida como formação mínima para o exercício do magistério na educação infantil e na quatro primeiras séries do ensino fundamental, oferecida em nível médio, na modalidade normal. (LDB 9394/96)

Desde então, no Estado de São Paulo foi estipulado um prazo para

que as professoras em vigor pudessem buscar esta formação superior para que não perdessem suas turmas. Muitas Instituições de Ensino Superior (IES) criaram cursos de Pedagogia e de Normal Superior, para suprir esta nova demanda.

Bem, agora vamos à Educação Religiosa. Se as igrejas não oferecem condições de sustentar seus educadores é possível inferir que eles têm de procurar outras fontes de renda, sendo assim, boa parte busca trabalho, e conseqüentemente sustento, nas escolas de educação básica em período parcial ou total. Vamos pensar agora na jovem que tem um chamado, uma vocação, mas tem de pesar todas as circunstâncias na busca de formação em Educação Religiosa. Nesse ambiente ela vai acabar sendo motivada a buscar prioritariamente a sua formação na área de Educação e depois, se houver recursos, pensará na sua formação no campo da Educação Religiosa.

Associado a isto, é preciso considerar que as agências missionárias tem focalizado o envio de profissionais para os campos no exterior de modo a ser valorizada mais a formação secular do que a educacional religiosa. Isto acaba também fortalecendo a busca pela formação secular em detrimento da religiosa e acaba se constituindo em mais uma razão porque jovens buscam outros cursos tais como, Psicologia, Enfermagem, Fisioterapia, Educação Física, etc. De modo que é possível atribuir a isto também uma das causas da redução de alunos nos cursos de Educação Religiosa.

3. A mudança da igreja: a nova igreja

É possível considerar no momento o surgimento de novos modelos de igreja. São as igrejas contemporâneas que chegam com propostas diferenciadas das chamadas igrejas tradicionais. Entre esses modelos de igreja é possível citar: Igreja com Propósitos, Igreja Total, Igreja em Células, Rede Ministerial, etc. O sistema de Rede Ministerial, por exemplo, é uma modalidade que alterou conceitos de mobilização e despertamento de voluntários e líderes, apesar de não se apresentar como modelo de igreja, mas sim como uma ferramenta a ser utilizada.

Ainda que os divulgadores desses e de outros modelos de igreja insistem que não se deve copiar o que lhes é passado, mas adequar à realidade da igreja local, a adoção de qualquer modelo tem promovido alterações nas estruturas das igrejas. Muitos líderes e pastores acabam adotando algum modelo em particular ou uma mistura entre eles, especialmente com o argumento de que funcionam de modo a levar a sua igreja a se mobilizar ou a dar mais resultados. Com isso, é possível perceber no campo da prática que a área educacional das igrejas acabam sendo afetadas.

Não é o caso aqui de defender nenhuma destas novas linhas, modelos ou ferramentas, mas entender este novo fenômeno que atinge a área educacional da igreja e conseqüentemente a área de formação de educadores

religiosos por intermédio da Educação Religiosa inserida na Educação Teológica. O que é possível questionar neste ponto é se com a adoção de algum novo modelo de igreja a área educacional da igreja foi aperfeiçoada ou foi colocada na lista de suas prioridades. Em alguns casos é possível responder afirmativamente, em outros nem sempre. O tempo vai dar as respostas.

Mas aqui também se encontra outro motivo para a desmobilização de educadores religiosa para a igreja local e a conseqüente redução de alunos nos cursos de Educação Religiosa em nossos seminários.

4. Um novo paradigma educacional – Novas formas de entender a Educação religiosa

Maria Cândida Moraes em seu livro: *O paradigma educacional emergente* (1997), nos faz refletir algumas questões ligadas aos nossos paradigmas educacionais. A maneira como temos desenvolvido a Educação Religiosa até hoje apresenta uma teoria de aprendizagem implícita. Como educadores sempre executamos e ensinamos outros a executarem. Estou chamando de educadores, nós, os representantes das Instituições, os professores. Lemos diversas vezes os manuais, bons manuais, com informações preciosas. Mas não nos foi ensinado em que bases ou quem escreveu ou de onde procediam tais práticas. Fomos ensinados no FAZER.

Agora, as igrejas se deparam com um novo FAZER. Os educadores se perderam e os modelos tradicionais foram criticados mais uma vez. Mas também é possível perceber que nestes novos modelos de igreja e até mesmo de educação para a igreja, também não demonstram ter alguma fundamentação teórica. Ou, em outras palavras, não é ensinado como o conhecimento se dá ou ocorre. Entretanto, são apresentadas muitas apostilas, lições, todas muito bem enumeradas e graficamente compostas. A questão aqui não é criticarmos os irmãos da outra América, pois eles estão certos uma vez que criaram tais práticas para suas igrejas, em seu contexto. Temos de levantar a crítica para nós mesmos que aceitamos os modelos sem uma avaliação criteriosa. Há muito material que podemos traduzir e usar, mas quando somos como que congestionados, quase que atropelados por um monte de informações e porque não dizer, invadidos por um grande “merchandising” em nome do evangelho, em nome do crescimento da igreja, sem uma criteriosa análise e contextualização estaremos incorrendo em grave erro.

Moraes (1997, p.18) nos leva a pensar em um modelo educacional que possa ser “capaz de gerar novos ambientes de aprendizagem”, que deixe “de ver o conhecimento de uma forma fragmentada, estática” e o reconheça “como um processo em construção a ser desenvolvido num contexto dinâmico do vir-a-ser”

A autora propõe um paradigma educacional **Construtivista, Intercionista, Sóciocultural e Transcendente**.

Por **construtivista** ela nos propõe que o ser humano está em constante processo de transformação diante de sua ação no mundo, na sua relação constante com o objeto. Fala-se em aprender a aprender, em construção do conhecimento, de inteligências múltiplas. Para a autora, pensar é o resultado de uma construção, da ação do indivíduo sobre o objeto, da transformação do objeto e que tem o educando como centro gerador em processo constante de construção. Como mobilizar novos saberes em Educação Religiosa? Como mobilizar novos saberes em Educação Teológica? São alguns de nossos próximos desafios.

A autora se vale da expressão **interacionista** por reconhecer que o sujeito e o objeto estão em constante movimento de interação com o meio ambiente e “um modifica o outro e modificam-se entre si” (1997, p.25). Esse modelo não aceita a repetição sem a compreensão, pois entende que a ação sujeito-objeto não pode ser estática mas que deve envolver movimento, participação para a construção. Propõe o trabalho em grupo para o compartilhamento de idéias, informações, desenvolvimento da responsabilidade e do espírito de cooperação. Se pudéssemos ser assim talvez vivêssemos num mundo menos individualista.

Por **socio-cultural** a autora entende o homem como um ser de relações, interagindo constantemente através do diálogo com seus pares e com o mundo físico. Ela focaliza a expressão do ser humano diante da realidade, saindo de seu mundo interior e expressando-se em ações para a transformação.

Por **transcendência** ela compreende a tentativa da pessoa “*ir além, ultrapassar-se, superar-se, entrar em contato com a totalidade indivisível, compreender-se como parte integrante do universo, onde todas as coisas se tocam entre si como seres interdependentes e separáveis de um todo cósmico*”

Comênio dizia que o ser humano é privilegiado pois entre os seres é o que pode manter contato, relacionamento com o criador. O ser humano é aquele que pode desenvolver sua capacidade de autocompreensão, autoconstrução, autocoscência numa busca constante de metacognição.

De certa forma, nosso modelo tradicional contempla estas dimensões apresentadas pela autora, mas deixa muito a desejar no que diz respeito a possuir uma clara fundamentação teórica da Educação Religiosa, de modo que nos faltam bases teóricas que norteiem nossa ação educacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que a questão inicial não tenha sido plenamente respondida, a possibilidade de não existirem mais os cursos de Educação Religiosa tem se tornado realidade. Assim, temos diante de nós um grande dilema. Se a educação é para o futuro, isto é, é o lado estratégico que garante o forneci-

mento de líderes com qualidade para assegurar a formação e capacitação da igreja, que futuro esperamos ter?

Vamos lembrar que, por volta do ano de 1630, Comênio já falava de uma formação integral do ser humano e afirmava que o desenvolvimento do ser humano deveria visar a **Razão ou Conhecimento**, a **Virtude ou as Atitudes** e a **Piedade ou o encontro do homem com seu criador**. Ele também colocou sobre a sociedade eclesiástica e sobre o Estado a responsabilidade de educar, aliás, sobre todas as pessoas, pois dizia que todos são educadores. Como viver sem educação? Como educar sem educadores? Como não ter escolas de formação de educadores?

Mas agora a pergunta que nos inquieta: Qual escola? Qual formação? Qual educador? Para qual realidade? Para qual igreja? Como falar de um novo modelo de educação, de um novo paradigma educacional se a igreja contemporânea passa por uma crise de identidade? Como estabelecer modelos fechados em si mesmos se vivemos num país de tanta diversidade cultural?

Fica para os seminários teológicos o desafio de estudar o assunto mais profundamente em busca das respostas, afinal um seminário teológico acabam sendo centros de pesquisa em educação religiosa, não adianta esperar que a igreja local possa fazer isso. Será preciso também estudar os fenômenos que aí estão presentes na busca quem sabe de uma *Teoria em Educação Religiosa*. Será preciso deixar de lado nossa tradição reprodutivista e buscar algo que atenda a demanda das igrejas e da Educação Religiosa brasileira.

Bibliografia (um ponto de partida)

MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional emergente*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997.

BORGES, Inez Augusto. *Educação e personalidade: A dimensão sócio-histórica da educação cristã*. São Paulo: Mackenzie, 2002.

¹ Palestra proferida na XVI Conferência da ABIBET em 13 de outubro de 2004, na cidade de Aracruz, ES.

² A autora é Bacharel em Educação Religiosa; Bacharel em Pedagogia; Pós-graduação em Magistério do Ensino Superior; Lato Sensu em Psicopedagogia; Mestra em Distúrbios do Desenvolvimento. É Coordenadora Acadêmica da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

LITERATURA DE AUTO-AJUDA RELIGIOSA

Daniela Borja Bessa¹

RESUMO

Nesse texto é discutida uma nova abordagem para o aconselhamento cristão, que surgiu na década de 80. Atrelando conceitos das escolas psicológicas humanistas e utilizando-se de frases no imperativo, essa abordagem se aproxima muito do conceito de auto-ajuda. São discutidos os vários conceitos do termo auto-ajuda e recupera-se o histórico desse termo.

Palavras chave: auto-ajuda- cristianismo – aconselhamento cristão popular.

1) Introdução

O crescimento de uma literatura cristã que se pretende promotora de cura interior e autoconhecimento após a década de 80 do século passado, faz com que se questione as razões de tal expansão. As práticas de aconselhamento, denominadas de “aconselhamento cristão popular” por Gary Collins (apud Blazer, 2002, p. 178), caracterizam-se por serem relevantes, simples, práticas, utilizarem uma linguagem de apelo pessoal e oferecerem orientação bíblica. Tais práticas de aconselhamento são disseminadas em canais diversos, tais como seminários, conferências, sessões de aconselhamento e escritos. Considerando-se tais obras como difusoras do auto-aconselhamento, sugere-se que, talvez, esses livros evangélicos pudessem ser considerados também como livros de auto-ajuda, nos quais se buscam respostas rápidas para os problemas, uma auto-realização imediata, valorização da auto-estima.

Essa literatura, importada do contexto norte-americano, vale-se do ecletismo psicológico e apresenta soluções para conflitos sociais e emocionais. Com recursos retóricos explícitos, linguagem de sucesso, técnicas para instruir, inspirar e doutrinar e fórmulas prontas, a literatura cristã de auto-ajuda oferece aos leitores respostas e garantias, o que, diante das incertezas e conflitos do cotidiano promove alento (Cf. KAMINER, 2001, p.302).

Entre as obras há semelhanças quanto à compreensão de mundo, de

ser humano, de Deus. Segundo Kaminer (2001), elas concebem o mundo como um lugar justo e organizado em que tudo visa ao bem do ser humano, valorizam a submissão a Deus e a comunhão, opondo-se ao isolamento e à competitividade, destacam o “amor a si mesmo” como imperativo para o amor ao próximo, encaram os males como tendo origem satânica e ressaltam a necessidade de redenção das pessoas.

2) A literatura de auto-ajuda

2.1. Literatura de auto-ajuda religiosa

A literatura de auto-ajuda religiosa responde à busca pela felicidade autêntica aqui e agora, da qual os cristãos não estão isentos. (Cf BLAZER, 2002, p.171). Outro de seus méritos, segundo Blazer, está na possibilidade de se negar o desconforto do cotidiano: “Por meio de pequenas passagens das Escrituras, através dos livros de psicologia popular, os escritores cristãos firmam sua credibilidade dentro da comunidade evangélica, sem preocupação com suas mensagens” (BLAZER, 2002, p. 172).

Percebe-se muita semelhança entre essas obras e a literatura secular de auto-ajuda, especialmente sua vertente clássica, que associa sucesso a crescimento pessoal, atrelada à aquisição de bens e concepção de um mundo utópico ou regido pela teologia da retribuição. Essa concepção de auto-ajuda se sustenta tanto na vitimização, quanto na autorização, ao partir do pressuposto de que as pessoas não são responsáveis pelos males que lhes sobrevêm e, por outro lado defende a premissa de que cada um tem controle sobre todas as circunstâncias da vida. (Cf. SALERNO, 2005). Em contextos protestantes, esses dois pólos podem ser exemplificados através de dois movimentos: cura interior e batalha espiritual. A literatura de cura interior contribui para reforçar a vitimização e a literatura de batalha espiritual trabalha com as duas possibilidades: tanto se é vítima do diabo, como tem-se poder sobre ele e sobre o futuro.

O discurso de vitimização passou a ser a resposta para a angústia da sociedade pós 1960 e se tornou a mola propulsora para uma literatura cuja mensagem é a da cura interior. E, com a cura interior, a necessidade de culpabilizar alguém: sejam pessoas, seja a história, sejam instituições, sejam objetos, seja o demônio. Em alguns contextos, como o neopentecostal, a demonização se tornou a resposta para a busca de culpados pelos insucessos. Ricardo Mariano (1999), ao abordar o neopentecostalismo, mostra que são três as suas principais características: a ênfase na batalha espiritual, ou na luta entre Deus e o diabo; o apego à cura divina, em que se dá ênfase no milagre; o uso da confissão positiva ou a crença de que as palavras são dotadas de um poder mágico e trazem efeito ao serem pronunciadas.

Na auto-ajuda, o conceito de felicidade está relacionado ao conceito de auto-estima. Quanto maior a auto-estima, melhor será o desempenho de uma pessoa e mais feliz ela será. O conceito de autorização sobressai na valorização de si, de suas possibilidades e seus projetos pessoais. Contudo, a preocupação excessiva consigo ao invés de minimizar as sensações de inadequação, desespero e desilusão contribui por aumentá-las. (Cf. SOMMERS; SATEL, 2005)

A literatura de auto-ajuda, em vários momentos, parece oferecer suporte para enfrentamento de situações de crise, por trazer ensino e mostrar a fragilidade humana; no entanto, ao destacar a necessidade de obter êxito em todos os projetos, ela poderia ser considerada tanto uma expressão da ingenuidade humana, quanto uma prática de espoliação (Cf. DEMO, 2005). Por ingenuidade, compreende-se a confiança cega, a ausência de questionamentos, e, por espoliação, tanto o engano advindo das promessas falsas, quanto a crença que aprisiona o leitor de que, quanto mais livros ler e quanto mais se esforçar, mais facilmente resolverá seus dilemas. Ainda em óptica negativa, Armando Chagas (2003) a concebe como promotora e perpetuadora da ilusão. Ao sustentar um discurso de ideal impossível, mantém as pessoas na ilusão de possibilidade. Na busca de referenciais, os leitores encontram nas respostas simples da auto-ajuda a possibilidade de resolução de conflitos complexos, o que se revelará falacioso e frustrante.

2.2. Auto-ajuda secular e conceito de gênero

Conforme dados da Câmara do livro na pesquisa sobre o retrato da leitura no Brasil, 19% dos brasileiros leriam livros sobre filosofia e psicologia. E, é nesse gênero literário que pode ser encontrada a auto-ajuda. Como um dos sub-gêneros nesse gênero maior, a literatura de auto-ajuda é a preferida por 5% dos brasileiros. Ela mostra que o gênero religião é o que encontra um maior número de leitores: 39% dos consultados lêem literatura religiosa. E questiona-se se essa literatura religiosa também não seria de auto-ajuda.

O discurso que sustenta esse mercado responde à indústria da cultura, que defende o consumismo e a aquisição de bens como resposta à sensação de inadequação. Nessa cultura, as mercadorias são mais que objetos, elas sinalizam quem as pessoas são ou, ao menos, como gostariam de ser vistas (SUNG, 2005, p.32). Ou, como menciona Rudiger (1996; p.128): “... parece-nos correta a hipótese de que as tendências de auto-ajuda surgidas nos últimos anos na verdade são, genericamente, uma forma de conciliar os valores hedonistas, promovidos pela indústria da cultura com as demandas profissionais do sistema empresarial.”

Adair Sobral (2006) a define como um gênero parasitário por incorporar traços ou características de outros gêneros. Em muitos textos de auto-ajuda,

os gêneros psicológico e espiritual são os mais adotados. Ao se apropriar de outros gêneros para criar um novo, essa literatura adotaria uma forma parasitária de gênero: “Nessa fase parasitária, os discursos/ gêneros não refutariam diretamente os gêneros a que se opõem, nem se comprometeriam diretamente com aqueles que buscam incorporar para seus fins específicos”. (SOBRAL, 2006, p.155). Enquanto gênero ambivalente ou híbrido, a auto-ajuda se encontra em uma posição ambígua: precisa se aproximar das utopias, ou do desconhecido, sem negar, contudo o conhecido. (Cf. SOBRAL, 2006, p. 154).

Quanto ao termo literatura de auto-ajuda, há quem critique para esse gênero a definição de literatura, uma vez que nesses textos, por vezes, prevalece um tipo instrucional. Sobre a relação entre texto e literatura, é interessante mencionar Haroldo de Campos (1977, p.44). Ele mostra que o conceito de texto se relaciona mais ao fazer, à estrutura, à linguagem, ao passo que o conceito de literatura se aproxima mais de estilo: “Naturalmente, a literatura é sempre texto e o texto nem sempre é literatura [...] O conceito de estilo é adequado à literatura; o de estrutura ao texto, vale dizer, no segundo caso a linguagem ingressa, essencialmente no domínio da Microestética”.

O mesmo Haroldo de Campos menciona a influência dos meios de comunicação de massa na literatura e no questionamento da pureza de gêneros literários, em que uma literatura como a de auto-ajuda se encaixa. Embora não trate da literatura de ajuda, pode-se pressupor que, mesmo sem a pureza de estilos, a literatura de auto-ajuda mereceria o rótulo de literária por propor um novo estilo e aceitar o hibridismo, como o fazem os textos pós-modernos.

A literatura traz consigo várias noções: de valor, de sistema e de instituição. Ela é valor por seu caráter mítico, na medida em que traz um conhecimento, é sistema porque se organiza em círculos (ou um período, ou grandes nomes ou expoentes) e é instituição porque existe por si mesma, em um determinado momento histórico para um determinado grupo.

2.3. Polissemia para o termo auto-ajuda

O conceito de auto-ajuda abarca pelo menos 4 possibilidades: formação de um caráter individual para colaborar com o grupo, estímulo ao potencial interno e ao bem viver, reflexão sobre a vida para transformá-la (autocompreensão que gera mudanças de comportamento), apoio grupal para resolução de questões comuns,

Essas 4 definições são apresentadas por Adair Sobral em sua tese e, ao postular 4 sentidos para o termo, ele amplia o campo de auto-ajuda, que, para Francisco Rudiger (1996) se limitava a 2 categorias: textos que visavam ao desenvolvimento de capacidades objetivas e textos que estimulavam o

desenvolvimento de capacidades subjetivas.

O primeiro conceito se refere à busca pelo conhecimento de si como estratégia para colaborar com outros. À medida que a pessoa se conhece e adquire habilidades, pode ajudar outros. Cursos que enfatizam o aprendizado autodidata são exemplos dessa ênfase de auto-ajuda.

O segundo conceito associado à auto-ajuda é o conceito de bem-viver. Há a ênfase no sucesso e no poder pessoal para superar as dificuldades da vida. Corresponde à vertente mais criticada de auto-ajuda, especialmente por promover, por vezes a ilusão e se caracterizar pela provisoriedade.

A terceira definição de auto-ajuda é a de um instrumento que possibilita a reflexão sobre a condição do sujeito para transformar sua vida. Ela se apóia na psicologia pessoalista de Abraham Maslow e Carl Rogers, mas também na psicologia positiva de Seligman. Nessa nova concepção, o dever deixa de ser importante, e a valorização dos potenciais internos, além da preocupação com o autoconhecimento como exigência para se desenvolver tais potenciais ganham relevância.

E o quarto conceito refere-se se a grupos para troca de experiências e ajuda mútua, em que a experiência assume o lugar da terapia. Em tais grupos se estimula a auto-responsabilização e o individualismo também é a tônica, embora haja condições para compartilhá-lo.

3) Histórico

Embora alguns autores sustentem que a literatura de auto-ajuda se origina no período chamado de pós-modernidade, não é essa a origem desse gênero literário. A busca por uma literatura que possibilitasse o autoconhecimento como estratégia para superar dificuldades e obter êxito nas tarefas tem origem no século XVII e se relaciona, proximamente, com a religião.

A relação entre literatura de auto-ajuda e religião está nas bases desse gênero. Steven Starker, professor de Psicologia em Oregon Health Sciences University, (2002) mostra que as raízes desse gênero estão nos protestantes de tradição puritana que chegaram aos Estados Unidos no século XVII. Embora acreditassem na soberania de Deus, valorizavam também a reciprocidade humana, ou o esforço individual para uma vida venturosa. As primeiras obras do gênero são guias para levar as pessoas a gerirem suas vidas a fim de agradarem a Deus. Fazem parte desse grupo os livros: *The practice of piety* (1611), escrito pelo bispo Bayly, e *Guide to heaven* (1673), de Samuel Hardy.

A separação entre religião e auto-ajuda tem início no século XVIII e se acentua na primeira metade do século XIX, com o crescimento da urbanização e suas complexas problemáticas. No entanto, obras religiosas alertando sobre os perigos da urbanização ainda se fazem notar, dentre eles o livro *Self Help*, escrito pelo médico escocês, Samuel Smiles, em 1859, apontado

por alguns estudiosos do fenômeno como pioneiro do gênero (Cf. RUDIGER, 1996). Escrito na Inglaterra, o livro alcança grande vendagem em outros países, dentre eles, os Estados Unidos e o Brasil.

O contexto de Smiles em que seu discurso faz e oferece sentido é aquele em que esforço e a dedicação, atrelados a uma vivência comunitária, possibilitam êxito nos projetos e capacitam a vencer dificuldades. Na justificativa para a obra, Smiles já explicitava seu alvo: instruir jovens que já se reuniam nas noites de inverno para trocar conhecimentos, mostrando-lhes o que cada um poderia fazer por si, indicando-lhes que sua felicidade e bem-estar dependiam única e necessariamente “da cultura diligente e da disciplina de si mesmos, assim como do poder sobre si próprios, e sobretudo do cumprimento exato do dever individual em que consiste a glória de um caráter varonil” (SMILES, 1870, p.V,VI).

Esta concepção de auto-ajuda de Smiles não apenas valoriza o empenho, a perseverança, o dever, como percebe o ser humano como histórico e social. Em suas palavras: “O espírito da auto-ajuda é a base para o crescimento genuíno do indivíduo; e, exibido na vida de muitos, constitui a fonte para o vigor nacional e a força. A ajuda de fora é geralmente mal-sucedida em seus efeitos, mas a ajuda de dentro geralmente revigora” (SMILES, 1870, p.1). Destaca, ainda, que a experiência diária mostra que é a força individual que produz os efeitos mais positivos na vida de quem a tem e na vida de outros. Sustenta a concepção de que é na ajuda a si que se possibilita a ajuda a outros, uma vez que a auto-ajuda não visa a um fim egoísta, mas sim à melhoria da vida de outros e à produção criativa no meio social. E, acrescenta-se, ainda, que: a) corrobora para a manutenção dos laços de filiação a um grupo religioso; b) enfatiza o cumprimento do dever em três instâncias: com Deus, consigo, com o próximo; e, c) aponta que o caráter só pode ser formado através da prática de bons hábitos (resultado de uma vida ativa) e do trabalho (seja ele, governo da casa, criação mecânica e artística, produção dos meios de subsistência, governo das comunidades humanas).

Destes elementos, considera-se relevante analisar que, ao relacionar desenvolvimento do caráter a bem-estar individual e coletivo, Smiles evidencia que a felicidade individual é ilusão. E, ao defender tal pressuposto, concorda com John Stuart Mill, um dos representantes da corrente filosófica do utilitarismo, que defende que a felicidade deve ser coletiva. Usufruem a felicidade ou são felizes “aqueles que fixam sua mente em algum outro objeto que sua própria felicidade; na felicidade dos outros, no aperfeiçoamento da humanidade, até em alguma arte ou ocupação [...] A única chance é tratar, não a felicidade, mas alguma coisa externa a ela, como um propósito para a vida” (STUART MILL apud SOMMERS; SATEL, 2005; p.113).

O jornalista Steve Salerno (2005) pontua outro ano como inaugurador da auto-ajuda. Tendo como referência a área jurídica, Salerno considera o ano

de 1784 como o início do segmento de auto-ajuda na área jurídica, quando se publica a obra: *Every man his own lawyer*, em Londres. Escrito para ser útil aos leigos, a obra visava orientar sobre procedimentos legais para quem não possuía conhecimento acadêmico. Percebe-se a mesma ênfase do livro de Smiles, de possibilitar a cada pessoa o conhecimento de si e o aperfeiçoamento de habilidades para cooperar com o bem-estar da coletividade.

Conforme mostra Starker (2002) é no final do século XIX e início do século XX, que o pensamento que sustenta a auto-ajuda experimenta uma mudança. A mudança decorre da incorporação da filosofia do Novo Pensamento, cuja primeira manifestação se deu em um congresso no ano de 1894. Como a concepção puritana não oferecia mais respostas ao ser humano urbano, a nova filosofia, que valorizava o deus interior e as infinitas possibilidades que residem no interior de cada um e são a fonte de inspiração, saúde, poder, sucesso, encontram facilidade de absorção. No novo pensamento, cultua-se o poder da mente e valoriza-se o ensino sobre como comunicar os desejos a Deus. No entanto, não é o Deus bíblico de que se fala, e, sim, de uma força capaz de mudar o mundo. O otimismo, o ensino de pensamentos corretos são expandidos através de textos de Orison Swett Marden e, posteriormente serão incorporados por Norman Vincent Peale. Ordenado pastor metodista, mas, posteriormente, pastor da igreja reformada, Peale é referência para a literatura de auto-aconselhamento ou psicologia popular cristã que vai se disseminar nos contextos protestantes na década de 80. Essa literatura une elementos religiosos e psicológicos sob dois objetivos: eliminar problemas e proporcionar cura interior.

Seu livro, *O poder do pensamento positivo*, escrito em 1952, traduzido para mais de 41 línguas, vendeu mais de 20 milhões de cópias. Ele defende o otimismo como melhor estratégia para vencer problemas, além de se ater a questões psicológicas, como o complexo de inferioridade e questões religiosas, como o poder da oração. Esse poder será o destaque dos movimentos de cura interior e batalha espiritual após os anos 90. “O segredo da oração de poder, como formulada por Peale, era este: ore, imagine, atualize”²(STARKER, 2002, p.106). Ele defendia a oração como um aspecto da vida diária e acredita que o poder da oração era a chave. Peale concebia oração como a ativação de vibrações entre o fiel e Deus. Percebem-se semelhanças entre a abordagem de Peale e o Novo pensamento: aplicação religiosa, otimismo, visualizações, relaxamento, exercícios mentais, crença no poder da oração e na cura da mente.

Seu sucesso, segundo Starker (2002) poderia ser explicado a partir de 4 variáveis: apelo ao individualismo, promessas de saúde e bem-estar com pouco esforço, retorno da religião como fonte de sucesso (evangelho de autoconfiança), valorização do modo de fazer, precursor da supervalorização do eu nas décadas de 60 e 70.

Nas décadas de 60 e 70, a literatura de auto-ajuda alcança seu auge e deixa sua marca como uma literatura centrada no narcisismo e que traz respostas a todas as perguntas que as pessoas se fazem. A psicologia é a disciplina mestra da auto-ajuda. Apoiado na psicologia humanista de Abraham Maslow e, posteriormente, seu discípulo, Carl Rogers, o movimento de auto-ajuda valoriza a preocupação não apenas com o bem-estar, como também com o autoconhecimento. Essa concepção se expande nas igrejas protestantes com a valorização da cura interior ou cura das memórias.

Na década de 80, segundo Starker (2002), a auto-ajuda mais uma vez muda seu foco. Tendo como contínuas referências a Psicologia e o novo pensamento, a preocupação com o interior cede lugar à preocupação com a estética e com a economia. A ética do compromisso ocupa o lugar da ética da vitimização.

Quanto à expansão dessa literatura no Brasil, Júlio Pereira Neves (2005) aponta que, no Brasil, ela alcança maior mercado na era Collor em 1990. O confisco de bens promovido por nesse governo e as crises decorrentes desse momento político impulsionaram as vendas. As influências da economia neoliberal corroboram para difundir essa literatura, uma vez que o êxito e o consumo são as marcas dessa vertente econômica.

O desenvolvimento da personalidade, no entanto, não se constitui à parte do desenvolvimento da espiritualidade. Tanto habilidades técnicas, como o cultivo da formação espiritual, são essenciais para o bem-estar no mundo e ambos são estimulados na literatura de auto-ajuda. O êxito dessa literatura pode ser explicado tanto pelo contexto social ao qual pretende responder, quanto pelo status do grupo que a difunde.

4) CONCLUSÃO

A literatura de auto-ajuda secular e a literatura de auto-ajuda cristã têm uma origem cristã comum: o autoconhecimento como possibilidade de interação e ação sociais. No entanto, a urbanização do início do século XX e os efeitos da pós-modernidade contribuíram para a alteração do propósito inicial desse gênero. A ajuda não mais tendo o exterior como foco, e, sim o interior. Tendo como base a psicologia pessoalista, a literatura de auto-ajuda encontra também entre cristãos protestantes, a expressão através dos livros de cura interior. Sua linguagem simples, a busca pela resolução de problemas através da mudança de mente, a crença de que o poder para ser bem sucedido tanto emocional, quanto espiritualmente estão em si, são algumas características desse novo gênero literário.

Referências bibliográficas

- BLAZER, Dan. *Freud versus Deus: como a psiquiatria perdeu a alma e o cristianismo perdeu a cabeça*. São Paulo: Editorial Press; Viçosa: Ultimato, 2002.
- CAMPOS, Haroldo de. Ruptura dos gêneros na literatura latino-americana. In: _____. *Ruptura dos gêneros na literatura latino-americana*. São Paulo: Perspectiva, 1977. p.9-50.
- CHAGAS, Armando. *A ilusão no discurso da auto-ajuda e o sintoma social*. 2.ed. Ijuí: Unijuí, 2001.
- _____. *O sujeito imaginário no discurso da auto-ajuda*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- DEMO, Pedro. *Auto-ajuda: uma sociologia da ingenuidade como condição humana*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KAMINER, Wendy. Saving therapy: exploring the religious self-help literature. *Theology today*, Princeton theological seminary, v.48, n.3, p.301-325, oct.1991.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- PEREIRA, Júlio Neves. *Gênero auto-ajuda: estratégias lingüístico-discursivas*. 2005. 199f. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa). PUC-SP, São Paulo.
- RUDIGER, Francisco. *Literatura de auto-ajuda e individualismo*. Porto Alegre: UFRGS, 1996.
- SALERNO, Steve. *SHAM: how the self-help movement made America helpless*. New York: Crown Publishers, 2005.
- SMILES, Samuel. *O poder da vontade ou caracter, comportamento e perseverança*. 6.ed. Rio de Janeiro: H. Garnier livreiro-editor, 1870.
- SOBRAL, Adair Ubirajara. *Elementos sobre a formação de gêneros discursivos: a fase “parasitária” de uma vertente do gênero de auto-ajuda*. 2006. Tese (Doutorado em Lingüística aplicada e estudos de linguagem). PUC-SP, São Paulo.
- SOMMERS, Christina Hoff; SATEL, Sally. *One nation under therapy: how the helping culture is eroding self-reliance*. New York: St Martin’s Press, 2005.
- STARKER, Steven. *Oracle at the supermarket: the American preoccupation with self-help books*. New Brunswick: Transaction publishers, 2002.
- SUNG, Jung Mo. *Sementes de esperança*. Petrópolis: Vozes, 2005.

¹Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP. É mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1992), graduação em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996) e especializações em Psicopedagogia e Teoria Psicanalítica. Realiza pesquisa em psicologia e religiosidade, aconselhamento cristão, teopoética e literatura de auto-ajuda. Professora no Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix e na Faculdade Batista de Minas Gerais, ambas instituições em Belo Horizonte, MG.

² Tradução livre do seguinte trecho: “The secret of prayer power, as formulated by Peale, was this: (1) prayerize, (2) picturize; (3) actualize”.

O CAMINHO PARA DEUS NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT E MARTIN HEIDEGGER¹

Reginaldo José dos Santos Júnior²

RESUMO

Esta monografia tem por objetivo apresentar Immanuel Kant e Martin Heidegger como dois filósofos fundamentais na problematização sobre Deus. Para dar conta disso, o texto foi estruturado em duas partes. Na primeira, aborda-se a filosofia de Kant a partir da sua epistemologia e na segunda parte expõe-se a filosofia de Heidegger centrando-se na sua ontologia fundamental.

Metodologicamente optou-se por fazer um paralelo de temas entre ambos os filósofos para ressaltar suas semelhanças e diferenças. Assim espera-se demonstrar a contribuição específica de cada um a problematização. O texto foi desenvolvido a partir da hipótese de que tanto Kant quanto Heidegger, através de suas filosofias, inviabilizaram o conhecimento racional sobre Deus, mas, por outro lado, buscaram uma outra forma através da qual Deus pudesse ser aceito ou pensado. E, apesar dessa aparente concordância, a razão pela qual ambos os filósofos fecharam o caminho para Deus e depois o abriram é diferente.

PALAVRAS-CHAVES: Deus, Kant, epistemologia, Heidegger, ontologia fundamental.

INTRODUÇÃO

Deus como tema não é uma preocupação apenas de religiosos, como poderiam supor alguns. Na verdade, a problematização de Deus é feita desde a época clássica da filosofia grega. Aristóteles, por exemplo, deteve-se nessa questão e via razão filosófica, não somente afirmou a possibilidade da existência de Deus, mas mesmo se aventurou a escrever sobre sua natureza:

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus.³

Apesar disso, não se pode negar que com o advento do cristianismo e seu uso da filosofia grega, a discussão em torno de Deus ganhou forças e se fez presente em toda a época da história do ocidente. Ao longo desse período, muitos foram os argumentos filosóficos e teológicos que procuraram demonstrar a existência de Deus. A questão é que de um modo geral, as discussões partiam do pressuposto de que havia um caminho racional aberto para Deus.

Essa situação começa a mudar na idade moderna com o iluminismo europeu e sua ênfase na razão. Por essa época, o postulado da existência de Deus, que parecia certo, foi questionado. Ou melhor, a certeza de que se poderia conhecer Deus foi posta em questão.

Desse período em diante, conquanto a problemática de Deus tenha se mantido nas discussões filosóficas, novas possibilidades se abriram e redirecionaram os olhares sobre a questão da existência e do conhecimento sobre Deus. Especialmente importante para essa nova fase foram os escritos de Immanuel Kant, ainda na época do iluminismo, e mais recentemente os postulados da filosofia de Martin Heidegger. Daí o presente texto ter por objetivo expor justamente o pensamento desses dois filósofos buscando demonstrar de que modo eles problematizaram e redirecionaram a questão do conhecimento de Deus.

Se bem sucedida, a monografia demonstrará que Kant fechou o caminho direto, teórico, para Deus através da sua teoria do conhecimento. Sua filosofia inverteu a prioridade histórica da metafísica em relação à epistemologia conseguindo com isso demonstrar a impossibilidade de se conhecer teoricamente a Deus. Mas, depois desse movimento Kant vincula Deus ao que ele chama de razão prática e o evoca como necessário à fundamentação moral da sociedade. Ou seja, Kant abre o caminho indireto para Deus. Já Heidegger, fechou o caminho direto, teórico, para Deus através da sua ontologia fundamental, na qual acusa a filosofia que ele chamou de onto-teológica de ter confundido o ser com o ente. Com isso, ele demonstra que qualquer representação teórica sobre Deus não passa de ilusão e confusão ontológica. Entretanto, a exemplo de Kant, Heidegger busca um outro jeito de apresentar Deus e faz isso aproximando a idéia de Deus da idéia do nada.

Para isso, esta monografia foi estruturada em duas partes. Na primeira,

é abordada a problematização de Deus na filosofia de Kant evidenciando a influência de sua epistemologia sobre a questão de Deus. Na segunda parte, expõe-se a problematização de Deus na filosofia de Heidegger ressaltando a influência da sua ontologia fundamental no trato do problema. Ressalta-se que metodologicamente optou-se por fazer um paralelo de temas entre ambos os filósofos para ressaltar suas semelhanças e diferenças. Assim espera-se demonstrar a contribuição específica de cada um nessa problematização de Deus em que tanto um filósofo quanto o outro, a seu modo, “fecham” e “abrem” o caminho para Deus.

1 A PROBLEMATIZAÇÃO DE DEUS NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT

1.1 A mudança do problema – da metafísica à epistemologia

A exposição da questão de Deus na filosofia kantiana será feita a partir de suas mais famosas obras: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo*. Nesses textos Immanuel Kant (1724-1804) articula e fundamenta o seu pensamento filosófico invertendo a prioridade da metafísica em relação à epistemologia.

O empirismo e o racionalismo são o *background* histórico a partir do qual Kant erige a sua teoria do conhecimento. É numa tentativa de resolver o problema, ou limitação, inerente a ambos os sistemas, que ele desenvolve a sua teoria do conhecimento. Kant propõe uma espécie de síntese integradora da contribuição de cada um desses sistemas ao problema do conhecimento humano.

Por influência dos empiristas o filósofo de Königsberg escreve: “que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida...” porém, guiado pelos racionalistas afirma: “Mas, embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente da experiência”.⁴

Kant desenvolve sua filosofia crítica a partir da questão: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”⁵. Para se perceber a importância da sua preocupação, torna-se necessário analisar cada parte da referida questão, bem como esclarecer outros termos kantianos a ela relacionados.

O primeiro par de conceitos a se analisar é o de juízos sintéticos e juízos analíticos. O próprio Kant fornece uma boa explicação sobre a diferença entre os dois tipos de juízo:

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado..., esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse

conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético. Portanto, os juízos são analíticos quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos.⁶

Mais especificamente, por **Juízos Sintéticos** Kant entende os juízos cujo predicado não está embutido no conceito do sujeito. Por isso, segundo ele, acrescenta algo novo ao sujeito. A negação de um juízo sintético não implica necessariamente em contradição lógica, mas pode implicar em contradição com os fatos. Isso porque os juízos sintéticos não apenas explicam ou explicitam algo do sujeito, antes, relacionam o sujeito com aquilo que lhe é externo, fazendo surgir uma unidade sintética entre os elementos heterogêneos do sujeito e do predicado. Os seguintes juízos: o triângulo é amarelo e, o dia chuvoso de ontem foi quente, são exemplos de juízos sintéticos porque tanto o ser amarelo quanto o ter sido quente foram características novas atribuídas ao triângulo e ao dia chuvoso, respectivamente. A negação desses predicados aos seus respectivos sujeitos, não acarreta contradição lógica, embora possam ser falseados através de uma verificação empírica. Através da noção de corpo Kant exemplifica da seguinte maneira o conceito de juízo sintético: “. . .quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de corpo em geral. A adjução de tal predicado produz, pois, um juízo sintético.”⁷

Já **Juízos Analíticos**, na conceituação kantiana, são aqueles cujo predicado acha-se embutido, inseparável, dentro do conceito do sujeito. Por isso nada acrescenta ao sujeito. São tautologias e a negação de tal predicado acarreta contradição lógica. Os juízos analíticos são conseguidos por simples análise do sujeito. Eles apenas explicam ou explicitam o conceito do sujeito, sem nada lhe acrescentar.

Os juízos analíticos nada dizem no predicado que não esteja pensado realmente no conceito do sujeito, embora não de modo claro e com consciência uniforme... Todos os juízos analíticos baseiam-se inteiramente no princípio de contradição... assim, como o predicado de um juízo analítico afirmativo está já pensado anteriormente no conceito do sujeito, não pode ser negado por ele sem contradição, assim também o seu contrário, num juízo analítico, mas negativo, será negado necessariamente pelo sujeito e, sem dúvida, em consequência do princípio de contradição.⁸

Utilizando-se os exemplos já mencionados aplicados agora à noção de juízos analíticos, é como se fosse dito: o triângulo tem três ângulos e, um dia chuvoso é um dia úmido. Tanto os três ângulos quanto o úmido já estão implícitos no triângulo e no dia chuvoso, respectivamente. Poderse-ia dizer que faz parte do conceito de triângulo o ter três lados, bem como do dia chuvoso

o ser úmido. Os dois estão pensados indissoluvelmente nos sujeitos de tal modo que negá-los é cair em contradição. Nem mesmo é possível pensar em triângulo ou em dia chuvoso sem a noção dos três ângulos e do úmido. Quanto a isso diz Kant:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico⁹

Outro par de conceitos que necessita ser esclarecido é conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*.

Na filosofia kantiana, **conhecimento *a priori*** é aquele que não tem origem na experiência, é baseado apenas na estrutura interna da própria razão. Esse tipo de conhecimento é independente da experiência e das impressões dos sentidos. Georges Pascoal, depois de afirmar que em Kant “*a priori* é toda proposição universal e necessária,”¹⁰ cita o próprio Kant para lhe confirmar o pensamento: “necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra.”¹¹

Para Kant, entretanto, é preciso separar o próprio conhecimento *a priori* puro do impuro, uma vez que só o puro é realmente independente da experiência. É nesse último sentido que Kant uso o termo *a priori*.¹²

...designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência.¹³

Já **conhecimento *a posteriori*** é aquele que está baseado nos dados da experiência psicológica de cada pessoa, possível apenas mediante e após a experiência com o objeto. Facilita entender o *a priori* simplesmente lembrando que ele é o oposto do *a posteriori*. Ex.: A mesa da sala é grande. O atributo grande só pode ser atribuído à mesa após a experiência com ela.

Tendo em vista que para se ter valor científico o juízo precisa ser universal, necessário e corresponder aos fatos que enuncia, nem os juízos analíticos, nem os sintéticos *a posteriori*, podem ser aceitos como científicos.

E por que não? Porque os juízos analíticos, que são sempre *a priori*, satisfazem a condição de universalidade e necessidade, mas não podem ser utilizados como científicos porque não revelam nada novo. Mas qual o problema com os juízos sintéticos *a posteriori* já que eles revelam algo novo? O problema é que eles não são universais e nem necessários visto

dependerem da experiência particular. Assim, resta apenas postular como científicos os **juízos sintéticos a priori**, que **são universais, necessários e fornecem conhecimento novo**. São universais e necessários porque são juízos independentes da experiência, são *a priori* porque independem da experiência, são esquemas mentais dados na estrutura da razão, são a única forma de se referir aos objetos, com isso escapam da particularidade e da contingência. Fornecem conhecimento novo porque são sintéticos e, neste caso, acrescentam algo ao sujeito. É a partir da constatação de que são científicos somente os juízos sintéticos *a priori* que se vai colocar o problema de Deus na filosofia de Immanuel Kant.

Outros dois conceitos são fenômeno e nûmeno. Kant entende **fenômeno** como a coisa para nós, aquilo que os sentidos podem perceber. É o objeto do conhecimento científico, é experienciável. O fenômeno é o único possível de ajuizamento, isto é, só o fenômeno é racional.

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode a priori conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos...¹⁴

Kant está convicto de que somente o fenômeno pode ser conhecido. Que o limite da razão se encontra aí. Para além do fenômeno, a razão nada pode conhecer.

Quanto ao **nûmeno**, segundo a filosofia kantiana, ele é a coisa em si. O nûmeno está além da experiência sensível. É o que está além do fenômeno e, conquanto possa ser pensado, não pode ser conhecido.

... No entanto, quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (phaenomena), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapormos a estes seres dos sentidos, quer os mesmo objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (noumena).¹⁵ [Mais adiante]: ...O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar nûmenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos).¹⁶

Conforme Pascal “os numenos são as coisas em si, tais como são independentemente do conhecimento que temos delas.”¹⁷ A isso, Morujão

acrescenta: “A coisa em si [o númeno]... não pode ser conhecida; o entendimento pode unicamente pensá-la... O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível.”¹⁸

Esta argumentação kantiana é, na verdade, o estabelecimento da primazia da epistemologia sobre a metafísica. Com isso o caminho clássico da filosofia é invertido. Ou seja, não se começa pelo ser e vai para a natureza, mas o contrário.

1.2 Fechamento do caminho direto para Deus – a razão teórica

Seguindo a fundamentação anterior, a questão sobre Deus, na filosofia kantiana, se encaminha a partir das seguintes questões: Deus é fenômeno ou númeno? A existência de Deus é objeto da ciência ou da metafísica? A proposição Deus existe, corresponde a um juízo analítico ou a um sintético?

Considerando que Deus está além da experiência sensível, ele não é um fenômeno, é um númeno. Com essa constatação já fica respondida a segunda questão: Deus é objeto da metafísica, não da ciência. Pois como já foi visto anteriormente, o âmbito da ciência é o fenômeno. O númeno, pertence às questões metafísicas. Como a metafísica racional não é possível, postular Deus através dela também não o é. O caminho direto para Deus está fechado!

Se existisse realmente uma metafísica que pudesse afirmar-se como ciência, poder-se-ia dizer: aqui está a metafísica, deveis apenas aprendê-la e ela convencervos-á irresistível e invariavelmente da sua verdade.¹⁹

Quanto à última questão, a proposição Deus existe corresponde a um juízo analítico. E por que é analítico? Porque o predicado da existência já estaria contido no sujeito Deus, porque não se poderia negá-lo sem cair em contradição e isso só acontece em juízos analíticos:

Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa... Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo o ser razoável reconheça, que toda a proposição de existência é sintética, como podereis então sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência, se esta prerrogativa pertence especificamente à proposição analítica, cujo caráter assenta precisamente sobre ela?²⁰

Posto que só a ciência oferece conhecimento seguro, para Kant, a existência de Deus não pode ser provada racionalmente. A razão teórica não pode conhecer Deus. Retomando esse aspecto na filosofia de Kant, assim se expressa Zilles:

Somos incapazes de juízos científicos sobre Deus porque ele não ocorre

no espaço e no tempo. Juízos científicos devem dizer uma verdade que é, ao mesmo tempo, necessária (a priori) e nova (sintética), ou seja, “juízos sintéticos a priori que embora não fundados na experiência sensível (a priori), contudo ampliam nosso conhecimento (sinteticamente) e não apenas explicam (analiticamente).”²¹

Além disso, por outra via é também possível ser criticada a proposição Deus existe. Para isso basta lembrar que caso a existência fosse um predicado, o que se disse sobre os juízos analíticos estaria totalmente justificado, entretanto, o termo existe da proposição Deus existe, não é um predicado. E por que não? Porque a existência é cópula, como informa a lógica, não um atributo. O verbo ser é o meio de ligar o predicado ao sujeito! Nesse sentido a crítica de Kant vai mais além. O seu postulado demonstra que já na própria concepção da prova da existência de Deus o juízo nasce equivocado.

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa... No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo... Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados e disser Deus é, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o objeto que corresponde ao meu conceito.²²

Com essa discussão já se está dentro da problemática tradicional da **“prova ontológica” da existência de Deus**²³. Na perspectiva kantiana, o argumento ontológico é o fundamento do postulado que defende o caminho direto para Deus, é a sustentação da teologia racional. Ou melhor, conforme Kant, ao argumento ontológico se reduzem todos os outros argumentos. Por isso, é necessário primeiramente submetê-lo à crítica.

A variante básica do argumento ontológico foi apresentada por Anselmo (1033-1109) e pode ser formulada assim: Deus é um ser absolutamente perfeito além do qual não se pode conceber um ser maior. Em Descartes o argumento tem a seguinte forma:

...verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale.²⁴

O fundamento básico é que Deus é um ser necessário, ora um ser necessário tem que ser necessariamente existente para ser pensado. Desse

modo, a prova ontológica estabelece que um ser necessário, por definição, é um ser cuja não existência é impossível.

Porém, para Kant, o argumento ontológico é vão porque tenta deduzir a existência de uma realidade baseando-se simplesmente em conceitos. Na filosofia kantiana o conhecimento sobre a realidade depende da experiência. Não se pode passar da essência à existência a não ser pela experiência, que implica o fenômeno – e isso evidentemente está fora de possibilidade no que se refere a Deus. A existência não pode ser provada, mas experimentada.

Pode, pois, o nosso conceito de um objeto conter o que se queira e quanto se queira, que teremos sempre que sair fora dele para conferir existência ao objeto. Nos objetos dos sentidos isto sucede

mediante o encadeamento com qualquer das minhas percepções, segundo leis empíricas; mas, nos objetos do pensamento puro, não há absolutamente nenhum meio de conhecer a sua existência, porque teria de ser totalmente conhecida a priori...” por isso o conceito de um ser supremo “...porque é simplesmente uma idéia, é totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe.”²⁵

Além disso, é possível estabelecer a necessidade incondicionada de um juízo sem que isso implique na obrigatoriedade incondicional da existência da coisa a qual se refere esse juízo. A questão é que não é preciso existir algo para que o juízo seja consistente. Não há nenhuma necessidade de se conceber uma realidade por causa da sua definição rigorosa. É isso que se passa, conforme Kant, sobre o juízo Deus é um ser necessário. Essa proposição não põe existência em Deus, mas assegura que caso ele exista, terá obrigatoriamente que ser tal qual é definido. Se Deus for concebido terá, obrigatoriamente, os seus predicados. Mas se Deus não for concebido, os seus predicados não são obrigatórios.

Como se percebe, a prova ontológica tenta ser sustentada a partir do argumento de que um ser perfeito implica em um ser existente, caso contrário seria uma contradição, visto que ao faltar a existência o ser perfeito seria imperfeito. Com isso, tenta-se provar racionalmente a necessidade da existência de Deus e fundamentar o caminho direto a ele.

Kant, todavia, desmascara a falácia desse raciocínio lembrando que a contradição acontece somente se o predicado for suprimido e o sujeito deixado, já que essa é a característica dos juízos analíticos. E esse é o caso de um deles, pois o predicado sobre Deus está pensado inseparavelmente do sujeito Deus. Entretanto, se o sujeito for suprimido juntamente com o predicado, não haverá contradição nenhuma.

Se num juízo idêntico suprimo o predicado e mantenho o sujeito, resulta uma contradição... Mas se suprimir o sujeito, juntamente com o predicado,

não surge nenhuma contradição; porque não há mais nada com que possa haver contradição. Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório. O mesmo se passa com o conceito de um ser absolutamente necessário.²⁶

A possibilidade, também enxergada por Kant, sobre a possível contradição na não admissão da necessidade da existência de Deus seria se fosse postulado um sujeito necessário sem nenhum predicado. Um sujeito que não pode ser suprimido. Mas isso seria novamente insustentável, pois como se poderia admitir a formação de um conceito sobre qualquer coisa que mesmo desprovida de predicado suscita contradição?

Morujão explicita bem a refutação kantiana do argumento ontológico como prova da existência de Deus:

Do ser necessário não se pode deduzir a sua existência necessária, e isto porque o ser necessário é uma idéia, um pólo de atração de todo o nosso conhecimento no sentido de uma unidade total. E não há razão suficiente, pensa Kant, para interpretar uma regra do pensamento como uma realidade existente em si.²⁷

Com isso Kant está rejeitando o argumento ontológico em prol da existência de Deus, o qual está baseado na idéia do ser realíssimo, e que alega a existência de Deus como estando contida nessa definição.

Todos os exemplos propostos são, sem exceção, extraídos unicamente de juízos, mas não de coisas e da sua existência. Porém a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas... A proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários, mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos.²⁸

Conforme Kant, os argumentos cosmológicos e teleológicos (físico-teológicos) são redutíveis ao ontológico e esse é inválido, como se demonstrou acima. Kant escreve: "... a prova físico-teológica tem por fundamento a cosmológica e esta, por sua vez, a prova ontológica da existência de um único ser originário como Ser Supremo"²⁹

Mas como se percebe essa redução? Simplesmente mostrando que na passagem do ser contingente (cosmos) para o necessário (Deus), não há conexão, a não ser que se pressuponha o ser necessário, mas isso é a falácia do argumento ontológico. Quanto ao teleológico, que segundo Kant, merece mais respeito, evidencia-se sua fraqueza quando se demonstra que esse argumento é apenas outra forma do argumento cosmológico, onde o

passar da ordem do mundo para o seu ordenador carece de valor objetivo.

Conquanto Kant critique as idéias metafísicas sobre Deus de modo diferente na CFJ³⁰, Kant continua rejeitando a teologia racional. Os juízos sobre Deus continuam desprovidos de cientificidade. São apenas idéias transcendentais. Deus continua teoricamente incognoscível. Com isso, fica consolidado que Deus é inacessível à razão teórica.

Apesar disso, o filósofo de Königsberg, reconhece a naturalidade das idéias transcendentais. Com sua Crítica da Razão Pura acredita ter mostrado não somente que as especulações metafísicas não são científicas, mas que faz parte do ser-aí, para usar uma categoria heideggeriana, a tendência a elas. Kant pensa ter demonstrado não somente que

... todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento...³¹

Essa constatação de Kant lhe fornece base para estender sua empreitada filosófica em direção à realidade transcendental. Conforme Zilles, Kant pergunta se existem outros caminhos, que não o científico, que conduzem aos objetos metafísicos e chega a resposta que sim. O próprio Zilles cita a consciência moral, a qual é um fato tão indiscutível quanto o próprio conhecimento e contém certo número de princípios que orientam a vida humana. São esses princípios que constituem a consciência moral que fornecem base para apreensão dos objetos metafísicos.³²

Para Immanuel Kant, Deus, liberdade e imortalidade são idéias regulativas que não são objetos como tais, mas que dão propósito e significado a nossos pensamentos e a nossas vidas. Deste modo, têm seu lugar no âmbito da ética.

1.3 Abertura do caminho indireto para Deus – a razão prática

Se por um lado Kant fecha categoricamente as portas para as provas racionais da existência de Deus; por outro lado, ele procura abri-las para o postulado da existência de Deus como necessidade moral. E, ainda que não se possa tomar o termo abertura num sentido forte, conceitual, porque seria uma questão teórica metafísica rejeitada pelo próprio Kant, pode-se pensar nessa abertura como uma possibilidade para se conceber Deus, um modo de abrir o caminho indireto para Deus. A propósito, é Kant mesmo quem afirma que: a “teleologia moral preenche as carências da teleologia física e funda em primeiro lugar uma teologia.”³³ Isso em virtude de que ele acredita que as idéias transcendentais, conquanto não sejam racionais, são tão naturais

para a razão quanto as categorias são para o entendimento.

Conforme Reale, é possível ver que embora Kant não considere “possível o conhecimento racional do noumenon, [reconhece] sua postulação no plano da ação e dos deveres, no âmbito da vida prática.”³⁴ Se é verdade que na Crítica da Razão Pura Kant havia demonstrado a impossibilidade da metafísica pela razão, também é verdade que ele não havia desistido da causa da metafísica. Agora, na Crítica da Razão Prática, o filósofo de Königsberg busca outros caminhos para as afirmações metafísicas.

De fato, para Kant, é possível afirmar a supremacia da razão pura prática em sua conexão com a razão especulativa.³⁵ Isto porque, embora a liberdade, a alma e Deus não possam ser objeto do conhecimento, são possíveis como postulados da fé. Com isso, a razão prática consegue ir mais longe que a razão teórica. A razão prática abre caminho à metafísica. Por isso, de certo modo, a razão prática subordina a razão teórica, uma vez que esta tem por função somente o conhecimento do mundo fenomênico. Só pela razão prática é possível ser falado em liberdade, imortalidade e Deus. Comentando sobre os postulados da razão pura prática em geral, Kant assevera:

... Estes postulados não são dogmas teóricos, mas pressuposições em sentido necessariamente prático; portanto, se não distendem em verdade o conhecimento especulativo, dão, contudo, realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral... autorizando-a a formular conceitos que sem isso não poderia intentar nem sequer a afirmativa de sua possibilidade.³⁶

Está aberto o caminho indireto para Deus!

Neste momento torna-se necessário discorrer sobre a **virtude** e a **felicidade**, que estão vinculadas à idéia de **sumo bem**. Sumo Bem definido como o acordo entre a virtude e a felicidade. Isso porque para haver o bem supremo, segundo a CRPa, é necessário haver coincidência entre uma e outra. Essa coincidência, entretanto, não implica em identidade. Para Kant esses são conceitos heterogêneos. As máximas da virtude e da felicidade dependem de princípios totalmente diferentes. Sobre essa relação, Kant escreve:

Pois bem: enquanto a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do sumo bem em uma pessoa e enquanto, além disso, estando a felicidade repartida exatamente, em proporção idêntica, à moralidade (como valor da pessoa e da dignidade de ser feliz), constituem ambas o sumo bem de um mundo possível, isto significa o mais completo e acabado bem; neste, todavia, a virtude é sempre, como condição, o bem mais elevado, por que não tem sobre si nenhuma outra condição, enquanto a felicidade apresenta alguma coisa que é agradável para aquele que possui, mas sem ser por si mesma absolutamente boa sob todos os aspectos, dado que supõe, constantemente, de acordo com a lei, a conduta moral como condição.³⁷

É preciso lembrar, contudo, que “não é a virtude, tal como a deparamos no mundo dos fenômenos, que engendra a felicidade, mas uma causa numenal relacionada com a virtude. Noutros termos, é Deus quem ‘proporciona’ a felicidade com a virtude.”³⁸ Ou seja, a idéia de sumo bem é possível mediante o postulado da idéia de Deus. É a partir disso que se abre o caminho para Deus pela razão prática.

Desse modo, na teologia kantiana, a existência de Deus é uma necessidade moral para garantir o sumo bem.

Todavia, essa necessidade moral não é objetiva, ela é subjetiva. É por causa disso que se afirma o caminho como sendo indireto, isto é, não mais via razão teórica, mas via razão prática. Parece que Kant busca reabrir caminho para Deus! Inclusive, na opinião de Bertagnoli, “a ressurreição de Deus que assistimos na CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA é apenas vocabular, já que na sua obra capital anterior não negou o filósofo a divindade; apenas combateu os falsos argumentos em voga acerca da demonstração de sua existência.”³⁹

O fato é que o filósofo de Königsberg aceita como necessidade moral a existência de Deus. Para ele, Deus é a garantia da esperança e a justificativa da ação moral humana.

O que pode caber à criatura em relação com a esperança dessa participação seria a consciência de sua provada atitude moral de esperar, a partir de seu atual progresso, desde o pior ao moralmente melhor e a partir de sua resolução imutável, conhecida por isso, uma ulterior continuação ininterrupta desse progresso que vá tão longe quanto possa estender-se sua existência e ainda além desta vida, e de esperar assim estar plenamente adequado à vontade de Deus... não certamente aqui ou em algum momento futuro previsível, mas apenas na infinitude de sua duração (só abarcável por Deus).⁴⁰

Embora Kant insista na teologia moral, ele está preocupado que isso não leve de volta à teologia racional. Por isso, faz questão de afirmar que para a razão prática, Deus está efetivamente demonstrado como autor e legislador do mundo, sem que isso determine algo teoricamente a respeito de sua existência.⁴¹ Por isso, insiste:

Mas podemos pensá-lo segundo a natureza do efeito que dele se espera, como um ser sábio que domina o mundo segundo leis morais e, de acordo com a natureza das nossas faculdades do conhecimento, temos que pensá-lo como uma causa das coisas, diferente da natureza, para exprimir apenas a relação deste ser que transcende todas as nossas faculdades do conhecimento com o objeto da nossa razão prática, sem, todavia, desse modo, acrescentar-lhe teoricamente a única causalidade deste gênero por nós conhecida nomeadamente uma inteligência e uma vontade, e também sem mesmo pretender distinguir objetivamente a causalidade nele pensada, relativamente àquilo que para nós é fim terminal, enquanto existindo neste

ser, da causalidade relativa à natureza (e suas determinações de fins em geral).⁴²

2 A PROBLEMATIZAÇÃO DE DEUS NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

2.1 A mudança do problema – para além do teísmo e do ateísmo

Embora Martin Heidegger⁴³ (1889-1976) seja mais conhecido pela sua obra *Ser e Tempo*,⁴⁴ neste ensaio, foram utilizados os textos do denominado pelos seus estudiosos de o segundo, ou o último Heidegger, a saber: *Sobre o humanismo, o que é metafísica: e a Constituição Ontoteológica da metafísica*.⁴⁵ Nesse período, conforme Stein, Heidegger fala do Tempo das “teologias”.⁴⁶

A partir dessa época, o entendimento sobre a obra de Heidegger começa a ser modificado. Se a leitura de *Ser e Tempo* possibilitava uma interpretação de Heidegger como um ateu, ou como indiferente à questão de Deus, neste segundo período as suas obras possibilitam uma outra interpretação. Nesses textos, parece ser possível afirmar que Heidegger não nega a existência de Deus, nem tampouco lhe é indiferente.

Conforme Heidegger, não é possível problematizar Deus tendo em conta as clássicas argumentações metafísicas sobre ele. Isso porque, conforme ele encaminha, o problema não é exatamente se Deus existe, porém, é que essa questão está mal colocada. Ela não é realmente a mais fundamental em relação à ontologia. Para Heidegger, não é possível colocar a questão de Deus como o faz a metafísica clássica. E, esse problema atinge toda a metafísica, tanto a teísta quanto a ateuísta.

Heidegger não nega a existência de Deus, nem acredita nela; na sua metodologia fenomenológica, ele suspende a idéia de Deus. Ele não é um agnóstico, tampouco um crente. Não é um agnóstico porque ele não concebe um Deus possível e improvável de tal modo que seria impossível negar-lhe o ser, mas que também seria impossível provar-lhe isso, forçando o aparecimento do agnosticismo. Não é um crente porque não pauta a sua vida pela dinâmica do sagrado. O que Heidegger faz é tratar a questão de Deus por um outro viés. Por isso ele não se enquadra nem como ateu, nem como crente. Sua filosofia vai para além do teísmo e do ateísmo. Conforme este filósofo, o problema realmente é outro.

Isso se dá assim em Heidegger porque ele elabora uma ontologia fundamental, radical, que busca cavar por baixo da velha metafísica, expondo suas raízes e apontando seus problemas. Por isso à pergunta sobre o que é o ser? Ele só pode responder: “é ele mesmo”⁴⁷. Qualquer coisa menos que

isso transforma o ser em ente. E o “o ser é mais amplo que todo ente.”⁴⁸

Essa radicalidade ontológica leva inevitavelmente a discussão sobre Deus para um outro lugar. É por isso que mais adiante, nesta mesma obra, Heidegger pode escrever que “não é apenas apressado, mas já falso no modo de proceder, afirmar que a interpretação da essência do homem, a partir da relação desta essência com a verdade do ser, é ateísmo.”⁴⁹ Por outro lado, também não se pode falar em teísmo, conforme ele mesmo assevera: “Todavia, com esta indicação não se quer já ter decidido, de maneira alguma, pelo teísmo...”⁵⁰

É por isso que se pode argumentar que essa ontologia fundamental não pode ser nem teísta, nem ateísta. “Isso, porém, não levado por uma atitude de indiferença, mas por respeito aos limites, postos ao pensar enquanto pensar, e isto através daquilo que se lhe dá a pensar pela verdade do ser.”⁵¹

Conforme Perotti, nem mesmo um Sartre deu conta dessa sutileza heideggeriana, conforme se observa na sua seguinte argumentação:

Sartre entendeu a posição de Heidegger como ateísmo, mas Heidegger não estava afirmando nem negando a existência do divino. Suas preocupações eram mais fundamentais e mais preliminares. Tentava estabelecer os fundamentos da metafísica que pudessem ou não afirmar o divino. Posto que a tradição em geral afirmava o fundamento divino, Heidegger dava a aparência de ser ateu. Mas tanto o teísmo como o ateísmo se movimenta no âmbito da tradição metafísica ôntica que Heidegger repudiava. Queria estabelecer a dimensão ontológica capaz de servir como fundamento do ôntico. Se conseguisse realizar essa tarefa, a questão de Deus poderia ser inserida em contextos mais amplos.⁵²

Nessa perspectiva, é como se as questões sobre Deus tivessem sido mal colocadas. O problema não é saber se há Deus, ou se não há Deus, a discussão como Heidegger a encaminhou, tornou esse problema obsoleto.

A questão de Deus está, para Heidegger, num contexto mais amplo que o da teologia. Ela está relacionada à problemática da história do esquecimento do ser, à ilusão da metafísica tradicional. Por isso, conforme afirma Perotti, “nem teísmo nem ateísmo preocupam Heidegger; ele tem superado ambas as posições metafísicas.”⁵³

Conforme Safranski, a crítica de Heidegger se

...dirige para a idéia de que também Deus se tornou um objeto disponível da razão ou da imaginação. Na medida em que essas representações de Deus empalideceram nos tempos modernos, apareceram em seu lugar representações sucedâneas do bem supremo, a *prima causa* ou o sentido da história.⁵⁴

2.2 Fechamento do caminho direto para Deus – a ontologia funda-

mental

Heidegger baseia a reversão da problemática sobre Deus na sua ontologia radical, denominada por ele mesmo de ontologia fundamental, que acompanhando e completando Kant afirma que “é impossível um conceito unitário de ser, um conceito universal de ser.”⁵⁵ Ademais, uma vez que “o ser foge do alcance do conhecer,”⁵⁶ que ele está sempre além, ele não pode ser coisificado!

Esse é o grito de Heidegger contra a metafísica tradicional que viveu iludida pensando estar tematizando o ser, quando na verdade estava tematizando o ente. Na ontologia heideggeriana, fica claro que o problema estava em atribuir qualidade ôntica ao ser, sendo que o “ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente.”⁵⁷ Inclusive, para ele a “metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem mesmo a suscita como questão... Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente.”⁵⁸

A fenomenologia revela a natureza originária do ser-aí como possibilidade em nível ontológico e não mais lógico. O ser como possibilidade é, por essência, não-tematizável, e por isso, é um permanecer-fora-de. Nesse não-ser-tematizável, o ser foge do alcance do conhecer.⁵⁹

Heidegger critica a grande tradição filosófica desde o seu momento clássico na Grécia até seu período turbulento na virada do século XIX para o XX, defendendo que nenhuma análise de qualquer ente, nem mesmo do privilegiado *Dasein*⁶⁰ revela o sentido do ser e que essa tradição procedeu como se isso fosse possível.

De Aristóteles a Hegel e ao próprio Nietzsche, a metafísica clássica fez o que a analítica existencial mostrou ser impossível: procurou o sentido do ser indagando os entes. A metafísica identificou o ser com a objetividade, isto é, com a simples-presença dos entes. Desse modo, ele não é metafísica, senão ‘física’ absorvida pelas coisas, que esqueceu o ser e que, aliás, leva ao esquecimento desse esquecimento.⁶¹

A história dessa ilusão na perspectiva de Heidegger é resumidamente apresentada por Penzo:

... Com isso Heidegger quer ressaltar que o momento originário do que se mostra como algo que se anuncia não pode ser esclarecido através de conceitos abstratos. Em vez disso, estes encobrem a dimensão originária. O que se anuncia jamais pode ser apreendido e definido como o que é anunciado.⁶²

Conforme o próprio Heidegger:

No curso desse pensamento, vê-se unida ao ser como presença a dimensão grega de causalidade, na qual mais tarde é inscrita a concepção bíblica de criação. Donde o ser como ato puro, sumo ente, perfeição absoluta e verdade suprema, a que se dá o nome de Deus. Em seguida, com o triunfo da metafísica subjetiva, os atributos que eram dados ao Deus criador passam ao eu puro, como fonte última do conhecer. Assim, o sumo ente, definido anteriormente como Deus e depois como eu puro, cai sempre no âmbito do pensamento que representa e, portanto, sob o poder das categorias lógicas.⁶³

É aqui que Heidegger deixa para traz a velha oposição entre ateísmo e teísmo porque ela foi construída a partir de uma metafísica que ele faz ruir. O Deus sobre o qual falou a metafísica, e com ela a teologia, como seu objeto, o Deus sobre o qual se argumentou e se decidiu, não é um ser, mas tão somente um ente acima dos entes, ainda que concebido de modo mais sublime que os outros. “É o que Heidegger define como “ontoteologia”, pensamento que reduz Deus a ente e que é possível encontrar na escolástica que transformou o “*ens*” do “*actus essendi*”, como está em Tomás, em “*res*” interpretando o próprio Deus como a suprema coisa entre as “coisas”, no sentido de uma objetivação Dele.”⁶⁴

É por isso que a “justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo: o *abandono* (*Gelassenheit*) ao ser é o único comportamento correto.”⁶⁵

Heidegger chega a essas conclusões após se colocar a seguinte questão: “de onde se origina a essencial constituição onto-teo-lógica da metafísica?”⁶⁶ Essa questão, por sua vez, leva à outra mais fundamental: “como entra o Deus na filosofia?”⁶⁷ Para chegar às respostas, Heidegger lança mão da noção de passo de volta em filosofia. Mas que idéia ele faz disso?

Heidegger opera com a idéia de que o passo de volta está relacionado ao apontamento do impensado, a partir do qual o que foi pensado “recebeu o seu espaço essencial”. Por isso, para ele, o passo de volta “aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.”⁶⁸

Diante disso, seu pensamento aponta para o fato de que “a diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica.”⁶⁹ Assim, o passo de volta se torna necessário porque ele permitirá o movimento para dentro do âmago da metafísica, sem contudo movimentar-se dentro da metafísica.

Para Heidegger é importante essa problematização porque a metafísica se tornou teologia na medida em que permitiu a entrada de Deus⁷⁰ para dentro da filosofia. Por isso, inclusive, é possível afirmar que a “metafísica é onto-teo-logia”.⁷¹

Poeggeler sintetiza bem a idéia de Heidegger sobre como Deus entra na filosofia:

Ela (a metafísica) pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa este ser platonicamente como ‘idéia’, modernamente como representação de objetos e, finalmente, como a vontade de poder. Assim a metafísica é a doutrina do ser do ente, ontologia. Essa ontologia aceita como evidente, para o fundamento do ser, a presença constante. O ente pode ser fundado no ser como presença constante e, por isso, também disponível. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Assim, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante. Ela encontra esse ente no divino subsistente em si, no ‘theion’. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no ‘theion’, portanto, teologia. Justamente porque fundamentada, ela é uma ‘-logia’. Assim, ela é onto-teo-logia.⁷²

É fácil perceber essa vinculação onto-teológica quando se tem em conta que a metafísica representa a entidade do ente de duas maneiras baseada na totalidade do ente enquanto tal: os seus traços mais gerais e o ente supremo.

Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções de verdade do ente, no sentido geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia. A essência ontoteológica da filosofia propriamente dita (prótete philosophía) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o ón, a saber, enquanto ón. O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega⁷³

“Deus entra na filosofia como uma exigência lógica. O pensamento exige um fundamento, e cria o fundamento para o ser que, por sua vez, sustenta os entes na sua presença.”⁷⁴ Mas Heidegger “critica a entrada de Deus como exigência lógica na Filosofia porque, ou o ser é transcendental e, portanto, é seu próprio fundamento, e assim teremos uma autêntica ontologia, ou o ser é transcendente que funda o transcendental, tirando-lhe seu conteúdo e

entificando-o, e teremos uma teologia.”⁷⁵

Essa questão, todavia, se agrava porque o “caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda impensada da essência da metafísica.”⁷⁶

Diante disso, parece ser possível afirmar que Heidegger, seguindo o caminho da ontologia, passaria obrigatoriamente por Deus, mas como sua ontologia estava sendo concebida de modo muitíssimo radical, nessa passagem ela só se poderia perceber a presença desse Deus sem, contudo, se deter para com ele dialogar. Mesmo assim, sendo capaz desse encontro, como qualquer viajante, não faria diferença se nessa estrada Deus não fosse encontrado. Por isso a empreitada poderia e deveria continuar ignorando Deus, não por indiferença, mas por não sentir necessidade dele. Ou mais precisamente, ciente de que se deter diante de Deus comprometeria o êxito da jornada.

Essa postura é compreensível na medida em que se leva em conta que o problema da metafísica clássica foi justamente fazer uma parada indevida no caminho em que buscava o ser. Ao chegar a Deus e o conceber como ser supremo como, por exemplo, fez Aristóteles, identificando-o ao primeiro motor imóvel, a metafísica se satisfaz, porque aceitou esse Deus com o ser por excelência, antes de qualquer outro. Por isso comprometeu a sua busca do ser, uma vez que do jeito que ela concebeu Deus, ele não era o ser supremo, como ela pensava, mas o ente dos entes, porém, ente.

2.3 Abertura do caminho indireto para Deus - Deus e o nada

Para Heidegger, a filosofia chegou ao fim. Filosofia, entretanto, concebida como metafísica. Mas o fim da metafísica não significa o fim do pensamento.⁷⁷ O pensar ultrapassa a metafísica, pois pensa “aquilo que é mais essencial que todos os valores e que qualquer ente.”⁷⁸ É por isso que, ironicamente, esse pensamento que “deixa” Deus para traz, seja talvez o único capaz de possibilitar-lhe o ser. Isso, entretanto, em outras bases. Uma vez que representá-lo, de qualquer forma que fosse, implicaria em sua redução a ente. É por isso que Heidegger, defendendo-se da acusação de promover o in-umano e glorificar a barbárie, por falar contra o “humanismo”, escreve:

Todo valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjetivação. O Valorar não deixa o ente ser, mas todo valorar deixa apenas valer o ente como objeto de seu operar. O esdrúxulo empenho em demonstrar a objetividade dos valores não sabe o que faz. Quando se proclama “Deus” como “o valor supremo”, isto significa uma degradação de Deus. O pensar através de valores é, aqui, e em qualquer outra situação, a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser.⁷⁹

Esse Deus não é, no entanto, o Deus da tradição judeu-cristã. Concebido desse modo, a esse Deus não se pode cultuar, adorar ou ter com ele qualquer relacionamento. É aqui que entra a idéia do nada. O nada, “enquanto o outro do ente, [que] é o véu do ser.”⁸⁰

Esse nada não é o não-ente da antiga tradição metafísica, tampouco é o oposto do ente verdadeiro da tradição cristã. Ele se desvela como o ser do ente. Desse modo, o nada heideggeriano não é negativo. Sua positividade surge porque “ser e nada se copertecem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento – coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada.”⁸¹

O ser-nada mostra-se, assim, por definição, como o outro do ente, donde a diferença ontológica, que é distinta da diferença metafísica. Essa última pensa tematizar o ser, mas, na realidade, tematiza o ente, mesmo se como ente supremo. A razão disso consiste no fato de que a metafísica pensa o ser como substância. A ontologia existencial de Heidegger, porém, **revela o ser-nada como possibilidade.**⁸²

O problema, como Heidegger o enxerga, é que

com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser.⁸³

A questão é que “o ser não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não ente.”⁸⁴

É por essa razão que Heidegger afirma que o pensamento ateu está, talvez, mais próximo do Deus divino.

Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como causa sui, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-logia quereria reconhecer.⁸⁵

Giorgio Penzo, a esse respeito, defende a tese que há um profundo sentido teológico no fenômeno do ser-aí compreendido através desse não-

ente, que é o autêntico ser que independentemente do *Dasein* se oculta e se revela. Concebendo a questão assim, Penzo pode assimilar o nada de Heidegger ao Sagrado. Por isso, levando em conta o ser-nada de Heidegger como ocultação, portanto, não possibilitador de segurança, Penzo escreve:

Entende-se assim, por que o ser em sua dimensão originária de subtrair-se e esconder-se implique também o fenômeno do risco, que é filosófico e teológico ao mesmo tempo. O subtrair-se comporta a impossibilidade que o intelecto tem de “explicar” a natureza do ser. Este pode ser tratado apenas pelo “compreender”, que, como dissemos, representa, junto com a situação afetiva e a linguagem, a abertura ontológica do ser-aí. O compreender tem a missão de esclarecer aquele horizonte do real que foge ao conhecer. No compreender abre-se a realidade do sagrado. Trata-se de um sagrado que é mais originário do que o da metafísica. Se esta última é a história do esquecimento do ser, será conseqüentemente a história da perda do autêntico sagrado, que, enquanto não tematizável, cai no âmbito do nada... Heidegger põe o problema do sagrado sem encerrá-lo numa resposta decisiva.⁸⁶

Penzo concebe o ser em Heidegger como tendo uma dimensão sacral e divina. Para ele, “no âmbito do ser-nada... encontra implicitamente certa legitimidade o discurso sobre as diversas figuras que assume o Deus da metafísica em suas múltiplas expressões.”⁸⁷ Inclusive, para ele, é fácil perceber porque Heidegger não opõe fé e saber, revelação e razão. Seguindo o pensamento de fundo de Heidegger, pode-se afirmar que “a teologia não é ciência como outras, dado que seu objeto é a fé que, enquanto possibilidade existencial, inaugura uma relação que supera o conhecer como explicar.”⁸⁸

Com essa tese sobre Heidegger e a teologia também concorda Lóparic, que a partir da pergunta sobre qual seja a tarefa científica da teologia responde:

Não há de fabricar um sistema de proposições objetivamente verdadeiras, mas a de cultivar a fé, melhor, a fidelidade a deus. No seu conteúdo, a teologia dirige-se não ao intelecto, mas à existência fiel. Por isso, a teologia nunca é uma teoria especulativa sobre deus, mas uma ciência prática de fidelidade a deus, portanto, sempre uma ciência aplicada. A sua única fonte de legitimação é a fé não a experiência ou a razão.⁸⁹

Conforme Ernildo Stein, mais do que passar por Deus, após a análise crítica da metafísica como ontoteologia, Heidegger vai mesmo em busca de Deus. Conforme ele, “apesar de sua crítica, por vezes áspera, das teologias e cristandades, a pergunta por Deus surge em Heidegger de uma espécie de temor sagrado de quem procura escutar o advento de Deus além e mais ao fundo das culturas existentes, viciadas pela metafísica.”⁹⁰ Stein insiste em dizer que

afastado de toda a tradição teológica ocidental, culpada pela sua desdivinização... Heidegger tateia à procura de um novo caminho para Deus. Seu pensamento situa-se muito mais aquém de toda Filosofia e Teologia... Heidegger está à espera. Esta poderá eclodir em múltiplas direções na busca do sagrado. Mas, o problema de Deus se coloca de maneira pura e simples, com uma densidade não comum na tradição filosófica. A condição salvadora está na espera do sagrado como abertura para o ser. Nessa atitude, o homem perscruta os tempos para captar nos 'sinais dos tempos' a vinda de Deus, enquanto a 'noite do mundo' difunde suas trevas de modo irreparável.⁹¹

É dentro desta perspectiva, no limite do dizer e do não dizer, da busca e da espera, do ir para além do ente e se abrir para o ser, que o sagrado e o nada são assimilados.

CONCLUSÃO

Como foi possível observar, há semelhanças e diferenças entre Kant e Heidegger em relação à problematização sobre Deus. As semelhanças se encontram na tentativa de fechar o caminho racional para Deus, isto é, rejeitam a possibilidade de se conhecer teoricamente a Deus e de abrir uma outra via através da qual Deus possa aparecer. Mas, eles não somente buscam meios diferentes para chegar a esse objetivo, quanto não coincidem exatamente no que fazem. É justamente aí que aparece a especificidade de cada discurso.

Kant fecha o caminho racional para Deus e estabelece a impossibilidade da razão atingi-lo em si mesmo. Porém, abre-lhe o caminho indireto. Não um caminho teórico, mas um postulado prático que ajuda a funcionar a sociedade. Assim, embora o caminho direto esteja fechado, o caminho indireto, o prático, está aberto.

Para Julien Benda, embora Kant tenha avançado a discussão sobre a coisa-em-si-mesma, negando-lhe a possibilidade de conhecimento racional, a questão da existência da coisa-em-si-mesma permaneceu a mesma, ou seja, uma questão de preferência pessoal, tanto no sentido metafísico quanto religioso. Inclusive, ele levanta a hipótese de que Kant fez isso devido a sua herança religiosa. “...Tais reflexões nos levaria a pensar que, com Kant, a crença na coisa-em-si-mesma era muito mais resultado de sua educação religiosa do que de uma convicção fundada no raciocínio.”⁹²

Neste caso, parece que Kant não foi tão radical quanto parece. Mais do que isso parece mesmo que ele caiu na armadilha que denunciara sobre a velha metafísica.

Como Kant, Heidegger fecha o caminho teórico, direto para Deus. Ele também estabelece a impossibilidade da razão atingir Deus em si mesmo. Todavia, ao abrir o caminho indireto para Deus o faz diferentemente do seu antecessor. Inclusive o Deus não teórico que surge em Heidegger não pode

fundamentar nenhuma moralidade como em Kant. Ele pode apenas ser contemplado.

Isso porque parece que a ontologia de Heidegger é mais radical que a de Kant e não admite qualquer evocação de Deus, ainda que seja como regulador moral. Embora seja plausível afirmar a proximidade desse pensamento de Heidegger com o de algumas teologias, conforme salienta Safranski ao traçar um paralelo bem fundamentado entre a postura de Heidegger e a do teólogo Karl Barth⁹³ perante Deus. Segundo ele, ambos os pensadores estão unidos na constatação da falência do Deus da cultura, transformado em bem de consumo. Ademais, tanto um quanto o outro quer “retomar a vida” cortando “seus caminhos de fugas por metafísicas consoladoras.”⁹⁴

Além do mais, embora pareça que Heidegger, ao caminhar com sua teoria do nada substancial próximo ao pensamento teológico, tenha feito um movimento semelhante ao de Kant, a diferença aparece ao se lembrar que o próprio nada é apenas a ameaça ao ser e não um ente, ou o próprio ser trazido à razão.

Noutras palavras, tanto Kant quanto Heidegger fecham o caminho teórico para Deus, quanto abrem outra possibilidade sobre Deus, e aqui está a semelhança. Mas divergem sobre a forma de fazer isso. No caso de Kant, não é forçado afirmar que ele deixa cair sobre os escombros do Deus metafísico a responsabilidade de fundamentar o ethos social. Já Heidegger, ao contrário, não vê qualquer possibilidade de fundamentar coisa alguma nesse Deus inacessível à razão humana. No máximo, pode haver uma contemplação.

Noutras palavras, tanto um filósofo quanto o outro torna Deus uma questão subjetiva, assunto do crente, mas Heidegger é mais radical que Kant. Isso porque, segundo parece, sua ontologia também é mais radical. Ou seja, a diferença ontológica determina, conseqüentemente, a problematização diferente em ambos os filósofos. Por isso em Kant Deus ainda carrega os resquícios da antiga metafísica enquanto em Heidegger Deus escapa desse problema.

Diante disso, nota-se que Deus como problema filosófico é uma questão difícil e ainda aberta. Que as propostas de Kant e de Heidegger, conquanto não completas e definitivas, constituem-se em passagem obrigatória para quem quer trabalhar esse tema.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. Metafísica - Ensaio introdutório, texto grego com tradução e com entário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. (v. II, livro ?).
- BENDA, Julien. O Pensamento Vivo de Kant. Trad. Wilson Veloso. São Paulo: Edusp, 1976.
- DESCARTES, René. Meditações. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Victor Civita. 1973. (Col. Os pensadores; XV).
- HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. Que é metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. As Teses de Kant sobre o Ser. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- _____. Ser e Tempo. 10.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001 (parte I).
- _____. Ser e Tempo. 8.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001 (parte II).
- _____. Sobre o Humanismo. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- HERRERO, Francisco J. Religião e História em Kant. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosofia; 16).
- KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo. 2.ed. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária. 1995.
- _____. Crítica da Razão Prática. Trad. Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro: Ediouro. 1967. (Col. Clássicos de Bolso; 624).
- _____. Crítica da Razão Pura. 3.ed. trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. Prolegômenos à Toda Metafísica Futura. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LOPARIC, Zeljko. Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.
- MORUJÃO. Prefácio da Tradução Portuguesa. KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. 3.ed. trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994.
- PASCAL, Georges. O Pensamento de Kant. 7.ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes. 2001.
- PENZO, Giogio; GIBELLINI, Rosino (orgs). Deus na Filosofia do Século XX. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- PEROTTI, James. Heidegger on the Divine: the thinker, the poet and god. USA: Ohio University, 1974.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Do Romantismo até Nossos Dias. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Filosofia, v. 3).
- REALE, Miguel. Filosofia do Direito. 1 1.ed. São Paulo: Saraiva, 1986.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração, 2000.
- STEIN, Ernildo. O Abismo entre Ser e Deus. In, OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. (orgs.) O Deus dos Físicos Contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação).
- _____. Prefácio. In, HEIDEGGER, Martin. As Teses de Kant sobre o Ser. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV).
- ZILLES, Urbano. Filosofia da Religião. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991.

¹ Texto que serviu de base para a palestra da segunda parte no 1º Café Filosófico da Ordem dos Pastores Batistas do Brasil, seção São Paulo, em 28/10/2006, nas dependências da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Doutor e mestre em Ciências da Religião (UMESP), Licenciado em Filosofia (UNISO) e Bacharel em Teologia (STBI). Professor da Universidade Federal Rural do Semi-árido, no Rio Grande do Norte.

³ ARISTÓTELES. Metafísica - Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. É 7, 1072 b 24-3 1 (v. II).

⁴ KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. 3.ed. Trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994. B1.

⁵ Op. cit. B19.

⁶ Op. cit. A7.

⁷ KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura, B1 1

⁸ KANT, I. Prolegômenos à Toda Metafísica Futura. Lisboa: Edições 70, 1988. A 25, 26.

⁹ Idem, Crítica da Razão Pura, B1 1

¹⁰ PASCOAL, Georges. O Pensamento de Kant. 7.ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes. 2001. p.37.

¹¹ KANT, I. Crítica da Razão Pura, B4.

¹² No sistema kantiano, o a priori não é idéia inata, conforme lembra Reale. (REALE, Miguel. Filosofia do Direito. 11.ed. São Paulo: Saraiva, 1986. p.109).

- ¹³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B3.
- ¹⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A247.
- ¹⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B306.
- ¹⁶ *Ibidem*, B312.
- ¹⁷ PASCOAL, G. *O Pensamento de Kant*, p.46.
- ¹⁸ MORUJÃO, Alexandre F. *Prefácio da Tradução Portuguesa. KANT, I. Crítica da Razão Pura*, p.XV.
- ¹⁹ KANT, I. *Prolegômenos*, A32.
- ²⁰ *Idem*, *Crítica da Razão Pura*, A597-598, B625-626.
- ²¹ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991. p.51.
- ²² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 598-9, B626-7.
- ²³ Foi o próprio Kant quem nomeou esse tipo de argumento de ontológico, pois passa da essência para a existência, ele “achava que este [argumento] fazia uma transição ilícita do âmbito do pensamento puro para o da realidade” (GEISLER, Norman. *Enciclopédia de Apologética Cristã: Resposta aos Críticos da Fé Cristã*. Trad. Lailah de Noronha. São Paulo: Vida. 2002. p.656).
- ²⁴ DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Victor Civita. 1973. (Col. Os pensadores; XV). Meditação 5 §7.
- ²⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A601-2, B629-30.
- ²⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A594, B623.
- ²⁷ MORUJÃO, A. *Prefácio da Tradução Portuguesa. Crítica da Razão Pura*, p.XIX.
- ²⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A594, B622.
- ²⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A630, B658.
- ³⁰ Conforme lembra Lebrun. (LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. 2.ed. Org. Rubens Rodríguez T. Filho. Trad. Jose A. Morais e Maria Regina Coelho da Rocha. São Paulo: Iluminuras. 2001. p.79-80).
- ³¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A642, B670.
- ³² ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. p.52.
- ³³ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2.ed. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária. 1995. § 86, 414.
- ³⁴ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 11 .ed. São Paulo: Saraiva, 1986. p.123.
- ³⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro: Ediouro. 1967. (Col. Clássicos de Bolso; 624). p. 202.
- ³⁶ *Op. cit.* 212.
- ³⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, 184.
- ³⁸ REALE, M. *Filosofia do Direito*. p.141.
- ³⁹ BERTAGNOLI, Afonso. *Prefácio à Edição Brasileira. KANT, I. Crítica da Razão Prática*. p.18.
- ⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, apud HERRERO, Francisco J. *Religião e História em Kant*. Trad. José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosofia; 16). p.72.
- ⁴¹ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 88, 434.
- ⁴² *Op. cit.* § 88, 437.
- ⁴³ O maior pensador do século XX, conforme Ernildo Stein (STEIN, Ernildo. *Prefácio*. In, SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2000).
- ⁴⁴ Publicado originalmente na Alemanha em 1927 sob o título *Sein und Zeit*. Em português: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001 (parte I); 8.ed. (parte II).
- ⁴⁵ Conforme os editores da coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril Cultural, este texto “reproduz a análise reelaborada em alguns pontos, que encerrou um exercício de seminário do semestre de inverno de 1956/57, sobre a Ciência da Lógica de Hegel”. Já *O Que é Metafísica*, foi originalmente publicado em 1929, mas o posfácio é de 1943 e a introdução de 1949.
- ⁴⁶ STEIN, Ernildo. *A questão de Deus na Fenomenologia*. In, OLIVEIRA, O.; ALMEIDA, C. (org.) *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação). p. 157-158.
- ⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.356.
- ⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*, p.356.
- ⁴⁹ *Op. cit.* p.366.
- ⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*, p.367.
- ⁵¹ *Loc. cit.*
- ⁵² PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine: the thinker, the poet and god*. USA: Ohio University, 1974. p.19.
- ⁵³ PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine: the thinker, the poet and god*, p. 94.
- ⁵⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um Mestre da Alemanha entre o Bem e o Mal*. São Paulo: Geração, 2000. p.364.
- ⁵⁵ STEIN, Ernildo. *Nota do tradutor. HEIDEGGER, M. As Teses de Kant sobre o Ser*. São Paulo: Abril Cultural,

1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.432.

⁵⁶ PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs). Deus na Fiosofia do Século XX. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 301.

⁵⁷ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.246.

⁵⁸ HEIDEGGER, M. Que é metafísica, p.255.

⁵⁹ PENZO, G. Deus na filosofia do século XX. p.301.

⁶⁰ Este termo foi criado por Heidegger com a junção das palavras alemãs Da que significa aí e Sein que significa ser. De um modo geral, esse termo é traduzido para as línguas neo-latinas por ser-aí, mas há quem o traduza por eis-aí-ser.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin apud REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Fiosofia. Do Romantismo até nossos Dias. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Filosofia, v.III). p.590

⁶² PENZO, Deus na filosofia do século XX. p.300

⁶³ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? p.304.

⁶⁴ FORTE, Bruno. Teologia em Diálogo. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso. Trad. Marcos Marcionito. São Paulo: Loyola, 2002. (Col. CES, 14). p.70.

⁶⁵ HEIDEGGER REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Fiosofia: Do Romantismo até Nossos Dias. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Filosofia, v. 3). p.591.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p. 391.

⁶⁷ Loc. cit.

⁶⁸ Op. cit. p.390.

⁶⁹ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica, p.391.

⁷⁰ Esse Deus não é necessariamente o Deus da tradição judeu-cristã.

⁷¹ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica, p.392.

⁷² Poeggeler apud STEIN, Ernildo. O Abismo entre Ser e Deus. In, OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. (orgs.) O Deus dos Fiósofos Contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2003. (Col. Cristianismo e libertação).p. 159.

⁷³ HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? p.261.

⁷⁴ STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus. p.160

⁷⁵ STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus. p.160,161.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica, p.392.

⁷⁷ HEIDEGGER, M. O Fim da Fiosofia. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.270ss

⁷⁸ Idem, Sobre o "Humanismo". São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores, v.XLV). p.367.

⁷⁹ Op. cit. p.365.

⁸⁰ Idem, Que é metafísica? p.249.

⁸¹ HEIDEGGER, Que é metafísica? p.241.

⁸² PENZO, Deus na filosofia do século XX. p.301 (Grifo nosso)

⁸³ HEIDEGGER, Que é metafísica? p.246.

⁸⁴ Loc. cit.

⁸⁵ Idem, A Constituição Onto-teológica. p.399.

⁸⁶ PENZO, G. O Divino como o Não-dito. In, Deus na Fiosofia do Século Vinte. p.305.

⁸⁷ Op. cit. p.307.

⁸⁸ Loc. cit.

⁸⁹ LOPARIC, J. Heidegger Réu Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990. p.166.

⁹⁰ STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus, p.165.

⁹¹ Op. cit. p.167.

⁹² BENDA, Julien. O Pensamento Vivo de Kant. Trad. Wilson Veloso. São Paulo: Edusp, 1976. p.20.

⁹³ Karl Barth foi um dos teólogos alemães mais influentes, citados e estudados no século passado.

⁹⁴ SAFRANSKI, R. Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal. p.147.

A EPISTEMOLOGIA DO MUNDO VIRTUAL¹

(um ensaio escrito no Século XX e atualizado para o Século XXI)

Lourenço Stelio Rega²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo demonstrar que a realidade virtual tem se transformado num complexo modo vivencial humano a ponto de começar a trazer dificuldades na percepção epistêmica da realidade. O virtual se situa no mundo do imaginário, mas germina ações e fatos concretos. Assim, como é possível entender a realidade virtual dentro da epistemologia, que sempre discutiu os pontos de conexão entre a realidade e a sua percepção?

Palavras chaves: Epistemologia, realidade virtual

Com os últimos avanços da informática, aplicada à construção do chamado mundo virtual, surgem novas categorias de verdade pouco tratadas pela Filosofia e desconhecidas especialmente pela Epistemologia. A busca da verdade neste mundo virtual sem dúvida está requerendo uma releitura das tendências epistemológicas observadas na História da Filosofia.

A realidade virtual concretamente não existe, mas é virtualmente real em nossa mente, pois a vemos como dado mental. Ela reage às nossas reações gerando comportamento e alterando reações diante da vida. Essa descrição do mundo virtual não é um mero jogo semântico, é uma real descrição dos fatos virtuais, que se encontram nos mais diversos setores do nosso mundo real ou não-virtual. A bem da verdade é preciso lembrar que a realidade no mundo virtual, embora existindo virtualmente, não é palpável ou perceptível pelo tato. Ela existe eletronicamente falando, e é perceptível pela nossa mente/imaginação.

Tenho uma coleção de CDs de música sintetizada, isto é, todo tipo de instrumento que você imaginar pode ser reproduzido por modernos sintetizadores que simulam virtualmente o instrumento do mundo não-virtual. Há o banco virtual, onde você faz inúmeras operações através de uma rede computacional sem necessidade de alguém que lhe atenda. Você sequer vê a cor do dinheiro que transita através de sinais eletro-magnéticos-ópticos através de fibras ópticas e satélites. É um dinheiro que virtualmente existe,

mas ninguém vê. São transações eletrônicas que, embora virtuais, são válidas e plenamente aceitas no mundo real dos negócios.

Há ainda a imagem holográfica que, em três dimensões, reproduz objetos ou pessoas, até em tempo real. As imagens holográficas ainda possuem um certo grau de transparência, mesmo assim você tem a impressão de que a pessoa ou objeto está ali onde é projetada, mas quando for tocá-lo percebe que é apenas uma imagem. Nas “infovias” da Internet - a rede mundial de computadores - você pode freqüentar uma loja no mais distante ponto do Globo, sem contudo nunca estar lá. São as *Virtual Storefronts* com endereço WWW (World Wide Web). Por exemplo no endereço <http://www.amazon.com> você pode comprar tudo o que imaginar CDs de áudio, livros, equipamentos eletrônicos e muitas outras coisas. Essa loja, a Amazon como é conhecida, fica nos Estados Unidos, mas é “visitada” diariamente por milhares de cidadãos de todo mundo, que sequer saem de sua casa ou escritório. Ela funciona 24 horas por dia, todos os dias da semana, você não tem problemas de relacionamento com seus funcionários e a loja está bem perto de sua casa, ou melhor dentro dela. Eu vivo “navegando” pela Internet. No espaço de poucos minutos tinha consultado a Biblioteca de diversas Universidades, em diversos países distantes uns dos outros - Canadá, Estados Unidos, Inglaterra, Austrália, etc. O conceito de espaço e tempo, neste caso, é completamente outro do comum a que estamos acostumados. Assunto para a Filosofia da História. Aliás como esse capítulo da Filosofia tratará a história do homem virtual? Afinal ele não tem biografia, não tem história, é sem identidade, sem vida interior, mas influencia a história, passa a ser modelo para a formação de opiniões que depois vão alterar o curso da própria história e cotidiano.

É pela Internet também que surgiu a expressão *cybersex*, ou o sexo cibernético, virtual, um mercado onde se pode ver todas as alternativas que se possam imaginar sobre sexo. Mesmo assim, no “programa virtual” não se faz amor real, só imaginário. Naquela época em que este artigo foi escrito, pensar em banda larga ainda era ficção, portanto as imagens eram transmitidas pela Internet em todos os temas eram pequenas e de qualidade reduzida, hoje filmes inteiros são transmitidos ou trocados pela Internet, na rede P2P. Falando em imagens, será preciso citar os efeitos especiais atualmente conseguidos em filmes. Naquela época em que escrevi este artigo havia sido lançado o filme TWISTER - as imagens já eram tão parecidas com a realidade que se tinha a forte convicção de que os atores eram realmente tragados pelos ciclones do filme. Os efeitos especiais dos filmes contemporâneos são gerados em computadores que agora também absorvem as imagens das pessoas e as funde com quaisquer outras imagens ou paisagem fazendo com que elas estejam em lugares em que nunca estiveram ou mesmo que nunca existiram. Atores virtuais são criados numa prancheta do programador, como a jornalista da rede Globo de televisão e desenhos animados são completamente feitos

na tela do computador, já bem próximos da realidade.

Toda essa **clonagem da realidade** se transforma em massa de dados que passa a ser um aglomerado de bits (sinais eletrônicos e unidade de informação computacional) armazenados em discos magnéticos ou ópticos, ou mesmo em chips eletrônicos (memória flash) de modo que, na realidade, são meros sinais ou domínios magnéticos ou ópticos armazenados sob a forma dupla de zeros e uns, ou com presença ou ausência de energia elétrica ou magnética. Em outras palavras a imagem realmente não existe, até que os bits possam ser processados pelo computador. Como poderemos tratar epistemologicamente essas realidades? Elas de fato existem ou não? Será que o ceticismo, o dogmatismo, o empirismo, ou mesmo o realismo crítico podem nos auxiliar à busca da verdade neste mundo virtual? (Vamos lembrar que isso foi escrito antes da trilogia do filme MATRIX).

Que tal você receber um fax pelo *fax-modem*, com imagens, assinatura, papel timbrado, mas que na realidade somente existe na memória ou disco rígido do computador? Afinal esse fax existe ou não? São os documentos virtuais que estão cada vez mais em moda, tanto isso é verdade, que na empresa virtual já não se passam mais recados ou bilhetes por papéis, mas pelo correio eletrônico interno. Já não basta a Internet e surgiram as Intranets, as VPNs, os palmtops que trocam mensagens por Infravermelho (IrDa) ou por ondas de rádio (Bluetooth). Hoje tenho um celular que tira fotos, “fala” com meu palmtop por IrDa ou Bluetooth, você escolhe se quer completar a ligação pelo palmtop ou pelo celular mesmo. Se você não quiser andar com os dois equipamentos, tenha um só – palmtop e celular integrado.

A primeira vez que toda essa massa de informações virtuais me provocou um *insight* foi quando instalei uma placa de som e um drive óptico (drive de CD-ROM diríamos hoje) em meu computador. Depois da instalação dos programas que controlavam tanto a placa quanto o drive, fiz minha experiência - ouvir música de um CD enquanto digitava um texto. Para acionar o CD (drive óptico), ativei um programa e apareceu na tela do computador um painel igual ao de um aparelho comercial de CD. Os botões do aparelho de CD virtual apareciam na tela, eram iguais aos do aparelho no mundo real, só que eu não podia tocá-los com minha mão. Para acionar um botão era preciso apontar a seta do mouse bem em cima dele e “clicar” o botão esquerdo do mouse. Com isso eu pude até abrir automaticamente a porta do CD, avançar uma música ou mesmo escolher qualquer outra música que quisesse. O painel do aparelho de CD estava lá, pelo menos visualmente, embora eu não pudesse pegá-lo com minha mão, que também estava lá, só que era concreta, o “aparelho” de CD apenas virtual. Como tratar pela epistemologia a realidade “concreta” e a virtual? A virtual afinal existe ou não. Bem, ela pelo menos funciona e reage!!!

Quer ver outro exemplo? Na construção do mundo virtual existe a ULA

ou Unidade Lógico-Audível, isto é, um chip (circuito eletrônico) que consegue reproduzir a voz humana. Com o aperfeiçoamento da inteligência artificial, outro campo que está muito avançado, o uso dessas unidades levará a máquina a interagir ao trato humano. Hoje isso já é possível, dentro de certos limites (os limites já estão bem menores agora em 2004). Como considerar a relação de dependência que está aumentando entre a “vida” virtual ou artificial e a vida real? A tendência nos tem ensinado que o homem cada vez mais vai depender da máquina, do mundo virtual. Se o leitor tiver oportunidade de acompanhar um pouso de avião, na cabine de comando, poderá constatar o elevado grau de automação com que isso é feito. Os sistemas de pousos por instrumentos (ILS) estão cada vez mais aperfeiçoados. No Brasil ainda estamos utilizando o sistema ILS categoria II, que orienta o pouso até cerca de 400 metros de visibilidade da pista, com um teto de aproximadamente 30 metros. Nos países mais adiantados já se utiliza a categoria III-C, com teto e visibilidade zero, assim o pouso é feito automaticamente. Em 2004 na aviação comercial é comum o uso de GPS (Global Positioning System – um sistema de auxílio à navegação pelo uso de uma rede norte-americana de satélites) com significativo aumento de precisão. O que isso pode significar para a Filosofia? É que cada dia mais o homem depende do mundo artificial e virtual para estabelecer os seus juízos. Tanto que num acidente aéreo os parentes das vítimas se sentem consolados quando o acidente teve causas alheias ao juízo do piloto. Nos acidentes aeronáuticos fala-se em erro humano e falha do equipamento. O homem erra, o equipamento apenas falha. Mas será que confiar cegamente num juízo artificial também não seja um ato incorreto. É um bom assunto para os éticos e juristas cuidarem!!!

Nessa linha de análise temos o crescimento do jornalismo virtual em que as reportagens são elaboradas em redações herméticas, distantes do mundo real, onde as informações chegam enlatadas e pasteurizadas, acesadas por jornalistas hipnotizados pelas telas de computadores em vez de saírem pelo mundo real em busca das informações concretas e reais da vida, acabam se tornando meros processadores de informações e dependentes desse mundo virtual na formulação de seus juízos.

Nem o juiz de futebol ficou de fora. Os autoritários juízos de verdade aceitos incontestavelmente, agora são questionados pelo mundo virtual com o “tirateima” e outros recursos que têm surgido que capturam a imagem de um certo momento do jogo, a congela e a transforma em realidade tridimensional que, sendo manuseada pelo computador, mostra se o jogador punido estava realmente impedido, por exemplo.

Como será a ética do mundo virtual? Como avaliar o juízo de certo e errado num mundo onde a realidade virtualmente existe, mas realmente não? Será que os teólogos poderão reconstruir a moral tentando descrever uma deontologia virtual?

Os efeitos do mundo virtual já fazem parte do cotidiano contemporâneo. O aumento do **senso de onipresença** no homem já é notável, pois a pessoa pode fazer uma viagem virtual pelo mundo todo sem, contudo, sair de sua cadeira junto ao computador em sua casa. Soube de um julgamento no Canadá em que o réu nem precisou sair da prisão e estar diante do juiz, tudo foi feito em videoconferência. Mas o aumento do **senso de onipotência** também é notado, quando o homem do mundo virtual sabe operar os equipamentos para lhe obedecer e fazer o que ele deseja. É o desenvolvimento da sensação de poder ou “kratosentido”. O que dizer da **morte-fantasia** que tem se cristalizado na mente e emoções de crianças, adolescentes e jovens que utilizam-se de vídeo-games virtuais e, numa partida, “morrem” e “ressuscitam” tantas vezes quanto permitido na programação dos games? Por outro lado o **cybersexo está aumentando o coro dos voyeuristas** que, para saciarem as perversões sexuais apreendidas no mundo virtual, acabam transformando as esposas em mães durante o dia e “prostitutas” à noite. O que dizer também da **impessoalização da vida humana**? Os relacionamentos virtuais hipnotizam seus participantes que, mais maravilhados com os efeitos do mundo virtual, se esquecem que nas pontas do contato virtual estão pessoas com os mesmos dilemas existenciais, que sofrem, se alegram. Está, também, ampliando um **embotamento do tato**, mas um **aguçamento da mente, da imaginação**. O juízo da confiança está mudando de direção. Antigamente confiava-se no “fio-de-barba” para se sacramentar um contrato ou acordo; depois nos documentos assinados, com firma reconhecida e registrados em cartório, era a época do “preto-no-branco”; no mundo virtual a confiança não está em documentos, mas em assinaturas virtuais - a famosa senha - que também precisa de certificados digitais (inventados depois que escrevi o artigo), pois ainda que a realidade virtual possa parecer asséptica, o coração do homem continua desesperadamente enganoso e corrupto como já nos ensinava o profeta Jeremias (17.9). E quando escrevi o artigo, os vírus de computador eram primitivos e “infantis” se comparados ao poder destruidor dos vírus de hoje.

É claro que muitos resultados positivos e benéficos estão surgindo com a ampliação do mundo virtual. A título de exemplo, é possível citar a economia de tempo e de deslocamentos ou mobilização nas grandes cidades. Na região da Grande São Paulo, estima-se que são feitos 22 milhões de deslocamentos diários (em 1996) gerando, muitas vezes, enormes engarrafamentos no trânsito. No futuro prevê-se que os deslocamentos poderão ser sensivelmente diminuídos, pois os escritórios serão transferidos para os lares das pessoas e a maior parte de seu trabalho poderá ser feito por computador. Hoje (2004) tem-se descoberto que isso foi mera ilusão, pois, ainda que se possa trabalhar em casa, a concorrência no trabalho e o utilitarismo neoliberal tem demonstrado que o tempo gasto com o trabalho não tem diminuído e trazido

mais momentos de lazer. Mesmo assim, o lazer contemporâneo geralmente é virtual, sem o “contato epidérmico-social” humano. Por isso, naquela época já se previa que a qualidade dos contatos humanos se degradaria cada vez mais de modo que o homem precisará reaprender o relacionamento social. As pessoas são mais do que meros endereços eletrônicos, como um @ alguma coisa.

À luz disso tudo posso dizer que o *cogito* do homem virtual é: ***Sou imaginado, logo existo***. Assim, estão aí os novos desafios deste mundo virtual paralelo ao mundo real gerando novas categorias de verdade e juízo, novas conseqüências éticas que precisam de um repensar da Filosofia, e, por que não, da Teologia, e da própria Ciência do Direito. Mais uma vez se não acompanharmos o desenvolvimento da vida humana (artificial ou natural, virtual ou não-virtual) seremos atropelados pelas necessidades urgentes de decisões e escolhas do homem contemporâneo, a semelhança do que tem ocorrido nas controvérsias da Filosofia da Natureza. Esse exercício exigirá do Filósofo, do Teólogo e do Jurista que intercambie sua vivência entre seu gabinete de trabalho e a vida cotidiana e o pensar não apenas acadêmico abstrato, mas que também busque soluções concretas a esses dilemas do homem contemporâneo.

¹ Artigo publicado originalmente na LUMEN – Revista de Estudos e Comunicação da FAI (Faculdades Associadas Ipiranga), vol II, (5), dezembro/1996, pgs. 173-178, ISSN 1516-1285. Este artigo foi atualizado para fins de publicação virtual na Internet neste século XXI.

² Lourenço Stelio Rega é Bacharel em Teologia, Mestre em Teologia (especialização em Ética), pósgraduado em Análise de Sistemas, Extensão pedagógica em Ensino Superior, Licenciando em Filosofia, Mestre em Educação (especialização em História da Educação) e Doutor em Ciências da Religião. Foi Deão da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, onde hoje é o seu Diretor Geral e professor de Ética, Bioética, Filosofia da Religião.

CHARLES, Sébastien. ***Cartas sobre a hipermodernidade ou o hipermoderno explicado às crianças***. São Paulo: Barcarolla, 2009. Resenha de Dr. Lourenço Stelio Rega.

Este livro que li numa viagem que fiz à Medellín, Colômbia, é fundamental para a compreensão do momento atual de nossa cultura. Sébastien Charles, Sébastien já havia escrito o livro “Os tempos hipermodernos”, publicado no Brasil em 2004, pela Barcarolla, como co-autor do filósofo francês Gilles Lipovetsky, que criou o termo “hipermodernidade” para descrever o presente momento da sociedade. Assim, hipermodernidade é caracterizada por uma cultura do excesso, do sempre mais. Todas as coisas se tornam intensas e urgentes. O movimento é uma constante e as mudanças ocorrem em um ritmo quase esquizofrênico determinando um tempo marcado pelo efêmero, no qual a flexibilidade e a fluidez aparecem como tentativas de acompanhar essa velocidade.

A sociedade hipermoderna pode ser compreendida pela prioridade concedida ao tempo presente em detrimento dos sonhos voltados para o futuro, pela priorização dos particularismos e pela desconexão do sentido de dever com a coletividade. Há o desaparecimento dos grandes projetos políticos que mobilizavam a população e que davam sentido ao futuro.

Assim é desqualificada a idéia de que tenha existido um período pós-moderno enquanto signifique a saída do moderno. Neste texto, Charles explica que para sair do moderno significaria romper com a racionalização técnica do mundo, a economia de mercado, a democratização do espaço público e a extensão da lógica individualista. Para ele, na hipermodernidade, estes princípios não refluíram, mas não param de ganhar terreno. Não temos de lidar com uma ruptura (moderno versus pós-moderno), mas com a radicalização do moderno, então um hipermoderno, pois o prefixo “hiper” é indicativo dos excessos próprios à modernidade, que não acaba mais de modernizar-se. Assim, a hipermodernidade se caracteriza pela amplificação da mercantilização desenfreada dos seres e das coisas, invasão das técnicas em todos os domínios da existência, fragilização cada vez mais funda dos indivíduos, perda crescente do censo comum e do bem público.

Nessa análise, o hipermoderno introduz uma radicalidade voltada para o indivíduo como o ponto de partida e de chegada de tudo. Um exemplo para ilustrar isso, é o deslocamento do conceito de felicidade. No passado, a filosofia entendia a felicidade fundamentada na concepção do mundo exatamente como ele é numa modificação do indivíduo de modo a adaptá-lo à realidade. Na hipermodernidade a felicidade não tem relação com o mundo exterior ao indivíduo, é o mundo que tem de se transformar para que o indivíduo alcance a felicidade. O indivíduo passa a ser o referencial para o mundo exterior e não o inverso.

O indivíduo, na pósmodernidade, está lançado sozinho no mundo de modo que a felicidade deixou de ser vista como uma promessa para o futuro, dependendo de sua construção laborativa no presente e da integração do indivíduo no meio em que vive. Os indivíduos são conduzidos a atingir a felicidade sozinhos, no presente, em ruptura com qualquer vínculo ideológico. O próprio indivíduo é a sua ideologia sem compromissos com o mundo exterior. A temporalidade válida é a do momento presente.

Outro exemplo está na concepção da ética, que deixa de exigir a ataraxia do indivíduo para ser um recurso instrumental em benefício da solução dos dilemas que o indivíduo enfrenta. É uma ética de demanda e não mais normativa.

Ao ler o texto que demonstra a hipermodernidade como continuidade e radicalização da modernidade, em vez de considerar a pós-modernidade como um fenômeno de ruptura, procurei relembra a conexão que tenho feito entre os “upgrades” da narrativa da queda no Éden (Gn 3) – desejando ser como Deus em termos volitivamente éticos – e que se refletem na chamada modernidade (razão e técnica) – o homem desejando raciocinar como Deus e construir o mundo como Deus – e na chamada pós-modernidade (superação de Deus) – o homem desejando viver como Deus vivendo além do bem e do mal (Nietzsche). Na verdade não seriam três movimentos diferentes, mas, em termos diacrônicos - um movimento que se atualiza e, em termos sincrônicos, se radicaliza a cada fase.

Como se vê, o livro não é dedicado às crianças, nem a linguagem própria a sua compreensão. Pelo menos às crianças na idade, talvez aos adultos com a compreensão ainda infante dos fatos que compõem o cenário que está sendo construído em nossa época. O próprio autor confessa que o livro não é para as crianças, é um “pastiche” que ele copia de Jean-François Lyotard que escreveu *O pós-moderno explicado às crianças*.

Vanderlei Gianastácio

Ultimamente tem-se aumentado as pesquisas em torno da Palestina antiga, principalmente, na região da Galiléia. Com o objetivo de entender melhor o comportamento e os ensinamentos de Jesus, estudiosos procuram analisar a sociedade na época de Jesus, dando ênfase na cultura, religião, política, grupos étnicos etc. Com essa mesma intenção, mas um olhar diferente, Freyne analisa, em sua obra, a proposta de Jesus e o porquê de algumas decisões.

De fácil compreensão, requerendo apenas um simples conhecimento do Antigo Testamento, o autor apresenta o Mestre como um profeta com sua atenção voltada para a região da Galiléia. Aquela era a região preparada para as doze tribos. Era a terra prometida que iria “manar leite e mel”. Essa terra, diz Freyne, era boa e produtiva, diferente de Jerusalém que pouco produzia. Afinal, o que se consumia em Jerusalém era produzido na Galiléia. Infelizmente esse solo prometido por Deus, na época de Jesus encontrava-se sob os latifundiários romanos.

A maioria dos judeus vivia trabalhando nas terras dos romanos com salário muito baixo. Algumas famílias judias deixavam essas fazendas e passavam a morar na beira estrada. Juntando várias famílias, formavam-se as aldeias, que Jesus sempre procurava visitá-las. Mesmo sendo uma região produtiva, prometida por Deus, os judeus não podiam desfrutar do alimento que ali era produzido, resultando em fome para muitos deles. Freyne alerta para a proposta de ministério de Jesus, que, entendendo as necessidades do seu povo, parte um profetismo. A presença de grupos de profetas itinerantes era comum naquela época e Jesus precisava de homens que podiam acompanhá-Lo.

Percebendo que os pequenos proprietários judeus estavam comprometidos com suas lavouras, pois não deixariam suas plantações para acompanharem Jesus sem que antes colhessem e deixasse alimento para família, o Mestre opta por pescadores. Esses não precisam esperar a colheita, podem abandonar tudo. Freyne ainda lembra, que as mulheres não acompanhavam grupos de profetas itinerantes, porém, ao optar por pescadores, o autor afirma que as mulheres dos pescadores trabalhavam na salga dos peixes. Por esse motivo, ao abandonarem seus empregos e seus negócios e seguirem a Jesus, as mulheres também O acompanham. É assim que Freyne justifica a presença de mulheres no ministério de Jesus.

Outro fator apresentado pelo autor é o culto ao deus Pan. Este era o deus que protegia as ovelhas e rebanhos. Era o deus do campo, padroeiro

da folia, da vida ao ar livre e também, inventor da flauta de sete furos. Dessa forma, Freyne entende que, quando Jesus compara o seu estilo de vida com o estilo de João Batista, o Mestre recorre a esse tipo de descontração ao dizer “A quem comparei esta geração? Ela é como crianças sentadas nas praças a desafiarem-se mutuamente: ‘Nós vos tocamos flauta e não dançastes! Entoamos lamentações e não batestes no peito!’”. Ao observar esse texto, Mt. 11:17, Freyne entende como Jesus recorreu a aspectos culturais de sua época para explicar o seu estilo de vida, diferente de João Batista. Tão estilo não era bem visto pelas pessoas, Mt. 11:18.

Dessa forma, *Jesus, um judeu da Galiléia: nova leitura da história de Jesus*, é uma obra que colabora para entender a proposta de ministério de Jesus e o porquê de Ele ter escolhido a região da Galiléia, lembrando que o centro religioso judaico da época era Jerusalém.