

Edição 22

CIBER  TEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

UMA LEITURA HISTÓRICO-SALVÍFICA



Artigo

Predestinação como parte
da história da salvação

Artigo

Ética do prazer
e sociedade ateizante

Notas

O silêncio de Haight

Uma leitura histórico-salvífica

Autor: Afonso Maria de Ligório Soares

Nossas boas vindas a você que acessa a 22^a edição de Ciberteologia. Aqui você terá, como sempre, uma cuidadosa seleção de Artigos e Comunicação de autores representativos da área de teologia e ciências da religião, com comunicações científicas inéditas dessas áreas e suas afins. O projeto editorial de Ciberteologia é dosar em nossas edições a indispensável publicização de trabalhos inéditos com a oferta de textos significativos que, embora já lançados anteriormente no formato livro, são de difícil acesso a estudantes e pesquisadores da área.

A seção de Artigos traz desta vez quatro trabalhos inéditos. O primeiro, *Predestinação como parte da história da salvação*, de Alonso Gonçalves, procura trabalhar o conceito teológico da predestinação a partir de uma leitura histórico-salvífica, fazendo uso do método de Oscar Cullmann. Seu objetivo é colocar o tema sob outra perspectiva, que não o costumeiro viés calvinista.

Em seguida, Reginaldo José dos Santos Júnior oferece-nos o texto *A reciprocidade explicativa entre o mal e a liberdade: a grandeza e o limite da visão ética do mundo e a relação entre liberdade e libertação a partir de Paul Ricoeur*. Numa leitura atenta, o autor visita a proposta ricoeuriana de rever o esforço da teodiceia cristã sob a ótica da sua eficácia e consequência, trazendo a própria ideia de liberdade para dentro da ideia de libertação. Assim, Ricoeur repropõe o *Homo capax*, o sujeito da ação ética e política que visa diminuir o sofrimento, em vez de se deter em debates metafísicos a respeito.

Jaqueline Pricila dos Reis Franz assina o terceiro trabalho, *“I am”*: o Verbo encarnado nas canções do álbum *Be*, do *Pain of Salvation*. Ela faz um estudo comparativo da imagem bíblica de Deus e sua criação com a mitologia contemporânea deste Ser descrita nas canções do álbum *Be*, do grupo sueco de metal progressivo *Pain of Salvation*, amparado pelo referencial teórico sobre teopoética.

Ética do prazer e sociedade ateizante: uma análise socioteológica é o título da reflexão de Anderson Clayton. Ele propõe uma reflexão da nova arquitetura ética que se desenvolveu no âmago do capitalismo de consumo: a ética do prazer. Segundo seu parecer, o antiescatologismo presente nessa sociedade, como força motriz de uma teologia da história pós-cristã, justifica a busca frenética da satisfação do prazer como critério de validação de um novo modelo de sociedade: a sociedade ateizante.

A seção de Comunicação, com três colaborações inéditas, abre-se com a comunicação de Rosemary Francisca Neves, O profeta-servo do exílio da Babilônia a partir do segundo canto do Servo de YHWH, uma breve meditação, sem pretensão exegética, sobre a exigência, em meio à dor, de ser fiel na missão de proferir a profecia que permeia os caminhos da justiça, solidariedade e mística.

Os articulistas Eduardo Sugizaki, Mário F. F. Rosa e Ronie Silveira intitularam Privatizar a religião? Uma discussão com o pragmatismo americano sua análise da proposta de Rorty, o qual defendeu a privatização da religião em diversos de seus textos.

Fábio Py Murta de Almeida escreveu Rito da água: uma encenação de libertação do judaísmo até o Rio de Janeiro para salientar o conteúdo libertador encontrado na narrativa de formação do bairro Fonseca, em Niterói (Brasil), e a narrativa batismal de Jesus encontrada no início do livro de Mateus (3,13-17).

Além desse material, a seção de Resenhas trará em breve novas apreciações críticas. Completarão a edição, ao longo das próximas semanas.

Pesquisadores e autores com escritos originais afins a nosso projeto editorial podem nos enviar seus trabalhos (Artigos, Comunicação, Resenhas), desde que atendam nossas normas de publicação (enviar para: ciberteologia@paulinas.com.br).

No mais, queremos agradecer aos articulistas desta edição por sua generosa participação em nosso projeto editorial.

Agora é com você. Está no ar a 22ª edição de Ciberteologia. Aproveite-a e escreva-nos com suas críticas e sugestões. Uma boa leitura e frutíferas pesquisas a todos!

Resumo: O artigo procura trabalhar o conceito teológico da predestinação a partir de uma leitura histórico-salvífica. Para isso, faz uso do método de Oscar Cullmann. O objetivo é colocar o tema sob outra perspectiva, além daquela maneira calvinista de ver o assunto. Com esse intuito, descrevemos, de maneira panorâmica, o trajeto soteriológico dentro da história, começando com Israel, Jesus, Paulo e a Igreja, como comunidade de predestinados dentro da história redentiva.

Palavras-chave: Predestinação, eleição, história da salvação, Igreja

Abstract: The article looks for to working with the theological concept of the predestination from a historical salvation reading. E, for this makes use of the method of Oscar Cullmann. The objective is to place the subject under another perspective, beyond that calvinist way to see the subject. With this intention, we describe, in panoramic way, the salvation passge inside of history starting with Israel, Jesus, Paul and the Church, as community of predestination inside of redentiva history.

Keywords: Predestination, Election, Salvation History, Church.

Introdução

O interesse pelo tema é justificável por dois motivos. O primeiro é que o assunto sempre foi discutido dentro de uma leitura calvinista (principalmente no meio protestante). Muito raro encontrar textos de autores com tradição protestante que levantem o tema sem abordar a perspectiva calvinista.

O segundo motivo é de método teológico. O método da história da salvação, expressão cunhada por Johann Albrecht Bengel (1687-1752), é usado para designar a natureza da Bíblia como relato de Deus operando a salvação na história de um povo: Israel e a Igreja. O método postula uma leitura bíblica a partir da obra redentora de Deus no decorrer da história.

Teólogos como Gerhard von Rad, no Antigo Testamento, e Oscar Cullmann, no Novo Testamento, trabalharam sua teologia redentiva a partir da história da salvação.

O que proponho é a aplicação da leitura histórico-revelacional de Deus com seu desdobramento na predestinação como ponto histórico na reconciliação divino-humana.

Predestinação em perspectivas teológicas

A predestinação como conceito teológico tem sua base em Agostinho e sua ênfase na graça de Deus, onde Agostinho entende que Deus concedeu sua graça a alguns e a outros não desde a eternidade. Por isso, para ele, o número dos eleitos

¹ Teólogo, pastor da Igreja Batista Memorial em Iporanga (SP) e professor de Filosofia no Ensino Público. E-mail: pralgoncalves@yahoo.com.br. Blog: <www.ibmi.blogspot.com>

estava rigorosamente limitado.² A divisão que Agostinho faz entre os eleitos, ou agraciados com a graça de Deus, e os não eleitos, já se mostra em uma “predestinação dupla”, algo que Calvino irá desenvolver mais tarde.

João Calvino

Calvino trabalha com a predestinação dupla. Compreensão que desenvolveu para explicar a decisão de Deus em eleger quem seria salvo e quem estaria perdido. Para o teólogo de Genebra, Deus escolhe tanto os salvos como os condenados não por meio de sua presciência — saber de antemão os que iriam crer — mas porque ele assim o quis.

Os escolhidos para a condenação não tem nenhuma chance de redenção, porque, para Calvino, Deus veda o caminho dos réprobos para que eles não sejam salvos.³ A escolha de Deus não depende de qualquer virtude humana, ela está fundamentada na soberania de Deus, por esse motivo a morte-ressurreição de Jesus Cristo tem um caráter limitado — somente para assegurar a salvação dos eleitos.

A definição de predestinação para o teólogo é a seguinte: “Chamamos predestinação ao eterno decreto de Deus pelo qual ele determinou consigo mesmo aquilo que ele quis que ocorresse a cada ser humano. A vida eterna é preordenada para alguns e a perdição eterna para outros, falando deles como predestinados para a vida ou para a morte”.⁴

É uma perspectiva fatalista para alguns e triunfalista para outros. A predestinação proposta por ele se dá no aspecto sempre individual e nunca coletivo.

A salvação não é pelas obras (até porque isso contrairia um princípio da teologia reformada), e também não é pela presciência divina. Calvino conclui que a predestinação é algo fechado no próprio Deus, não é uma dispensação amorosa, mas uma determinação.

A causa e fundamento da eleição não podem ser as obras humanas, nem mesmo o reconhecimento ou a presciência que Deus poderia ter. Qual é, então, a base da eleição? A única causa que pode ser alegada é, simplesmente, a soberana vontade de Deus.⁵

Do mesmo modo que Deus elege uns para a salvação, também elege outros para a perdição. E isso independe de conduta, liberdade moral, é algo estritamente ligado à soberana vontade de Deus. E por que Deus elegeria pessoas para a perdição? Porque, para Calvino,

àqueles que Deus despreza ele reprova, e faz isso não por outra razão senão porque ele quer excluí-los da herança que Deus predestinou aos que escolheu por seus filhos. Qual é a causa do decreto da reprovação de Deus? É o soberano e bom prazer de Deus. Nenhuma outra causa pode ser aduzida senão à sua soberana vontade. Quando, portanto, alguém perguntar por que Deus fez assim, devemos responder: porque ele quis.⁶

Não faltaram críticas a essa postura de ver a condição humana sendo sorteada. Peter Barth, por exemplo, compreende que essa concepção autoritária de ver a salvação é fruto de experiências que Calvino teve com cidadãos de Genebra. É onde ele procura separar os salvos dos perdidos. A história registra que João Calvino

2 Kelly, J. N. D. Doutrinas centrais da fé cristã. p. 279.

3 Sobrinho, João Falcão. A predestinação conforme a Bíblia. p. 9.

4 KLOOSTER, Fred H. A doutrina da predestinação em Calvino. p. 22.

5 Id., ibid. p. 23.

6 Id. p. 38.

governou a cidade de Genebra de 1541 até 1560 e submeteu a população a um governo que mesclava política e religião. Havia uma série de regras imposta por Calvino.

O que deve chamar a nossa atenção é que na Genebra de Calvino o trabalho intenso e constante, recompensado pela prosperidade econômica, era interpretado pelos seus seguidores como um sinal da salvação dos predestinados. Na verdade a predestinação conforme a vontade divina legitimava a divisão de classes entre pobres e ricos, e uma vez predestinados assim era preciso aceitar e viver de acordo com as possibilidades.⁷

Mas como saber que se está entre os eleitos de Deus? Existem alguns critérios para reconhecer essa eleição? O calvinista fica sempre indagando se ele está ou não entre os eleitos. De que maneira pode ter certeza dessa eleição? É claro que havia critérios espirituais para Calvino. O principal deles era a relação interior do ser humano com Deus no ato de fé. O indivíduo alcançava certa certeza ao reproduzir em sua existência as marcas da eleição: vida moral e bênçãos econômicas. Em outras palavras: o calvinista procurava transformar-se num bom cidadão burguês. Acreditava que só dessa maneira podia ostentar as marcas da predestinação.⁸

É impressionante o pouco que Calvino tem a dizer a respeito do amor de Deus. A glória divina substitui o amor divino. Só fala nesse amor em relação aos eleitos. Nega a universalidade do amor de Deus e faz com que a negação demoníaca e a ruptura do mundo adquiram certa forma de eternidade. É o que se vê em sua doutrina da predestinação dupla. Essa doutrina, portanto, contradiz o amor divino que tudo sustenta.⁹

Karl Barth

A perspectiva de Barth é interessante. Enquanto Calvino parte de Deus, Barth parte de Cristo e somente dele. A cristologia de Barth coloca o centro da morte-ressurreição de Jesus Cristo como ponto fundamental da eleição-predestinação. O seu conceito graça/eleição está intimamente ligado com a obra de Cristo. É, portanto, em Cristo que ocorre a eleição e a “rejeição” — uma resposta humana a uma proposta divina. A predestinação é uma demonstração da graça de Deus e seu fundamento. Não há, para Barth, uma escolha deliberada e aleatória da parte de Deus, mas uma graça sendo estendida a todos e em todos os lugares.

É a acolhida de Deus para com todos dentro do tempo e para a eternidade.¹⁰ Com o seu método de teologia dialética, Barth trabalha Deus/Ser humano, tempo/eternidade, Deus/mundo, na tentativa de demonstrar as disparidades entre Deus e o mundo e sua imanência e transcendência com relação ao mundo. Um Deus que não é confundido com o mundo, porque o supera, mas não é ausente do mundo, porque é um mundo amado por ele e por isso é sua aliança, sua reconciliação e sua redenção proposta em Cristo. E é por meio dele, Cristo, que Deus encontra o mundo e esse encontro é mediado e é possível apenas pela sua graça:

[a graça] em primeiro lugar ela sublinha o fato muito simples, mas que nunca foi nem será suficientemente considerado: de que a graça é graça de Deus, ato seu, obra sua, vontade sua e reino seu. Isso também significa, em todos os casos, que ela não só é uma determinação, mas uma predeterminação, predestinação da nossa existência humana; que perante ela estamos lidando

7 Contrim, Gilberto. História global: Brasil e geral. pp. 160-161.

8 Tillich, Paul. História do pensamento cristão. pp. 265-266.

9 Id., ibid. p. 266.

10 Barth, Karl. Dádiva e louvor. p. 238.

apenas com uma instância a deparar-se conosco, mas com uma instância superior a nós, de uma superioridade fundamental e qualitativa. Quando nós decidimos perante ela, então sempre já está decidido sobre nós mesmos, portanto antes de tomarmos conhecimento dela ou de nem sequer necessitarmos dela, independentemente (e entenda-se bem, independentemente no próprio Deus) da concretização e de toda a formação pecaminosa ou justa de nossa existência.¹¹

A demonstração definitiva da graça de Deus é dada por Cristo, porque ele abre o coração de Deus, aceitando-nos como filhos dentro do tempo e para a eternidade. A predestinação é a graça de Deus sendo apresentada como uma consumação da reconciliação em Cristo, por isso não pode haver nada antes dele, mas sim depois dele.

Barth não coloca a predestinação no âmbito da soberania de Deus, mas na sua graça. Ele mesmo diz que

a doutrina da predestinação é doutrina bíblica. Mas ela perde a fundamentação bíblica e o seu direito dentro da Igreja no momento em que vira uma tese independente, quer sobre a soberania e imutabilidade de Deus, quer sobre o sentido e o teor do plano mundial divino, quer sobre a natureza e o destino de cada indivíduo.¹²

Para o teólogo da Basileia, a predestinação, por mais que faça parte dela a presciência divina, não pode estar desvinculada da cristologia, uma vez que é Cristo a última palavra de Deus. Por isso a predestinação não pode dar-se antes da obra de Cristo.

Barth acusa Calvino e Lutero de sofrer influência do determinismo. Ele alega que isso trouxe consequências funestas para a compreensão da predestinação como obra da graça de Deus, e faz um apelo para não segui-los neste ponto.¹³

Predestinação e história da salvação

A tentativa aqui será de fazer uma leitura da salvação com seus eventos históricos e colocar a questão da predestinação dentro desse contexto. E para isso será inevitável passar pelos grandes temas da história salvífica, começando com Israel, seu centro em Jesus Cristo, culminando na Igreja como comunidade de gentios e judeus tendo consciência (principalmente os gentios, uma vez que Israel é nação escolhida) de sua condição de pertencentes, e aí predestinados, na história da salvação.

Oscar Cullmann e a história da salvação

Cullmann trabalha com os conceitos história e salvação. No seu celebre livro *Cristo e o tempo*, seu objetivo é marcar a essência do tempo na concepção bíblica, mais precisamente na concepção neotestamentária. Parte em busca do elemento central da mensagem cristã e a solução é formulada desta forma: Deus se revela numa história da salvação.

O teólogo de Strasbourg mergulha em todo o corpo neotestamentário utilizando um método histórico-filológico, partindo do ponto de que o Novo Testamento é um texto religioso, nascido numa comunidade de fé, e, portanto, contém a mensagem do cristianismo primitivo. Ainda que a palavra “história” seja estranha ao Novo Testamento, Cullmann situa fatos salvíficos num contexto temporal — e esta é a maior contribuição dele.¹⁴

11 Id., *ibid.* pp. 239-240.

12 Id. pp. 237-238.

13 Id. p. 242.

14 Gibellini, Rosino. *A teologia do século XX*. p. 256.

Para Cullmann, “os fatos salvíficos são kairói, tempos propícios escolhidos por Deus para sua ação em favor do ser humano, e seu entrelaçamento constitui uma linha temporal ascendente, que vai da criação à parusia e constitui uma história da salvação”.¹⁵ O centro da história salvífica é Cristo: “Nele está centrada e recapitulada toda a obra soteriológica”.¹⁶

O que é história da salvação? O conceito revelação, para Cullmann, não é dissociado de história. Para ele, os dois conceitos são inseparáveis. Portanto toda a história da salvação faz parte da essência da revelação.

História da salvação nada mais é que os eventos sucessivos da parte de Deus na sua obra reconciliatória. Para constatar essa leitura soteriológica do Novo Testamento, Cullmann faz uso do método histórico-soteriológico. Com tal método ele parte da revelação cristã e dos aspectos histórico e soteriológico para construir uma linha do tempo ascendente desde Israel, passando por Cristo como seu centro e chegando à Igreja como pertencente à história da salvação.¹⁷

Cullmann quer conceber a mentalidade da comunidade de fé com respeito à história da salvação. E ele sabe que os primeiros cristãos só foram desenvolver uma compreensão da salvação proporcionada por Deus como história depois do evento Cristo. É por isso que, para o teólogo, Cristo, no entender da comunidade de fé, faz uma divisão na história. Para os primeiros cristãos, o que possibilitou esse entendimento foi a morte/ressurreição de Jesus Cristo como ponto culminante da história.

Para os primeiros cristãos, após a morte de Jesus, o coroamento daquela ação é o fato grandioso da ressurreição de Cristo. Nenhum outro momento da história, quer seja no passado, quer no futuro, reveste-se de uma importância tão essencial para os seres humanos de boa fé do que Jesus Cristo, o Primogênito, estar corporalmente ressuscitado dentre os mortos [...]. A cruz e a ressurreição de Cristo que formam o centro de toda a história, dando-lhe seu sentido.¹⁸

O que precisa ficar evidente com o uso do método histórico-salvífico de Cullmann é a centralidade de Cristo na história humana como recurso divino no processo soteriológico.

É imprescindível que fique claro que, para Cullmann, todo o tempo que precede a criação é considerado como uma preparação para a redenção operada por Jesus Cristo. Nele Deus já elegeu os seus (Ef 1,4); nele o Logos, que, mais tarde, se faria carne, já está junto a ele (Jo 1,1ss); nele, de maneira plena, todo o mistério divino da salvação, da qual Jesus Cristo é o órgão, já está, em todos os seus detalhes sobre o destino dos gentios, oculto no desígnio de Deus (Ef 3,9).¹⁹

A cristologia é a ponte da construção de todos os tempos para ele. Cristo não é um tempo novo que é criado, mas uma nova divisão do tempo.²⁰ Sua reflexão começa a ter sentido quando, em se tratando da predestinação como ponto soteriológico (principalmente para os gentios), traça um funil de eventos salvíficos na história, o que ele chama de redução progressiva ou princípio da substituição. Para tanto, “o Criador deixa desenvolver no tempo uma série de eventos que suprimem a maldição do pecado e da morte, reconciliando o ser humano consigo”.²¹ É a partir daqui que ele trabalha com a eleição de Israel, uma minoria, para a redenção da maioria.

15 Id., *ibid.*

16 Mondin, Battista. Os grandes teólogos do século XX. p. 142.

17 Id., *ibid.* pp. 148-149.

18 Cullmann, Oscar. Cristo e o tempo. pp. 125-126.

19 Id., *ibid.* p. 131.

20 Id. p. 132.

21 Id. p. 157.

A história de um só povo que determinará a salvação de todos os seres humanos. No seio da humanidade pecadora Deus escolheu uma comunidade, o povo de Israel, para a salvação do mundo. A história da salvação continua a desenvolver-se seguindo o mesmo princípio da eleição e da substituição. Assim, é reproduzida uma redenção progressiva. A partir do momento em que o povo de Israel, em sua totalidade, não preenche a missão que lhe é atribuída, surge um “remanescente” que substitui o povo [...]. Esse remanescente diminui ainda e se reduz a um só ser humano, o único que pode encarregar-se do papel designado ao povo de Israel: no Dêutero-Isaías, este se torna o “Servo de Iahvé”, cujo sofrimento é vicário; em Daniel, é o “Filho do Homem”, que representa o “povo dos santos” (Dn 7,13ss).

Esse ser único entra na história na pessoa de Jesus de Nazaré, que preenche, por sua vez, a missão de Servo sofredor de Iahvé e aquela de Filho do Homem, de que fala Daniel, e que, por sua morte substitutiva, cumpre a obra para a qual Deus tinha eleito Israel. Assim, até Jesus Cristo, a história da salvação passa, como temos mostrado, por uma redução progressiva: a humanidade — o povo de Israel — o remanescente de Israel — o Único, o Cristo. Até aí a pluralidade tende à unidade, a Jesus Cristo, que, enquanto o Messias de Israel, torna-se o Salvador da humanidade, de toda a criação. A história da salvação tem, a partir de agora, atingido seu centro.²²

Sendo assim, podemos, agora, convergir o método de Cullmann com a compreensão de que a predestinação faz parte da história da salvação e, de fato, é uma obra apenas salvífica e não meramente biológica e selecionista.

Como Cullmann parte da minoria (Israel) para a maioria (humanidade), com o evento Cristo faz com que a comunidade seja a culminação do processo histórico-salvífico.

A partir do ponto central, marcado pela ressurreição de Cristo, o desenvolvimento posterior se efetua não mais passando da pluralidade para a unidade, mas, inversamente, em sentido progressivo, da unidade à pluralidade, de tal maneira que essa pluralidade deve representar o Único. Por conseguinte, o caminho segue, a partir de agora, do Cristo aos que creem nele, que se reconhecem salvos pela fé em sua morte vicária, a qual ele substitui. Isto conduz aos apóstolos, à Igreja, que é o corpo do Único e que deve, de agora em diante, cumprir pela humanidade a missão outrora confiada ao “remanescente”, ao “povo santo”. Isso se prolonga até a humanidade ser resgatada para o seio do Reino de Deus e à criação, também, dos novos céus e da nova terra.

Assim, a história da salvação, em sua totalidade, compreende dois movimentos: a passagem da pluralidade ao Único, que é a antiga Aliança, e a passagem do Único à pluralidade, que é a nova Aliança. No centro se coloca o ato expiatório da morte de Cristo e sua ressurreição. Essa constatação corrobora a asserção de que são esses fatos o ponto central. O traço comum aos dois movimentos é seu cumprimento seguir os princípios da eleição e da substituição. Esses princípios também são decisivos para a presente fase de desenvolvimento que procede do centro. A Igreja no mundo, representando o corpo de Cristo, tem, no pensamento dos autores do Novo Testamento, um papel central na libertação de toda a humanidade, portanto de toda a criação.²³

Ele trata a Igreja como uma parcela importante dentro da história da salvação.

Para a comunidade primitiva, a história da salvação não é uma simples teoria. Os primeiros cristãos conscientizaram-se de ser realmente os instrumentos de uma história divina particular. Esse sentimento se explica por sua fé na história da salvação, no seio da qual o tempo presente, no qual a Igreja de Cristo vive, reveste-se de uma importância preeminente.²⁴

O que percebemos é que Cullmann não trata a predestinação como divisor de povos (pelo menos é nesse sentido que queremos trabalhar o método histórico-soteriológico), mas não exclui, em nenhum momento, o caráter coletivo da predestinação no sentido de que nada está decidido em relação às pessoas quanto à sua salvação.

22 Id. p. 158.

23 Id. pp. 158-160.

24 Id. p. 187.

A condição de predestinado é uma garantia para todos, mas essa manifestação se mostra de maneira clara e satisfatória na Igreja por meio dos elementos que compõem a comunidade — batismo e ceia.

Para formalizar, e justificar, o uso do método histórico-soteriológico de Cullmann na discussão sobre predestinação, é necessário construir algumas bases. A primeira delas é de que o método da história da salvação nos permite dar um sentido bíblico aos personagens da história salvífica, ou seja, nos coloca em contato com uma leitura bíblica e não filosófica do texto. O método nos dá a possibilidade de perceber que é possível olhar o tema sob outro ângulo, o da história — aquela em que Deus entra em contato com as pessoas através de eventos históricos a fim de revelar-se.

Com isso não ficamos preocupados com o supremo desígnio de Deus antes da fundação do mundo e com o que ele determinou sobre cada indivíduo, até porque só podemos falar nessa soberana vontade por meio da história, porque é só por meio dela que há possibilidade de afirmar que Deus está no controle, mas devido ao suceder dos fatos dentro da história. Contudo em nenhum momento isso é motivo de especulação, porque, sendo Deus soberano — e essa é uma característica da sua natureza — ele se mostra na história e essa é a maneira de conhecê-lo. Portanto o amor de Deus pela humanidade, conforme os autores sagrados, não são preteridos pela sua soberania. Uma segunda base que levantamos a partir do método é sua centralidade em Cristo.

Não há, nem pode haver, antes dele decisão soteriológica alguma, até mesmo incluindo aí o conhecimento prévio de Deus. Só poderá haver algo nesse sentido somente depois dele e de sua morte/ressurreição, porque ele é o centro da revelação e a culminação da história salvífica. É partindo desse pressuposto que queremos situar a predestinação como base eletiva para os gentios, especificamente, uma vez que os judeus foram eleitos por Deus. É a partir daí que se faz todo um caminho progressivo na história da salvação, para demonstrar que os gentios foram pré-destinados para participarem da salvação, mas que isso só foi possível por meio de Cristo.

O agir de Deus na história

A eleição de Israel

Como parte da história da salvação, Israel é nação depositária da revelação e eleição por parte de Deus. Houve uma revelação, e essa revelação foi dada a um povo num momento específico e histórico. Por isso, de Israel temos uma revelação de amor e eleição. Essa consciência histórica do povo de Israel não foi desenvolvida por meio de textos, mas por meio de eventos históricos — como a libertação do Egito. Houve uma aliança e esta aliança é a base teológica de toda a sua existência. Israel não formulou uma história com Deus, como povo vivenciou uma história (Sl 136).

A eleição de Israel nas páginas do Antigo Testamento é incontestável. A base eletiva está, inevitavelmente, ligada com a aliança feita com Deus. São conceitos interligados. “A concepção da eleição de Israel está intimamente ligada à noção da aliança, pela qual Deus, livremente, escolheu para si o seu próprio povo (Dt 14,2).”²⁵

A eleição sempre foi um tema vivo para Israel, mas sua responsabilidade diante dela sempre foi motivo de reflexão. É o que vemos no Segundo-Isaías, o profeta que

25 BORN, Van den (Org.). Dicionário enciclopédico da Bíblia. p. 440.

exegetas colocam no exílio babilônico. É somente com esse profeta que a nação israelita é chamada a tomar uma posição diante do propósito de sua eleição. O Segundo-Isaías traz uma mensagem de que Israel ignorou o comissionamento divino para com os outros povos (Is 49,1-9). Longe de querer chegar a uma conclusão sobre o que de fato é ou seria o “Servo sofredor” no texto, antes é preciso compreender que no Segundo-Isaías trata-se da nação, ou do remanescente israelita, como depositário dessa missão, principalmente nos cânticos do Servo.

Partindo disso, o que nos parece é que “o Servo é eleito para ser aliança para os povos e luz para as nações, para dar luz ao cego e liberdade ao preso”.²⁶ Portanto, a eleição, a partir do Servo, ganha contornos comunicativos às outras nações. Porque a base ou os motivos da escolha de Israel não estão na nação propriamente, mas no seu propósito.²⁷ É exatamente o propósito que Israel negligenciou.

A questão é que a nação compreendeu o sentido da eleição divina, mas não vivenciou sua vocação. Surge um sentimento de favoritismo e superioridade em relação às outras nações, negligenciando sua vocação — “Israel não correspondeu plenamente à sua vocação. A grande palavra de chamamento do Dêutero-Isaías (49,6) foi negligenciada”.²⁸

A plenitude dos tempos: o aparecimento de Jesus

O Novo Testamento é fruto de uma experiência de fé que a comunidade teve com Jesus de Nazaré. Como comunidade, cada uma, em diferentes textos neotestamentários (Paulo, os evangelhos, evangelho de João), interpretou o evento Cristo de maneiras diferentes.

O Novo Testamento é testemunho do aparecimento de Cristo na história. Para os autores sagrados, o que importava era essa Boa-Nova de salvação que acabara de ser concretizada em Cristo. É a partir disso que a comunidade faz uma leitura messiânica do Antigo Testamento para comprovar uma continuidade histórica no processo revelacional soteriológico.

Na leitura neotestamentária não resta dúvida que a comunidade, a partir de Cristo, olha para trás para compreender os propósitos de Deus na história de Israel e dos profetas. A história de Israel é iluminada pelo novo centro, isto é, Cristo, e seu sentido é revestido pela cristologia em relação à história da salvação.²⁹ Esse entendimento só foi possível pelo fato de o Povo de Deus interpretar e ver a história linearmente e não ciclicamente, como os gregos.

O aparecimento de Cristo na história — e sua morte/ressurreição — faz com que autores como Paulo olhem a história salvífica pela perspectiva de Deus: “Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos” (Gl 4,4-5). Porque o evento Cristo não pode ser meramente algo aleatório na história, com certeza Deus estava preparando esse acontecimento singular, mas em nenhum momento tal acontecimento deixa de ser dentro da história, na plenitude do tempo.

A comunidade percebeu muito bem o andamento da história salvífica e sua culminação em Jesus Cristo. É isso que temos nos Atos dos Apóstolos. Estêvão faz

26 McKenzie, John L. Dicionário bíblico. p. 271.

27 Smith, Ralph L. Teologia do Antigo Testamento. p. 131.

28 Ben-Chorin, Schalom. A eleição de Israel. p. 38.

29 Cullmann, Oscar. Cristo e o tempo. p. 130.

uma retrospectiva em toda a história de Israel e completa dizendo que os profetas anunciaram a vinda do Justo (7,2-53). O mesmo ocorre no capítulo 13,16-49, onde o discurso de Paulo, segundo o autor de Atos, é uma revista na história do povo eleito de Deus e o consequente aparecimento de Jesus Cristo como o cumprimento das promessas feitas no Antigo Testamento.

Com o aparecimento de Cristo na história, Israel se viu desafiado a tomar uma decisão, e na sua maioria rejeitaram o Messias, assim como já haviam negligenciado a sua missão aos gentios (vv. 46-48), não compreendendo que Deus nunca deixaria de fora da sua graça outros povos.

Somente pelo aparecimento dele é que a humanidade deve tomar uma decisão a favor ou contra a proposta divina de reconciliação e redenção (Rm 3,22-26; At 17,30).

Paulo: Apóstolo dos Gentios

Para Paulo, Apóstolo dos Gentios, denominação sua, há uma abertura para os pagãos/gentios que não aconteceria se o apóstolo não tivesse a clara convicção de que os gentios também faziam parte das promessas de Israel. Porque, pelo que percebemos no início dos Atos, a Igreja judaica não tinha nenhum interesse em pregar a essa gente, cometendo a mesma negligência que Israel cometeu nos primórdios. Essa atitude era legitimada por considerar os gentios impuros e idolatras.

Somente com Paulo os gentios são informados de que o Deus de Israel é infinito em graça. Porque foi por meio de sua experiência no caminho de Damasco que ele compreendeu o caminho da graça, quando ali recebeu a sua vocação (At 9,15; 18,6; Rm 10,12 e 11,13; Gl 3,28). Ele, então, percebe que o Ressuscitado oferece a sua salvação a todos, judeus e gentios.

A história é instrumento da atuação divina. E essa atuação tem como objetivo manifestar o amor de Deus na sua busca pelo ser humano, que de alguma maneira e em algum momento deixou de lado o seu Criador. E é sempre Deus quem vai à procura do ser humano. É ele quem pergunta “onde estás?” (Gn 3,9). Nesse processo Deus trabalha com a limitação humana, o tempo e sua história. Em razão disso ele desce para atender e sarar a aflição de um povo (Ex 3,7-8); entra em diálogo com os seres humanos para que o conheçam; limita seu poder e sua soberania em detrimento da finitude humana, porque quer ser conhecido pela sua graça e não pelo seu poderio.

Uma comunidade de predestinados: a Igreja

Com Cristo, Paulo centraliza todo o processo salvífico. Embora surjam textos como desde a fundação do mundo, o fato é que o aparecimento de Cristo na história fez com que os autores sagrados e a comunidade olhassem para trás e concluíssem que de fato Deus estava no controle. Mas isso não significaria nada se ele não estivesse atuando no tempo. A comunidade compreende que foi na ação histórica de Deus que se deu a sua eleição.

E essa eleição não determinou o seu curso nem suprimiu a história, mas dá à comunidade o fundamento de sua experiência no tempo como algo prioritário para Deus, quer dizer, sua eleição/predestinação, pois ela tem a sua origem na vontade salvífica de Deus — “nos salvou e nos chamou com santa vocação; não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus antes dos tempos eternos, e manifestada agora pelo aparecimento de nosso salvador Cristo Jesus” (2Tm 1,9-10).³⁰

³⁰ MIRANDA, Mario de França. Libertados para a práxis da justiça. p. 52.

Mas é no tempo que ela se concretiza, porque foi agora que se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas. É no agora que se recebe a reconciliação através de Cristo.³¹ A história estava caminhando para um alvo divino, e neste alvo os gentios estavam incluídos. É aqui que entra o conceito de justificação e reconciliação de Paulo. A justificação e a reconciliação seriam algo individual ou universal? Os dois conceitos estão extremamente ligados.

Porque uma diz respeito à absolvição de todo o pecado; outra à restauração de um relacionamento com Deus.³² São dois conceitos teológicos que se dão no passado. Para o apóstolo, é uma dádiva de Deus em Cristo que foi comunicada a todos os seres humanos, até aos gentios. Porque o alvo não seria o indivíduo, mas uma nova humanidade.³³ Ela é uma obra terminada antes mesmo que o Evangelho seja pregado, porque se destina ao mundo.³⁴

O pecado não é mais barreira de divisão entre Deus e o ser humano, porque “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2Cor 5,19). A reconciliação é um ato histórico, em Cristo, e coletivo, no mundo. Sendo assim, Deus não quis reaver os pecados cometidos antes do aparecimento de Cristo na história, mas agora, com ele e sua obra, a humanidade é forçada a tomar uma decisão (At 17,30).

Uma vez que a reconciliação e a justificação são iniciativas de Deus no aspecto coletivo, seria a predestinação algo individual? Uma vez que a justificação e a reconciliação são bênçãos proporcionadas por Deus em Cristo de caráter coletivo e histórico, a predestinação do mesmo modo é algo dado num momento histórico com um fim exclusivamente soteriológico.

Não resta dúvida de que a salvação é uma proposta divina à humanidade, é o sim de Deus em Cristo (2Cor 1,19-20). Uma vez sendo essa resposta afirmativa à sua proposta, todas as bênçãos espirituais são realizadas plenamente. E o propósito da predestinação é concluído (Rm 8,29-30; Ef 1,4-5).

Assim como a eleição no Antigo Testamento visou o povo de Israel (Dt 7,7; 14,2), a predestinação no Novo Testamento nunca é individual, mas coletiva — a Igreja, a comunidade dos santos. Não é por acaso que a Igreja primitiva tinha consciência de constituir a raça eleita, um povo santo (1Pd 2,9).³⁵

Conclusão

Vamos ser sempre alvo da graça de Deus. Israel foi alvo da graça de Deus durante a sua história. Já no Novo Testamento a graça de Deus se dá em um comportamento salvífico de Deus — “salvar a todos” (1Tm 2,4). A universalidade do pecado e da decadência humana encontra-se na universalidade do oferecimento da salvação (Rm 3,23-26) e sem reservas ou contas.

É em nome dessa graça que o Deus Eterno entra em contato com o ser humano para comunicar-lhe vida. E a maior expressão dessa comunicação se dá na Igreja, aquela que tem a responsabilidade do “ministério da reconciliação” (2Cor 5,18-20).

Dessa maneira, a predestinação não poderia ser algo puramente determinista e selecionista. Ela vem demonstrar o imenso amor de Deus em esgotar todas as pos-

31 Kümmel, Werner Georg. Síntese teológica do Novo Testamento. pp. 185-186.

32 LADD, George Eldon. Teologia do Novo Testamento. p. 420.

33 Bornkamm, Günther. Paulo. Vida e obra. p. 172.

34 Ladd, George Eldon. Teologia do Novo Testamento. p. 422.

35 Miranda, Mario de França. Libertados para a práxis da justiça. p. 51.

sibilidades para que o ser humano complete a sua existência e para isso ele usa a história.

Bibliografia

- BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*. Trad. de Walter Altman 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- BEN-CHORIN, Schalom. *A eleição de Israel*. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BORN, Van den (Org.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BORNKAMM, Günther. *Paulo. Vida e obra*. Trad. de Bertilo Brod. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CONTRIM, Gilberto. *História global: Brasil e geral*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*. Trad. de Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2003.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. de João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Árias. São Paulo: Exodus, 1997.
- KELLY, J. N. D. *Doutrinas centrais da fé cristã*. Trad. de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- KLOOSTER, Fred H. *A doutrina da predestinação em Calvino*. Trad. de Sabatini Lalli. Santa Bárbara D'Oeste: SOCEP, 1992.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento*. Trad. de Sílvio Schneider e Werner Fuchs. 4. ed. São Paulo: Teológica-Paulus, 2003.
- McKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.
- MIRANDA, Mario de França. *Libertados para a prática da justiça*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991.
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. Trad. de José Fernandes. São Paulo: Paulus, 1979-1980. v. 2.
- SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento*. Trad. de Hans Udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- SOBRINHO, João Falcão. *A predestinação conforme a Bíblia*. Rio de Janeiro: UFMBB, 2001.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 2. ed. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 2000.

Resumo: O filósofo francês Paul Ricoeur busca ultrapassar as abstrações metafísicas consideradas inconsequentes sobre o mal e a liberdade através da percepção do mal como sofrimento humano. A proposta ricoeuriana é rever o esforço da teodiceia cristã sob a ótica da sua eficácia e consequência. Em decorrência, o pensador francês traz a própria ideia de liberdade para dentro da ideia de libertação. Ao fazer isso, “instaura” o Homo capax, o sujeito da ação ética e política para a diminuição desse sofrimento, em vez de prolongar o debate metafísico sobre o mal e a liberdade.

Palavras-chave: Ricoeur, mal, liberdade, libertação, Deus.

O propósito deste texto é abordar a reciprocidade explicativa entre o mal e a liberdade que representa, segundo o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), a grandeza e o limite da visão ética do mundo. Nesta perspectiva, acompanhando o pensamento ricoeuriano, aparece também a relação entre liberdade e libertação. A importância do tema se deve ao fato de que a história do pensamento cristão é marcada pelo paradoxo da existência de um Deus bom e poderoso e a presença do mal no mundo.



O pecado original – Michelangelo

Paul Ricoeur define a visão ética do mundo como “o esforço por compreender cada vez mais intimamente a liberdade e o mal à luz recíproca com que se esclarecem mutuamente.” (Ricoeur. 1969. p. 20). Essa definição, entretanto, suscita os seguintes questionamentos: como demonstrar a reciprocidade explicativa entre liberdade e mal? Onde se encontra a grandeza da visão ética do mundo e qual é o seu limite? Que conceito de mal e de liberdade estão implicados nessa tese ricoeuriana?

A visão ética do mundo

Paul Ricoeur está ciente de que a decisão por tentar seguir a relação entre mal e liberdade é difícil. Por isso escreve:

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMEESP. Vice-diretor da Faculdade Teológica Batista do Paraná, onde também é coordenador acadêmico, professor do bacharelado em Teologia e professor na pós-graduação em Docência do Ensino Religioso.

intentar compreender o mal à luz da liberdade é um passo arriscado e importante: é decidir-se a entrar no problema do mal pela porta estreita, considerando o mal desde o princípio como algo “humano, demasiado humano”... Essa decisão não afeta de modo algum a origem radical do mal, senão a descrição e localização do ponto em que se manifesta o mal... Ainda no caso de que o mal estivesse já incrustado na gênese radical das coisas, sempre será certo que unicamente se nos manifesta pelo modo como afeta a existência humana. (Ricoeur, Paul. 1969, p.20.)

Aqui entra um tema que aparentemente parece não ter relação com a problemática da liberdade: a linguagem simbólica. É através dela que Ricoeur vai encontrar o problema do mal e sua relação com a liberdade. Por que isso lhe é possível? Porque detrás do conceito, há símbolos. Símbolos de alguma coisa que só eles podem transmitir (Ricoeur. 1988a, p. 265). É aqui que Ricoeur se pergunta como a teologia cristã foi levada à sua elaboração conceitual sobre o mal e como ela gerou o dogma do pecado original. Para responder a essa indagação, ele vai a Agostinho, que foi uma testemunha do momento em que esse conceito se cristalizou.

Considerando que foram primeiramente os gnósticos que se colocaram a questão sobre a origem do mal, que “foram os gnósticos que tentaram fazer desta questão uma questão especulativa e fornecer-lhe uma resposta que seja ciência, saber, gnose” (Ricoeur. 1988a, p. 266), Ricoeur propõe que

foi por razões apologéticas — para combater a gnose — que a teologia cristã foi levada a alinhar com o modo de pensamento gnóstico. No fundo antignóstica, a teologia do mal deixou-se arrastar para o próprio terreno da gnose e elaborou assim uma conceitualização comparável à sua. (Ricoeur. 1988a, p. 266.)

Com essa tese Ricoeur pode afirmar que a antignose tornou-se uma quase-gnose, que o conceito de pecado original tem um fundo antignóstico, mas um enunciado praticamente gnóstico. Mas daí uma outra questão se levanta: como a teologia cristã se deixou arrastar para o lado daquele que pretendeu combater? Sua tese é que

talvez haja na experiência do mal, na confissão do pecado, alguma coisa de terrível e de impenetrável que faz da gnose a tentação permanente do pensamento, um mistério de iniquidade de que o pseudoconceito de pecado original é como que a linguagem cifrada. (Ricoeur. 1988a, p. 266.)

Além dessa hipótese sobre o lado obscuro do mal, há a situação histórica da gnose que afirmava a materialidade do mal, o mal como uma substância vinculada ao mundo. Segundo Ricoeur, as teses gnósticas afirmam que “o mal é a própria mundaneidade do mundo... Desse modo, o pecado que o ser humano confessa é menos o ato de malfezer, a malfeitoria, do que o estado de ser-no-mundo, do que a infelicidade de existir. O pecado é destino interiorizado. A gnose do mal é um realismo da imagem, uma mundanização do símbolo.” (Ricoeur. 1988a, p. 268).

Diante dessas teses gnósticas, o conceito apologético defendido normalmente pelos pensadores cristãos, especialmente por Agostinho, era que o mal não é uma substância, que ele não tem ser. Segundo Ricoeur, os Padres da Igreja repetiam: “O mal não é em si, ele é nosso. O mal não é ser, mas fazer” (Ricoeur. 1988a, p. 268). No desdobramento da questão, Agostinho vai postular uma visão puramente ética do mal, na qual o ser humano é integralmente responsável. Embora tenha construído uma espécie de gnose paralela àquela que combatia, Agostinho se diferencia ao conceber o mal como resultado da liberdade humana. É por isso que pode ser dito que ele desenvolve a visão ética do mundo. Todo o mal é mal cometido, ou mal sofrido. O mal não é senão a ausência do bem. A propósito, diz Agostinho:

Portanto todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper. (Agostinho. 1973, livro VII, §12.)

Mais adiante, tentando explicar onde reside o mal, assevera: “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema — de vós, ó Deus...” (Agostinho. 1973, livro VII, §16). O que Agostinho faz é concordar com a tradição cristã que o precedeu e que afirmava “o livre-arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal...” (Agostinho. 1973, livro VII, §12).

Ricoeur desfaz o conceito de pecado original para aí encontrar a significação do símbolo do mal expresso no mito adâmico a partir de sua hermenêutica, que busca o sentido anterior ao conceito e não o aprofundamento da especulação. Ou seja: intenta interpretar os símbolos que estão na base e são a motivação do conceito. Por isso escreve:

O mito adâmico revela ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal, quer dizer, se cada um de nós o começa, o inaugura — o que Pelágio viu bem —, também cada um de nós o encontra, o encontra já aí, nele, fora dele, antes dele. Para toda a consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal está já aí. (Ricoeur. 1988a, p. 279.)

A questão é que contra os maniqueus Agostinho tem de sustentar que o pecado é fruto da vontade humana, aí o pecado é voluntário. Mas contra Pelágio ele tem de afirmar que o pecado não é simplesmente imitação, ou seja, o pecado é involuntário. Então, para manter a coerência e a força do seu discurso, ele desenvolve o conceito de pecado original, onde ambas as premissas podem ser sustentadas.

Ricoeur resume da seguinte maneira o movimento agostiniano:

A preocupação da coerência leva a dizer que, visto que o pecado é sempre voluntário — senão Mani tem razão —, é bem preciso que a nossa vontade, antes do seu próprio exercício, esteja implicada na vontade má de Adão. Será preciso, então, falar de uma vontade de natureza para estabelecer a culpabilidade das crianças no ventre da sua mãe. Por outro lado, para combater a tese de Pelágio de uma simples imitação de Adão por toda a sucessão dos homens, será preciso procurar na “geração” — o veículo dessa infecção, com o risco de reavivar as antigas associações da consciência arcaica entre mancha e sexualidade. Assim se cristalizou este conceito de uma culpabilidade herdada, que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica — o crime voluntário punível —, e uma categoria biológica — a unidade da espécie humana por geração. (Ricoeur. 1988a, p. 275.)

Mesmo em vista disso, a importância de Agostinho não pode ser diminuída com a alegação de que ele racionalizou o mito a tal ponto que seu conceito tornou-se também uma quase gnose. Ele repete o sentido do próprio mito que revela essa ambiguidade da experiência do mal na existência humana em que cada um já o encontra, ao mesmo tempo que é o responsável por sua propagação.

A grandeza do bispo de Hipona está na consequência da sua antropologia, que torna o ser humano responsável pelo mal. Ser humano que não é tanto vítima quanto réu! Ou seja: ainda que o mal não seja originário do ser humano, é em suas atitudes que ele aparece. Aqui está a força da tradição cristã articulada por Agostinho: o mal não tem substância, não tem ser; o mal sempre é um mal praticado, está na ação de alguém. Desse modo, instaura-se o sujeito ético que, conquanto não origine o mal, é seu autor enquanto aquele que o realiza, que o propaga. O mal faz parte da existência humana e só nela pode ser visto. O mal se explica relativamente à liberdade! É por isso que Ricoeur escreve:

Esta decisão de compreender o mal através da liberdade é em si mesma um movimento da liberdade que toma o mal sobre si... ainda no caso em que a liberdade não fosse a fonte original do mal, senão só sua autora, essa confissão situaria o problema do mal dentro do âmbito da liberdade. (Ricoeur. 1988a, p. 21.)

Não é, pois, a mitologização do mito que Ricoeur louva em Agostinho, mas sua sacada ética. É nisso que consiste a grandeza da visão ética do mundo. Grandeza porque “consiste em chegar o mais longe possível” (Ricoeur. 1988a, p. 20) no esclarecimento recíproco que propõe entre o mal e a liberdade, porque “uma liberdade que se faça a cargo do mal tem o caminho aberto a uma compreensão de si mesma excepcionalmente plena de sentido” (Ricoeur. 1988a, p. 22). Além disso, seguindo o pensamento de Jean Nabert, Ricoeur amplia a relação mal-liberdade e acentua a grandeza da visão ética. Ele se pronuncia deste modo:

Assim se vê que em uma visão ética não somente é certo que a razão do mal radica na liberdade, senão que, ademais, a confissão do mal é a condição da consciência da liberdade, já que é nessa confissão que podemos surpreender a sutil articulação do passado com o futuro, do si com seus atos, do não-ser com a ação pura no coração mesmo da liberdade. (Ricoeur. 1988a, p. 24.)

Ricoeur, entretanto, acompanhando o pensamento de Jean Nabert, dá conta não somente da grandeza da visão ética do mundo, mas também da sua limitação. A argumentação é a seguinte:

Por um lado, o mal entra no mundo tanto quanto o ser humano o põe, [por outro lado] o ser humano só o põe enquanto cede ao assédio do adversário. Tal estrutura ambivalente do mito da queda assinala já de per si os limites da visão ética do mal e do mundo: ao pôr o mal, a liberdade é vítima de outro. (Ricoeur. 1988a, p. 24.)

Isso, contudo, não diminui a força da visão ética do mundo na sua proposta integradora do mal à liberdade que faz surgir um sujeito ético cuja liberdade lhe é um desafio constante em sua apropriação de si mesmo.

Para além da oposição entre liberdade e libertação

Parece ser possível afirmar que a consequência do pensamento ricoeuriano para o tema da liberdade é o seu deslocamento da especulação metafísica tradicional para a ontologia antropológica existencial. Em decorrência, o debate é deslocado para o plano ético-político. Assim, parece que a oposição pura e simples entre liberdade e libertação é radicalmente questionada, quiçá mesmo ultrapassada.

Além disso, a liberdade em perspectiva metafísica, concebida como condição do ser, e a libertação em perspectiva sociológica, definida como ação do sujeito, não formam um par dualista. A questão é simplesmente outra. Está mais no fundo. O tratamento desse tema aqui é semelhante à questão de Deus em Heidegger. No pensamento heideggeriano é inadequado perguntar se ele é teísta ou ateu, porque sua filosofia leva a questão para além do teísmo e do ateísmo. Não é uma fuga, mas a questão é simplesmente outra.

Paul Ricoeur, filósofo do sujeito engajado, está preocupado em não tornar a liberdade apenas um postulado metafísico desprovido de qualquer relevância, apenas uma questão de fórum íntimo. Por isso é preciso que a liberdade seja pensada enquanto ação do sujeito. Ademais, não é difícil enxergar aqui as influências de Kant e sua rejeição da metafísica tradicional, de tipo aristotélica, principalmente porque o filósofo francês concede-lhe um lugar especial na sua filosofia. É Kant quem ironicamente diz: “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 convencer-vos-á irresistível e invariavelmente da sua verdade.” (Kant. 1988, A32).

Pierre Gisel resume assim as linhas do pensamento ricoeuriano:

[...] O mal, pelo contrário, diz respeito a uma problemática da liberdade. Fundamentalmente. É por isso que se pode por ele ser responsável, tomá-lo para si, torná-lo a confissão e combatê-lo. É dizer que o mal não está nem do lado da sensibilidade e do corpo (como tal, são inocentes),

nem do lado da razão (o ser humano seria diabólico deliberadamente). O mal está escrito no coração do sujeito humano (sujeito de uma lei ou sujeito moral): no coração desta realidade altamente complexa e deliberadamente histórica que é o sujeito humano... A vontade humana não é nunca de início neutra, sem história, sem hábitos, sem natureza adquirida. De fato e originariamente. Por quê? É aí que tudo se liga ou tudo se dissolve: pois o ser humano só é sujeito quando é chamado (denominado); só é sujeito quando responsável. (Gisel apud Ricoeur. 1988b, p. 18, prefácio.)

O sujeito ético-político é restaurado no discurso ricoeuriano. Fora dele não há mais nada, a não ser especulação metafísica inconsequente, tal como denunciada por Kant. Afinal, de que adianta postular uma liberdade que só se apresenta como conceito? Mais complicado ainda, conceito de algo que está para além do alcance da razão. Com essa argumentação a liberdade não é pensada como coisa, mas como projeto, mirada, desejo, vontade, busca! É no processo de libertação, na construção do sujeito livre que a liberdade aparece, fora disso não há senão um nome! Ou seja: as coisas são na medida em que estão sendo. É a máxima existencialista aqui repetida: a existência precede a essência.

O que se está proclamando é que o problema da origem do mal não pode ser resolvido racionalmente, mas que a diminuição do mal pode ser tentada socialmente. Novamente, é no plano da prática, da ação, que a questão se coloca. O mal é sempre mal sofrido. Se é sofrido, é por alguém. A ação livre não está na autodeterminação e percepção do sujeito como livre — o que seria o conceito de liberdade desvinculado da ação pela liberdade. Um exemplo dessa perspectiva metafísica da liberdade seria o estupro.

A pessoa estuprada poderia dizer que somente seu corpo estaria sendo aprisionado, possuído, somente sua carne estaria sofrendo, mas seu espírito estaria livre, porque não se estaria curvando ao ato, porque estaria resignado em sua dignidade e não se entregando ao estuprador. A ação livre, neste caso, consistiria em ter condições de agir contra o estuprador, de impedir que o estupro acontecesse. Desse modo, de forma concreta, a liberdade, enquanto ação contrária à coação, estaria pensada juntamente com a ideia de libertação.

Tal como articulada por Ricoeur, a liberdade estaria mesmo para além da possibilidade de uma conceituação, porque, conforme Kant, de quem Ricoeur é devedor, a ideia de liberdade pertence à metafísica e as ideias metafísicas, embora possam ser pensadas, não podem ser definidas. Elas estão fora do alcance da razão teórica. Assim como a ideia de Deus, a liberdade só pode ser postulada pela razão prática. É aqui que entra a força da hermenêutica de Paul Ricoeur. A hermenêutica ricoeuriana é leitora de símbolos.

Símbolos que vêm antes de toda elaboração de uma língua abstrata. Símbolos que descobrem, desocultam alguma coisa que sem eles permaneceria coberta. Por isso ele pode falar em mal e em liberdade sem ter de defini-los e é nisso que se assemelham à ideia de Kant. Ou seja: o mal e a liberdade, do ponto de vista teórico, não podem ser definidos, mas podem, do ponto de vista hermenêutico, ser pensados!

Neste ponto talvez Ricoeur possa ser acusado de ter fugido da tarefa da especulação metafísica na compreensão do tema da liberdade. Aliás, esse é um pesar que a professora Constança César lhe faz: “Claro que a resposta do nosso filósofo é insatisfatória. Deixa em aberto o problema no plano especulativo, embora reitere sua solução no plano moral” (César apud Ricoeur. 1988b, p. 12, prólogo).

Porém o que se observa é que na prática o que o pensador francês faz é fugir de uma abstração metafísica estéril que poderia perder-se em divagações sem fim.

Ele postula uma ontologia existencial na qual o tema aparece não como devaneio especulativo, mas como engajamento concreto, visando ações práticas que possam minimizar o mal e garantir a liberdade. Desse modo, a liberdade não é uma coisa, mas um postulado, uma busca que tem implicações não simplesmente no plano conceitual, mas no plano ético-político. Por isso não pode ser limitada ao seu aspecto metafísico, mas levada adiante como preocupação do sujeito que só pode ser achado livre mediante suas ações de liberdade. O que Ricoeur faz é, do ponto de vista especulativo, tornar desnecessária a questão da origem radical e metafísica, tanto do mal quanto da liberdade. Essa especulação parece não ter implicações na vida prática. É por isso que ele pode afirmar:

1) Nunca temos o direito de especular sobre o conceito de pecado original — que, considerado nele próprio, é apenas um mito racionalizado, como se ele tivesse uma consistência própria: ele explicita o mito adâmico, como este explicitava a experiência penitencial de Israel. 2) Nunca temos o direito de especular sobre o mal já aí, fora do mal que nós pomos. Aí está sem dúvida o mistério último do pecado: nós começamos o mal, por nós o mal entra no mundo, mas nós apenas começamos o mal a partir de um mal já aí, de que o nosso nascimento é o símbolo impenetrável. (Ricoeur. 1988a, p. 281.)

Ricoeur deliberadamente dá um salto da metafísica para a ética-política, porque o que menos vale, nesse caso, é qualquer abstração inconsequente. O que interessa é uma possibilidade de ação efetiva. É a construção do sujeito. Sujeito que só se faz através da responsabilidade. É por isso que ao final do seu livro *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, após passar em revista a história da teodiceia e concluir que nenhuma delas deu conta de solucionar o problema do mal diante do sofrimento humano exagerado e desnecessário, propõe não uma solução, mas uma ação e uma postura, no sentido ético e político.

Nesse postulado já se pode notar a implicação social da reflexão ricoeuriana. Situa-se aqui sua proposta, nos passos da ética teleológica aristotélica, mas ao mesmo tempo ultrapassando Aristóteles, de ações éticas intersubjetivas: “Visar à vida boa, com e pelo outro em instituições justas” (Ricoeur apud César. 1998, p. 42). Na sua proposta, pautada numa visão dialética e integradora, ele inclui uma convergência entre pensamento, ação e transformação de sentimentos.

No plano do pensamento, o problema do mal é um desafio. Um desafio, entretanto, “é, passo a passo, um fracasso para as sínteses sempre prematuras, e uma provocação para pensar sempre mais e de modo diferente” (Ricoeur. 1988b, pp. 47-48). A história demonstra o fracasso das tentativas, mas também abre caminho para uma resposta. Uma resposta “destinada a tornar a aporia produtiva, isto é, a continuar o trabalho de pensamento no registro do agir e do sentir” (Ricoeur. 1988b, p. 48).

Ao passar para o registro da ação, o mal já não é outra coisa senão o que não deveria ser e que deveria ser combatido.

Neste sentido a ação inverte a orientação do olhar. Sob a brisa do mito, o pensamento especulativo volta atrás em direção à sua origem: “De onde vem o mal?”, pergunta. A resposta — não a solução — da ação é: “Que fazer contra o mal?” O olhar é, assim, voltado ao futuro, através da ideia de uma tarefa a realizar-se, que é a réplica daquela de uma origem a descobrir. (Ricoeur. 1988b, p. 48.)

Apesar disso, a resposta prática também não é suficiente para dar conta do problema. Isso porque sua base está no sofrimento injusto imposto pelo mal que alguém pratica. Acontece que há males que vêm da natureza, como catástrofes e doenças. Por isso é preciso integrar o último aspecto dessa trilogia: a resposta emocional.

No plano do sentir é necessário aceitar o sofrimento como sendo imerecido e permitir a queixa como legítimo grito de quem padece um mal. Proposta semelhan-

te é feita por Blumenthal. Ao questionar a teodiceia tradicional, escreve: “Protestar, quando se acha que Deus está errado, é uma opção melhor, psicodinâmica e teologicamente falando” (Blumenthal. 1991, pp. 120-121). Para quem conseguir avançar um pouco mais, suprimir a própria queixa. Nesse caso, entretanto, isso não pode ser ensinado, somente encontrado. Todavia, se isso for conseguido, o sujeito sai do ciclo da retribuição, “do qual a lamentação permanece ainda cativa, enquanto a vítima se queixa da injustiça de seu destino” (Ricoeur. 1988b, pp. 52-53).

Ponderações

Diante do exposto, parece possível afirmar que Ricoeur, operando dialeticamente com a ideia de mal e de liberdade, conseguiu superar a dicotomia entre a liberdade e a libertação no momento em que trouxe para dentro da própria ideia de liberdade a ideia de libertação. Nisso ele parece corrigir e ampliar tanto a teodiceia cristã tradicional, com seu conceito metafísico de liberdade desvinculado da libertação, quanto a proposta de ação libertadora sem a devida problematização sobre o conceito de liberdade proposta pela teologia da libertação. Conjugando liberdade e libertação, nem a liberdade, nem a libertação perderam sua distinção, uma não se transformou na outra, mas passaram, uma e outra, a ser pensadas inseparavelmente.

Além disso, a perspectiva ricoeuriana parece dar suporte suficiente para o pensamento, filosófico, mas especialmente teológico, atingir um grau de maturidade tal que não despreze as discussões teóricas, mas que não se esqueça que é na prática que os conceitos são testados e postos à prova. Desse modo não se pode especular sobre o mal, isto é, pensar o humano e seu sofrimento, desvinculando a especulação da vida concreta. Por outro lado, não se pode agir na vida concreta desvinculando a práxis da reflexão. Por isso a especulação de Ricoeur em torno do mal e da liberdade desembocar numa proposta de ação.

Ele quer instaurar o Homo capax, como pode ser visto na sua seguinte sugestão em contraste especialmente com a ontoteologia: “[...] antes de acusar Deus ou de especular sobre a origem demoníaca do mal no próprio Deus, atuemos ética e politicamente contra o mal” (Ricoeur. 1988b, pp. 48-49).

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Victor Civita, 1973. (Col. Os pensadores.)
- BLUMENTHAL, David. Teodiceia: dissonância na teoria e na práxis. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, 274 (1991) 1. O fascínio do mal.
- CÉSAR, Constança Marcondes (Org.). *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- PEROTTI, James. *Heidegger on The Divine: The Thinker, The Poet and God*. Athens, USA: Ohio University Press, 1974.
- RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trad. de Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Taurus, 1969.
- _____. *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*. Trad. de M. Sá Correia. Porto: Rés, 1988a.
- _____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988b.

Resumo: Este ensaio pretende fazer um estudo comparativo da imagem bíblica de Deus e sua criação com a mitologia contemporânea deste Ser descrita nas canções do álbum Be, do grupo sueco de metal progressivo Pain of Salvation, amparado pelo referencial teórico sobre teopoética.

Palavras-chave: Deus, teopoética, mitologia, metal progressivo, imagem.

Abstract: This essay makes a comparative analysis between the God's biblical image and his creation with the contemporary mythology this Being, described on the songs of Be album, of the Swedish prog metal band Pain of Salvation. This analysis is supported by theory deals about Theopoetic.

Keywords: God, theopoetic, mythology, prog metal, image.

“Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade
nem veio nem se foi: o Erro mudou.
Temos agora uma outra Eternidade,
e era sempre melhor o que passou.”
(FERNANDO PESSOA. *Cancioneiro*.)

A Bíblia é o livro mais vendido de todos os tempos, o best-seller dos best-sellers. Embora nem sempre seja lida (em muitas casas serve apenas como decoração ou objeto de “proteção”, como um amuleto), quando as pessoas a leem é por motivo religioso. Essa é a sua razão de ser. Mas mesmo quem não a lê conhece boa parte de seu conteúdo. Como afirma Miles, “muita gente no Ocidente não acredita mais em Deus, e a crença perdida, assim como uma fortuna perdida, tem efeitos duradouros” (2002, p. 13).

Por mais que não se acredite mais em tudo o que nela está escrito, suas histórias passaram a ser fator determinante da cultura ocidental, “por meio de sua herança em figuras e histórias, em profundas declarações sobre o ser humano e o mundo, em formas e metáforas e na força de sua autoridade” (Motté apud Magalhães. 2005, p. 178). É uma obra que tem moldado mentes e vidas de homens e mulheres do Ocidente por mais de dois mil anos.

Por toda essa sua influência (que vai da cultura popular a Dante Alighieri, John Milton, Franz Kafka, José Saramago, entre outros), a Bíblia também pode e deve ser lida como literatura. Esse é um conceito novo, desenvolvido principalmente nas duas últimas décadas, com um crescente interesse nas qualidades literárias dos textos. Não mais apenas a leitura em busca das origens desses textos, sua veracidade, mas o texto em e por si, por seu valor literário. Muito se deve ao pensamento contemporâneo transgressor, destruidor e desconstrutor, no qual já não há mais lugar para a verdade única, ou sistemas e Estados absolutos. De acordo com esse

¹ Aluna do curso de pós-graduação em Literatura na Universidade Federal de Santa Catarina (A teopoética no contexto literário luso-hispânico-americano. Prof. Dr. Rafael Carmolingo Alcaraz).

modo de pensar, as narrativas são apenas narrativas, não detentoras da verdade, independente de qual meio se originou, seja no âmbito literário, seja nas ciências exatas, seja na religião.

São maneiras diferentes de contar como vivemos e o que acontece no mundo em que estamos, “com objetivos que variam não somente em relação à intenção de quem as produziu, mas, talvez de modo mais forte, com relação aos ouvintes, leitores e espectadores” (Ghiraldelli Jr. (2). p. 88). Tudo se resume a jogos de linguagem. Dessa maneira, faz sentido lermos a Bíblia como literatura. Segundo Gabel e Wheeler, isso significa “considerar a Bíblia como consideraríamos qualquer outro livro: um produto da mente humana” (1993, p. 17).

Por isso a leitura da Bíblia nos tempos atuais, longe de desaparecer, está ganhando cada vez mais vigor, amparada pela crítica literária, antes tida como irrelevante aos estudos bíblicos. “A Bíblia é inquestionavelmente uma extraordinária obra de literatura, e o Senhor Deus um personagem dos mais extraordinários” (Miles. 2002, p. 27). Essa nova concepção da Bíblia como obra de força e autoridade literária, digna de estudos estilísticos, ganhou o nome de teopoética.² Segundo Kuschel, que a batizou, essa nova crítica “não [é] a procura por outra teologia, não [é] a substituição do Deus de Jesus Cristo pelo dos diferentes poetas, mas a questão da estilística de um discurso sobre Deus que seja atual e adequado” (1999, p. 31).

Com esse novo vigor nos estudos literários, pode-se ampliar a teopoética também para a música (e outras artes), pois o que está em jogo é o sacro e o belo. Assim como a literatura está intimamente ligada aos textos religiosos, também a música busca sua fonte de inspiração na Bíblia. Nenhuma arte aflora as profundezas espirituais do ser humano com tanta pureza. A música sempre esteve relacionada ao âmbito do sagrado (por sua evocação ao sentimento, ao sublime). Segundo Coelho, “a Bíblia está ligada a todos os momentos-chave da história da música” (p. 71). Os anjos entoam hinos de louvor a Deus. Davi cantava e dançava no templo. O “sopro” que vem do livro sagrado é o que existe de mais antigo e contemporâneo. Desde o Antigo Testamento a música surge como ponto de referência a Deus. Conforme Coelho,

de fato, tudo começou, em termos musicais, com o canto gregoriano, ou cantochão. Surgido no século IX e derivado dos cantos hebreus (encontraram-se traços na Palestina e na Síria), compõe-se de uma linha melódica de uma só voz (monodia) flexível, sem acompanhamento instrumental, cantado por várias vozes masculinas (p. 71).

A seguir, os textos religiosos ajudaram a compor magníficas obras da música clássica e perpassam por toda a produção musical contemporânea. O rock não é diferente. Embora geralmente associado ao “Mal”, ao Diabo, por sua veia transgressora, muitos compositores buscam inspiração na Bíblia. O presente artigo pretende, então, a partir do viés da teopoética, fazer um estudo comparativo da imagem bíblica de Deus e sua criação com a mitologia contemporânea deste Ser descrita nas canções do álbum *Be*, do grupo sueco de metal progressivo *Pain of Salvation*.

Todo o conceito, as letras, as músicas e os arranjos foram criados por Daniel Gildenlöw, mentor e líder da banda (excetuando a canção “*Iter Impius*”, composição musical e arranjos de Fredrik Hermansson, e “*Imago*”, cujos arranjos foram produzidos por Jan Levander e Daniel Gildenlöw). Além da interrelação com o texto bíblico, diversas fontes de pesquisa foram utilizadas pelo compositor para reelaborar a mitologia de Deus e sua criação, que podem ser observadas nas letras do álbum.

2 O estudo da Bíblia como literatura, chamado de teopoética, surgiu na década de 1970 nos Estados Unidos, Inglaterra e Israel, ampliou-se para a Europa e vem ganhando terreno também na América Latina.

Be: “Who am I?”

Os deuses não morreram: o que morreu foi a nossa visão deles. Não se foram: deixamos de os ver.
(FERNANDO PESSOA. *Fragmento em prosa*)

O álbum reconstrói o mito de Deus sob um novo enfoque, partindo principalmente da ciência moderna. O mito está interligado com a história, ciências, teologia, literatura, pois também depende dos jogos de linguagem. Todo mito faz referência a uma realidade, a uma verdade, por isso “os mitos têm vida longa, ao menos alguns deles. Que o saibamos ou não, permanecem vivos, bem próximos de nós. Participam de nossa linguagem, de nosso comportamento, de nossos sonhos” (Bricout. 2003, pp. 23-24). Então, que Deus é descrito no mundo na mitologia cristã impregnada em nosso dia-a-dia? Quem é o Deus da Bíblia e o Deus do Be? Quais as semelhanças e as diferenças entre eles? Qual a relação de Deus com sua máxima criação, o ser humano?

Segundo Miles, “nenhum personagem, porém — no palco, na página ou na tela —, jamais teve o sucesso que Deus sempre teve. No Ocidente, Deus é mais que um nome familiar. Ele é, queira-se ou não, um membro virtual da família ocidental” (2002, p. 15)

A primeira imagem que temos de Deus na Bíblia é a do criador: “No princípio, Deus criou os céu e a terra” (Gn 1,1). A expressão “no princípio” também abre o evangelho de São João, o que não é por acaso. Ela “não deve ser concebida qual mera indicação de tempo, mas como indicação de ordem, de originalidade. Significa: ‘na origem’, ‘no mais profundo’” (Novo Catecismo. 1988, p. 562). Assim, Deus está fora da e é anterior à história, sempiterno, criando através de sua palavra os corpos celestes, o mundo e, à sua imagem e semelhança, o ser humano. Não faz parte do mundo, diversamente das mitologias orientais, em que a divindade se confunde com sua criação. Deus é transcendente, está acima e é independente das criaturas. Diferente das demais mitologias existentes em torno, o Deus judeo-cristão é único e não aceita outros deuses.

É todo-poderoso, onisciente, onipresente, interfere na vida do povo escolhido e multifacetado. Sabe todas as respostas. Exige obediência (recompensatória), ouve o clamor dos desfavorecidos e castiga o pecador. É a origem de toda a virtude, sabedoria, misericórdia, justiça, paciência, amor e força e, ao mesmo tempo, terrível, juiz, severo, ciumento, distante, violento, arbitrário e caprichoso. Todas essas faces podem ser encontradas no Antigo Testamento:

É um Deus que oferece alianças, que promete terras e tempos melhores, que faz prodígios, que salva e perdoa. Mas é também um Deus que castiga, que se irrita, que se vinga, que destrói o que ele mesmo criou, que se arrepende de ter sido bom, que grita e ameaça: um Deus aterrador. É um Deus que aparece às vezes imprevisível, arbitrário, ciumento, impulsivo, violento e caprichoso. Mas é também um Deus com entranhas de mãe... (Arias. 2004, p. 118.)

Já no Novo Testamento vemos um Deus que é pai, misericordioso, pacífico e compassivo. Ou seja: “Uma amálgama de diversas personalidades num único personagem. A tensão entre essas personalidades faz com que Deus seja difícil, mas faz também que seja atraente, e até mesmo viciante” (Miles. 2002, p. 16).

Deus faz a criação porque sente o desejo de uma autoimagem.³ Ao longo do texto bíblico, o ser humano, imagem e semelhança de Deus, torna-se fabricante de autoimagens e Deus se revolta com isso, o que vai gerar diversos conflitos, de brigas e reconciliações, entre criatura e Criador. “A trama atinge sua crise quando Deus, diante de um exemplar único de si mesmo, fisicamente destroçado, mas moralmente exaltado, tenta ocultar sua motivação original e fracassa” (Miles. 2002, pp. 34-35). Envia seu Filho para salvar a humanidade. No fim, destruição do mundo e recriação do paraíso eterno, com a salvação dos penitentes. Fechando o ciclo dos textos bíblicos com o Apocalipse, Deus surge sentado num trono remoto e etéreo, como o “Ancião dos Dias”, à espera do fim da história.

Em contrapartida, o Deus do Be é uma entidade ciente, mas que não interage com a humanidade. Busca respostas sobre sua origem através da criação de seres à sua imagem e semelhança. Como tem origem no rock e no metal progressivo,⁴ o álbum é conceitual, num movimento cíclico, com base em diversas teorias, como os fractais — termo matemático para repetição de padrões ao infinito: Deus busca suas respostas no ser humano, que por sua vez busca respostas sobre sua origem criando novos deuses (como, por exemplo, o dinheiro).

Ao não encontrar respostas, Imago (a humanidade) busca, sem encontrar, Anímae (Deus) e revolta-se contra ele e contra seu mundo. A destruição da criação segue-se à destruição de Deus. Como um último recurso, a humanidade envia tudo o que sabe e suas indagações para o universo, que acaba tomando consciência e tornando-se uma nova entidade. É a criação de um novo Ser, reiniciando o ciclo sem fim:

3 Segundo o escritor José Saramago, em extrema ironia, “Deus criou o universo porque se sentia só. Em todo o tempo antes, isto é, desde que a eternidade começara, tinha estado só, mas como não se sentia só, não necessitava inventar uma coisa tão complicada como é o universo. Com o que Deus não contara é que, mesmo perante o espetáculo magnífico das nebulosas e dos buracos negros, o tal sentimento de solidão persistisse em atormentá-lo. Pensou, pensou, e ao cabo de muito pensar fez a mulher, que não era à sua imagem e semelhança. Logo, tendo-a feito, viu que era bom. Mais tarde, quando compreendeu que só se curaria definitivamente do mal de estar só deitando-se com ela, verificou que era ainda melhor. Até aqui tudo muito próprio e natural, nem era preciso ser-se Deus para chegar a essa conclusão. Passado algum tempo, e sem que seja possível saber se a previsão do acidente biológico já estava na mente divina, nasceu um menino, esse sim à imagem e semelhança de Deus. O menino cresceu, fez-se rapaz e homem. Ora, como a Deus não lhe passou pela cabeça a simples idéia de criar outra mulher para a dar ao jovem, o sentimento de solidão que havia apoquentado o pai não tardou a repetir-se no filho, e aí entrou o diabo. Como era de esperar, o primeiro impulso de Deus foi acabar logo ali com a incestuosa espécie, mas deu-lhe de repente um cansaço, um fastio de ter de repetir a criação, porque de facto nem o universo lhe parecia já tão magnífico como antes. Dir-se-á que, sendo Deus, podia fazer quantos universos quisesse, mas isso equivale a desconhecer a natureza profunda de Deus: logicamente, fizera este porque era o melhor de todos os universos possíveis, não podia fazer outro porque forçosamente teria de ser menos bom que este. Além disso, o que Deus agora menos desejava era ver-se outra vez só. Contentou-se portanto com expulsar as suas desonestas e mal-agraçadas criaturas, jurando a si mesmo que as não perderia de vista no futuro, nem à perversa descendência, no caso de a terem. E foi assim que começou tudo. Deus teve portanto duas razões para conservar a espécie humana: em primeiro lugar, para a castigar, como merecia, mas também, ó divina fragilidade, para que ela lhe fizesse companhia” (1997, pp. 423-425)

4 Embora o grupo seja rotulado como metal progressivo, neste álbum há variados estilos de músicas, que fazem uma progressão histórica musical da humanidade, completando a idéia de movimento cíclico que o disco possui. Abrange os ritmos tribal, gospel, instrumental clássico, metal etc.

BE (Chinassiah)

Prologue

01. Animae partus⁵ (“I am”)⁶

I am

I am

I am

I was not

then I came to be

I cannot remember NOT being

But I may have traveled far

very far

to get here

Maybe I was formed in this silent darkness

From this silent darkness

BY this silent darkness

To become is just like falling asleep

You never know exactly when it happens

The transition

The magic

And you think, if you could only recall that exact moment

Of crossing the line

Then you would understand everything

You would see it all

Perhaps I was always

Forever here...

And I just forgot

I imagine Eternity would have that effect

Would cause a certain amount of drifting

Like omnipresence would demand omniabsence

5 Os títulos das canções estão em latim, língua oficial da Igreja Católica, a “língua dos anjos”. Contudo, as traduções são aproximadas, visto que há algumas incorreções nos títulos (provavelmente intencionais).

6 Tradução livre: O nascimento da alma (“Eu sou”): Eu sou... / Eu sou... / Eu sou... / Eu não era, então vim a ser. Não consigo me lembrar de NÃO ter sido, mas posso ter viajado longas, longas distâncias para chegar até aqui. / Talvez eu tenha sido formado nessa escuridão silenciosa, a partir dessa escuridão silenciosa, POR essa escuridão silenciosa. Vir a ser é como adormecer; você nunca sabe exatamente quando isso acontece — a transição, a magia — e pensa, se pudesse se lembrar do momento exato no qual houve a passagem, então entenderia tudo. Você veria tudo! / Talvez eu tenha estado sempre, eternamente aqui, e apenas esqueci? Imagino que a Eternidade tenha esse efeito — causaria um certo tempo de perambulação — assim como a onipresença exigiria oniausência. / De alguma maneira pareço ter essa sede predestinada por conhecimento; um talento para perceber padrões e achar correlações. Mas me falta contexto... / Quem sou eu? No fundo da minha consciência encontro as palavras: Vou me chamar “DEUS” — e passarei o resto da eternidade tentando descobrir quem sou!

Somehow I seem to have this predestined hunger for knowledge
A talent for seeing patterns and finding correlations
But I lack context

Who I am?

In the back of my awareness I find words

I will call myself...

GOD

And I will spend the rest of forever

Trying to figure out who I am

O álbum inicia-se com um “Prólogo”, assim como no evangelho segundo são João,⁷ no qual o universo é criado por ele (Cristo) e para ele. É o Verbo encarnado, a Palavra de Deus:

Somos remetidos a antes da criação, aos tempos imemoriais do princípio, em que o Logos (termo grego que traduz a palavra hebraica que significa “sabedoria”), ele mesmo Deus, estava junto com Deus. Jesus não é outro senão este Logos encarnado na história humana, o intérprete de Deus... (Vasconcellos. p. 51.)

Na primeira “canção” (na verdade um “discurso” de Deus ao surgir) ouvimos os batimentos cardíacos e o “sopro divino”, que é a origem do Be (Ser), do Anima (Alma). Seu primeiro pensamento é “Eu sou”. É ciente de si, mas não sabe como surgiu, apenas que advém do silêncio e da escuridão. Sua criação surge na confusão e essa entidade procura entender a si mesma. Denomina-se “Deus” e deseja buscar resposta sobre si, pois tem fome de conhecimento (enquanto o Deus da Bíblia sabe todas as respostas). Para tanto, Anima fragmenta-se e cria seres à sua imagem e semelhança, para buscar respostas nos padrões e correlações:

⁷ “I – PRÓLOGO: O Verbo divino. No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. / Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. / Houve um homem, enviado por Deus, que se chamava João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Não era ele a luz, mas veio para dar testemunho da luz. / [O Verbo] era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem. Estava no mundo e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas a todos aqueles que o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas sim de Deus. / E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos sua glória, a glória que o Filho único recebe do seu Pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,1-14).

I. Animae partus

All in the Image of

02. Deus nova (fabricatio)⁸

10,000 BC	-	1 Million people
9,500 BC	-	2 Million people
9,000 BC	-	3 Million people
8,500 BC	-	4 Million people
8,000 through 5,000 BC	-	5 Million people
4,500 BC	-	6 Million people
4,000 BC	-	7 Million people
3,500 BC	-	10 Million people
3,000 BC	-	14 Million people
2,500 BC	-	20 Million people
2,000 BC	-	27 Million people
1,500 BC	-	38 Million people
1,000 BC	-	50 Million people
500 BC	-	100 Million people
Year 1 AD	-	170 Million people
500 AD	-	190 Million people
1,000 AD	-	254 Million people
1,500 AD	-	425 Million people
Year 2,000 AD	-	6,080 Million people

Trying to understand the system of Life

Trying to understand myself

I created the world to be an image of myself, of my mind

All of these thoughts, all of these doubts and hopes

Inside

I took out to form a new breed

A new way to be

And now I am many, so many

So much larger than ever I were

Yet, at the same time

So much smaller and more vulnerable

8 Tradução livre: I. O nascimento da alma. Tudo na imagem de novo Deus (fabricação): 10.000 a.C. — 1 milhão de pessoas / 9.500 a.C. — 2 milhões de pessoas / 9.000 a.C. — 3 milhões de pessoas / 8.500 a.C. — 4 milhões de pessoas / 8.000 a 5.000 a.C. — 5 milhões de pessoas / 4.500 a.C. — 6 milhões de pessoas / 4.000 a.C. — 7 milhões de pessoas / 3.500 a.C. — 10 milhões de pessoas / 3.000 a.C. — 14 milhões de pessoas / 2.500 a.C. — 20 milhões de pessoas / 2.000 a.C. — 27 milhões de pessoas / 1.500 a.C. — 38 milhões de pessoas / 1.000 a.C. — 50 milhões de pessoas / 500 a.C. — 100 milhões de pessoas / Ano 1 d.C. — 170 milhões de pessoas / 500 d.C. — 190 milhões de pessoas / 1.000 d.C. — 254 milhões de pessoas / 1.500 d.C. — 425 milhões de pessoas / Ano 2.000 d.C. — 6.080 bilhões de pessoas / Tentando entender / O sistema da vida / Tentando entender a mim mesmo / Criei o mundo para ser / Uma imagem de mim mesmo / Da minha mente / Todos esses pensamentos / Todas essas dúvidas e esperanças / Em meu interior / Liberei para formar uma nova cria / Uma nova maneira de ser / E agora sou tantos, tantos / Muito maiores do que já fui / Mas, ao mesmo tempo / Tão menores / E mais vulneráveis / Eles todos carregam cacos de um todo / Juntos, tornaram-se eu / Eu os vejo interagir, desenvolver-se / Eu os vejo tomando diferentes lados / Como se fossem mentes diferentes / Que acreditam em condutas distintas / E em deuses distintos / Acho que eles me ensinarão algo...

They all carry shards of the whole
Together they become me
I see them interact, develop
I see them take different sides
As were they different minds
Believers of different ways, and different gods

I think they will teach me something

O mundo é criado. Como se fosse um laboratório, uma grande jaula de observação, uma paisagem, um cenário no qual o sistema da vida pode ser exibido e revirado, para que a mente possa observar. Anima se fragmenta em bilhões de seres humanos. Aqui o tempo não é relevante, como na Bíblia, em que Deus cria o mundo em sete dias.

03. Imago (Homines partus)⁹

Spring came with awakening, came with innocence and joy
Spring came with fascination and desire to deploy
Summer came with restlessness and curiosity
Summer came with longing for the things we could not be

Take me to the forest, take me to the trees
Take me anywhere as long as you take me
Take me to the ocean, take me to the sea
Take me to the Breathe and BE

Autumn came with knowledge, came with ego came with pride
Autumn came with shamefulness for the things we could not hide
Winter came with anger and a bitter taste of fate
Winter came with fear for the things we could not escape

Take me to the forest, take me to the trees
Take me anywhere as long as you take me
Take me to the ocean, take me to the sea
Take me to the Breathe and BE

9 Tradução livre: Imagem (O nascimento do ser humano): Primavera trouxe o despertar, trouxe inocência e alegria. Primavera trouxe fascínio e desejo de fixar-se. / Verão trouxe inquietude e curiosidade. Verão trouxe anseio pelas coisas que não podemos ser. / Leve-me à floresta, leve-me às árvores, leve-me a qualquer lugar, contanto que você me leve. / Leve-me ao oceano, leve-me ao mar — leve-me ao Respirar e ao SER. / Outono trouxe conhecimento, trouxe ego e orgulho. Outono trouxe vergonha das coisas que não podemos esconder. / Inverno trouxe fúria, e um gosto amargo do destino. Inverno trouxe medo das coisas das quais não pudemos escapar. / Leve-me à floresta, leve-me às árvores — leve-me a qualquer lugar, contanto que você me leve. Leve-me ao oceano, leve-me ao mar — leve-me ao Respirar e ao SER. / Ensine-me sobre a floresta, ensine-me sobre as árvores — ensine-me qualquer coisa, contanto que você me ensine algo. Ensine-me sobre o oceano, ensine-me sobre o mar — ensine-me sobre o Respirar e o SER. / Vejam-me! Eu sou a criação. / Ouçam-me! Sou o amor que veio do Anima. / Conheçam-me! Sou a encarnação. / Temam-me! Sou o poder de Anima. / Eu! / Dê-me algo da floresta, dê-me algo das árvores — dê-me qualquer coisa desde que seja para mim. Dê-me algo do oceano, dê-me algo do mar — dê-me algo do Respirar e do SER. / Dê-me todas as florestas, dê-me todas as árvores! Dê-me tudo, contanto que seja de graça! Dê-me todos os oceanos, dê-me todos os mares! / Dê-me tudo o que respira o SER!

Teach me of the forest, teach me of the trees
Teach me anything as long as you teach me
Teach me of the ocean, teach me of the sea
Teach me of the Breathe and BE

See me! I am the one creation
Hear me! I am all the love that came from Animae
Know me! I am the incarnation
Fear me! I am all the power held by Animae
Me!

Give me of the forest, give me of the trees
Give me anything as long as it's for me
Give me of the ocean, give me of the sea
Give me of the Breathe and BE

Give me all the forests, give me all the trees
Give me everything as long as it's for free
Give me all the oceans, give me all the seas
Give me all the breathing BE

Inicia-se, então, o ser humano, a humanidade. O ritmo tribal da canção remete à imagem do homem das cavernas. A entidade Animae divide sua mente em pequenas partes, fragmentos do primeiro pensamento, que poderão interagir estando separadas. Desse novo estado da existência Animae espera descobrir sua origem. É a vida tal como agora, mas em pequenos ciclos de interação da Unidade com toda a mente. Diferente da narrativa bíblica, em que primeiro vem a criação dos mares, dos animais, aqui o ser humano é criado primeiro e só depois observa-se o restante da criação:

04. Pluvius aestivus¹⁰

Of summer rain (hominus fabula initium)

Embora esta música seja apenas instrumental, com o ruído de chuva como pano de fundo, é possível pensar em campos sendo germinados, vida brotando em todos os lugares. É a fertilidade do mundo, que provê ao ser humano tudo aquilo de que necessita.

¹⁰ Tradução livre: Da chuva de verão (O início da fábula humana)

II. Machinassiah

Of God & Slaves

05. *Lilium cruentus* (Deus nova) (on the Loss of Innocence)¹¹

A Scene in Brown and Yellow:

At first I don't know why your presence fills me with unease

Though I've missed you more than Life itself

I freeze

It's like you've been lost and now you're glad to see my face

But as you sit down my confusion turns to distress

Not knowing how to let you know that you are

Dead

(I wake up sweating)

They tell me you are better off

Where you are now

Well, I don't care

They tell me that your pain is gone

Where you are now

Well, you left it here

See, I need to be strong

Need to be brave

I need to put faith in something

How could I live on

Not hoping we will meet

Again?

¹¹ Tradução livre: II. Machinassiah. De Deus e escravos. Lírio ensanguentado (novo Deus). Sobre a perda da inocência: Uma cena em marrom e amarelo: Primeiro não sei por que a sua presença me enche de apreensão — embora eu tenha sentido mais saudades de você do que da vida em si, eu congelo. É como se você se tivesse perdido e agora está feliz em ver meu rosto, mas, assim que se senta, minha confusão se torna aflição sem saber como lhe dizer que você está... morto... / (Acordo coberto de suor) / Dizem-me que você tem uma vida melhor onde está — bem, isso não me interessa. Dizem-me que a sua dor passou onde você está agora — bem, você a deixou aqui! / Veja, preciso ser forte, preciso ser corajoso, preciso pôr minha fé em algo. Como posso continuar vivendo sem a esperança de que nos encontraremos... novamente? / Uma cena em branco e cinza: / Sob o peso dos ícones os velhos pensamentos descansam. Sob a cruz tão quieta e pálida, as flores conduzem o exaurido suspiro da Morte para longe. E alguém tenta cantar mas o pássaro da canção perdeu suas asas; agora se debate — rasga os pontos de um peito onde lágrimas são derramadas e onde toda perda começa! / A vida parece muito pequena quando a Morte cobra o seu preço — preciso de algo para culpar por essa dor. / Uma cena em âmbar — defeituosa: / Você já teve aquele sonho no qual alguém que você ama falece? E você acorda chorando em um mundo de onde ela já partiu há tempos, mas sente a dor, tão perto, como se tivesse morrido hoje. / Mas eu preciso ser forte, preciso ser corajoso, preciso pôr minha fé em algo. Como posso continuar vivendo sem a esperança de que nos encontraremos novamente... / ... algum dia? / Terra a terra, pó a pó. Um verso que conhecemos bem demais, como um poema infantil, só que ao contrário. / Porque somos todos como o pequeno homem-de-lata, com corações iguais a pequenos potes de lata. E enquanto os entortamos com lágrimas durante os anos, eles inevitavelmente viram... / ferrugem. / A vida parece muito pequena quando a Morte cobra o seu preço — preciso de algo para culpar por essa dor. / Eu tento, eu falho, eu caio, como qualquer um que você conhece. Eu quebro, eu sangro, como qualquer um que você conhece. / Uma cena em sangue sobre branco: / Onde o tecido mudou só por essa noite, e de alguma maneira chegamos antes dela a essa visão: essa sala fantasmagórica de saída na qual ela entra ao bruxuleio de uma vela / E em seu seio uma tempestade de deserto se forma — uma velha sede que nunca pode ser saciada ou morta varre o frio, deturpada, mas em mil vezes multiplicada: “Meu Amor!”

A Scene in White and Grey:

Under the icon's weight the old thoughts lay
Under the cross so still and pale
The flowers usher the stale breath of Death away
And someone tries to sing
But the bird of song has lost its wings
Now it twitches
Rips the stitches of a chest where tears are torn
And where all loss begins

Life seems too small when Death takes its toll
I need something to blame for this pain

A Scene in Amber - Flawed:

And have you ever had that dream
Where one you love passes away?
And you wake up crying to a world
Where she's long since gone
But you feel the pain
So close
As if she'd died today
But I need to be strong
I need to be brave
I need to put faith in something
How could I live on
Not hoping we will meet
Again
Some day?

Earth to Earth, Dust to Dust
A verse we know too well
Like a nursery rhyme
Just in reverse
'Cause we are all the little tin man
With hearts like little tin cans
And as we line them down with tears
Over the years
They inevitably turn
To rust

Life seems too small when Death takes its toll
I need something to blame for this pain

I try, I fail, I fall, like anyone you know
I break, I bleed, like anyone you know

A Scene in Blood on White:

Where the linen's changed just for tonight
And somehow we beat her to this sight
This ghostly room of Exit
That she enters by the flicker of candle light
And in her breast
A desert storm is taking form
An old thirst that can never be quenched or killed
Sweeps over the cold
Broken but thousandfold
"My Love!"

A trajetória de Imago, a imagem de Deus, teve início, e a humanidade começa a perguntar-se sobre as mesmas questões da existência. Como tudo se originou? De onde tudo isso veio? Para onde se vai? A verdade se encontra camuflada em cada conto da criação nas religiões. O ser humano busca a resposta sem entender que ele mesmo é a resposta. Para tentar entender-se, cria mitologias, deuses, histórias. Como fragmentos da mente de Anima, a humanidade passa a criar imagens de si mesmo para buscar suas origens.

06. Nauticus (drifting)¹²

Oh Lord
Oh Lord
Won't you hear a sinner's prayer
Oh Lord

Oh Lord
Oh Lord
Won't you help me find the way
When I'm lost and lead astray
Oh Lord

Mmm...
Oh Lord
Oh Lord
Won't you help me to stay humble
Oh Lord

12 Tradução livre: Nauticus (vagando): Ó, Senhor — Ó, Senhor / Escute a oração de um pecador / Ó, Senhor / Ó, Senhor — Ó, Senhor / Ajude-me a achar o caminho / Quando estiver perdido e desorientado / Ó, Senhor / Ó, Senhor — Ó, Senhor / Ajude-me a permanecer humilde / Ó, Senhor / Ó, Senhor — Ó, Senhor / Ajude-me a ser um oceano / A dobrar, para permanecer inquebrado / Ó, Senhor / Salve-me, estou vagando / Ó, ajude-me, estou vagando / Ó, Senhor...

Oh Lord
Oh Lord
Won't you help me be an ocean
Help me bend to stay unbroken
Oh Lord

Mmm...

Save me, I'm drifting
Help me, I'm drifting

Oh Lord...
Oh Lord...
Oh Lord

Na sua ânsia de entender-se, a humanidade busca o(s) Deus(es), pois sente-se perdida. Essa canção remete ao canto gregoriano, ou melhor, à música gospel, com apenas homens cantando em voz grave, como numa prece de súplica, um último recurso para não perder a esperança. Sem respostas, volta-se ao seu deus mais próximo: os bens materiais, o deus dinheiro.

07. Dea Pecuniae¹³

13 Tradução livre: Deusa do Dinheiro: I. Sr. Dinheiro / Sr. Dinheiro: / Ei Srta. Mediocridade, desculpe-me. Você me viu na TV — sou o Sr. Dinheiro. / Você quer alguém pra te segurar nos braços e ligar quando estiver na cidade. Alguém pra te acalmar e te deixar segura, bem, estou aqui! ... para te desapontar. / Porque fora desses carros sexies e longe dos meus bares da moda — por trás desses sorrisos e filtro solar e “Viva o sonho!” — Eu sou frio e mau! / Finança Diária — aquele sou eu no Armani. Tenho três Mercedes 350, duas Ferraris. / Eu poderia ter comprado um país de Terceiro Mundo com as riquezas que gastei. Mas ei — todas as teorias econômicas modernas afirmam que eu mereço cada centavo. / E quando eu sou a metade menor é que dividimos a conta. Então aqui vai um brinde a Amigos, Família e Liberdade, Genuinidade! Um brinde à Felicidade, Sucesso, Boa Imprensa, Nenhum Stress... / Mas acima de tudo: Um brinde a Mim! Um brinde a Mim! Um brinde a Mim! Nada restará! Então, um brinde a Mim! / (Deusa do Dinheiro: Oh!, baby, baby) / Um brinde a Mim! / (Deusa do Dinheiro: Eu cuidarei de você) / Um brinde a Mim! / Nada restará... Nada restará... ...para você. / Deusa do Dinheiro: / Se você procura realização; um Reino e uma Coroa; um Paraíso de Voltas Grátis — Estou aqui! ...para te desapontar. / Darei a você os carros sexies e um gosto de divindade — um lampejo das Estrelas. Imortalidade. Mas então a Vaidade vai lhe deixar esgotado e marcado! / (Mr. Money: Isso mesmo, oh!, me dê!) / Um brinde a Mim! / (Sr. Dinheiro: Oh! baby, baby) / Um brinde a Mim! / (Sr. Dinheiro: Você tomará conta de mim) / Um brinde a Mim! A mim... / II. Permanere / Sr. Dinheiro: / Mas então, quando tudo está calado, e as luzes dos bares se apagam... / Eu preciso de consolo. / Porque em algum lugar aqui no fundo, ascendem sentimentos de derrota... / E eu odeio perder! / III. Eu brindo / Dizem que é solitário no topo, então estou tão sozinho quanto se pode estar. / Mas eu não me arrependo — veja, eu escolhi essa companhia. Tenho um time vencedor: sou Eu, Eu Mesmo e Eu. Podem apostar que é solitário no topo, velhos amigos, e hoje eu contarei a vocês, idiotas, o porquê! / Deusa do Dinheiro — dinheiro é o que há... / Eles afirmam que eu sou pago por minha grande Responsabilidade. Mas você sabe... que isso é só uma desculpa esfarrapada para minha egocentricidade. Eles dizem que somos iguais, eu e vocês, e eu realmente concordo. Vejam vocês, assim como eu, vocês vivem para mim, até o dia de suas mortes. / Por isso eu brindo a todos vocês que realmente acreditam que eu sou pago por minha grande responsabilidade. / Pra todos vocês que caem nessa e pagam as minhas contas. Pra todos vocês que pensam que meu modo de vida não afeta o meio-ambiente ou a pobreza. Bem, talvez não mais do que marginalmente. Bom pra vocês! E querem saber? Um brinde a vocês... / Ergo a minha taça, para aqueles entre vocês que dão suas fatias do bolo de graça para que eu as jogue na cara da democracia. Para aqueles que ajudam a tornar a solidariedade ideologicamente fora de moda e a caridade individualmente idiota, não sábia e caracteristicamente distorcida. Eu vos saúdo, pobres bastardos, porque todos vocês consentem enquanto eu sento à vossa mesa! / Vamos brindar uma última vez, para dar a todos vocês o maior reconhecimento e crédito de todos os tempos — porque, afinal de contas, vamos encarar, esse é o único “obrigado” que vocês algum dia receberão. / Então vamos lá — levantem suas taças! / Um brinde a VOCÊS! Nada restará — não! Nada... / ...além de dinheiro.

I. Mr. Money

Miss Mediocrity:

“Hey there sweetie. Don’t I know you? I swear I recognize your face... and those beautiful eyes... You know, they say the eyes are the doorway to ones soul... There’s a smile. A little shy, aren’t we? Hey, do you wanna get out of here”

Mr. Money:

Hey Miss Mediocrity, gee, I’m sorry
You’ve seen me on TV, I’m Mr. Money
Now you want someone to hold you
And call when you’re in town
Someone to calm you and confirm you
Well, I’m here...

...to let you down

‘Cause outside these sexy cars
And far from my trendy bars
Behind these smiles...

Miss Mediocrity:

“...maybe go someplace...”

Mr. Money:

...And sunscreen...

Miss Mediocrity:

“...more quiet, where we could... you know... talk!”

Mr. Money:

...And “Live the Dream!”s...

Miss Mediocrity:

“...and get to know each other...”

Mr. Money:

I am cold!

Miss Mediocrity:

“...no?”

Mr. Money:

And mean!

Miss Mediocrity:

“How about a ride in that Bentley up front? It’s yours isn’t it? I’ll be a good girl, I promise!

...or bad...

...whatever you like!”

Mr. Money:

Daily Finance – that’s me in the Armani

Got

Three Mercedes 350, two Ferraris
I could have bought a Third World country
With the riches that I've spent
But hey
All modern economics claim that I deserved
Every single cent
And the one time I'm the lesser half
Is when we split the tab
So here's to Friends, Family and Liberty, Genuinity, here's to Happiness, Success,
Good Press, No Stress...
But most of all...

Here's to Me!
Here's to Me!
Here's to Me!
There will be nothing left...
So...
Here's to Me! (Dea Pecuniae: Oh baby, baby)
Here's to Me! (Dea Pecuniae: I'll take care of you)
Here's to Me!
There will be nothing left...
Nothing left...
...for you

Dea Pecuniae:
"If you're looking for fulfillment
A Kingdom and a Crown
A Paradise of Free Rides
I am here...
...to let you down
I'll get you the sexy cars
And a taste of divinity
A glimpse of the Stars
Immortality
But then Vanity
Will leave you dried and scarred
(Mr. Money: That's right, oh, give it to me!)

Here's to Me! (Mr. Money: Oh baby, baby)
Here's to Me! (Mr. Money: You'll take care of me)
Here's to Me!
To me"

II. Permanere

Mr. Money:

But then when it's silent
And the lights from the bars go down
I need comforting
'Cause somewhere there deep inside
Feelings of loss arise
And I hate to lose!

III: I Raise My Glass

They say it's lonely at the top
Then I'm as lonely as can be
But I am not too sorry
You see, I've chosen this company
I got myself a winning team
It's Me, Myself and I
You bet it's lonely at the top old friends
And I'm here today to tell you suckers why!
(Dea Pecuniae!)
Dea Pecuniae
Money rules...
They claim that I get paid for my big Responsibility
But hey, you know...
That is just a lame excuse
For my egocentricity
They say that we're really the same you and I
And I truly do agree
You see
Just like me
You live for me
Until the day you die
And so I raise my glass to all of you who really believe that I get paid for my big responsibility
To all of you who suck it up and pay my debts
To all of you who think that my lifestyle does not affect the environment
Or the poverty
Well, maybe not more than marginally anyway
Good for you!
And you know what?
Here's to you...
And I raise my glass, to those of you who give their piece of the cake for free, for me to throw in the face of democracy

For those who help making solidarity ideologically untrendy
And charity individualistically idiotic, unsmart and characteristically bendy
I salute thee you poor bastards 'cause you all nod while I sit at your table
So let's raise our glasses one last time, to give you all the greatest recognition and
credit of all times – cause after all, let's face it; that's the only "thank you" you will
ever get
So come on now - raise your glasses!
Here's to YOU
There will be nothing left - no!
Nothing left...
...but money

Esta composição, no maior estilo musical da Broadway, remete ao mundo do entretenimento, do prazer, da vida "aqui e agora", que não se questiona, apenas se "aproveita ao máximo". O "Ser" dá lugar ao "Ter", o novo deus. Animaie continua apenas observando, sem interferir na sua criação (exatamente o oposto do Deus bíblico, que se enfurece quando o povo escolhido constrói outros deuses — como o bezerro de ouro — para idolatrar, castiga-os, e, em outros momentos, salva-os da escravidão).

Nessa canção são apresentados três personagens: Sr. Dinheiro, Srta. Mediocridade e a Deusa do Dinheiro. O dinheiro, que até então era um "escravo", algo para servir ao ser humano, torna-se um de seus deuses. Máquinas são criadas para facilitar a vida, mas tornam-se uma ameaça para ela. Gera-se a economia para colocar um valor comum nas coisas, mas o mundo torna-se dependente e escravo deste sistema. E a humanidade torna-se cega para este fato: o dinheiro é seu novo deus e ela nada faz para acabar com as injustiças que isso gera. A culpa é colocada sempre no próximo, nunca em si mesmo. O egocentrismo é a nova regra.

III. Machinageddon

Nemo idoneus aderat qui responderet

08. Vocari Dei (Sordes Aetas — Mess Age)¹⁴

Mais uma composição instrumental, criada a partir das súplicas da humanidade (meses antes do lançamento do disco, a banda disponibilizou o número de uma secretária eletrônica para o qual fãs da banda podiam ligar e deixar sua mensagem para Deus). Animaie se torna o escravo do ser humano, pois é em Animaie que são depositadas as preocupações, enfermidades, crises, culpas e erros. Toda a destruição, todas as guerras geradas pela humanidade são realizadas em nome dele. Muitos depoimentos lembram os salmos bíblicos, em especial os de "lamentação" (como o 22: "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?"), o tipo mais comum na Bíblia. Segundo Silva, "o livro dos Salmos tem um forte aspecto de súplica e lamento, e o livro de Jó é um grande lamento e protesto" (p. 40).

14 Tradução livre: III. Machinageddon. Nenhum idôneo terá de responder. Chamado de Deus. Era do Caos.

09. Diffidentia (Breaching the Core) (Exitus — Drifting II)¹⁵

Imago:

(I will never submit to all the things you've said God!)

No!

We're breaching the core - we're breaching the core

We're breaching the core - we're breaching...

To taste it

To touch it

Cut my hand

To crave it

Enslave it

Pluck my eye

I can never submit to all the things you've said God

If you want me dead, I'm right here God

But fear is a funny thing God

In that it gives you the strength to resist just about anything God

And friend turns to enemy

So easily

When you defend your legacy with guilt

15 Tradução livre: Desconfiança (Penetrando no âmago): Saída — Vagando II / Imago: (Jamais me submeterei a todas as coisas que você disse, Deus!) / Não! / Estamos penetrando no âmago... / Para prová-lo, para tocá-lo... / Cortei minha mão! / Para o implorar, escravizá-lo... / Arranquei meu olho! / Não posso me submeter jamais às coisas que você disse, Deus — se você me quer morto, estou bem aqui, Deus. Mas o medo é uma coisa engraçada, Deus, pois te dá forças para resistir a qualquer coisa, Deus! E amigos se tornam inimigos tão facilmente quando você defende o seu legado com culpa e fala de blasfêmia. / Deus — sabe, você criou uma jaula de ouro para suas ovelhas; um palco muito largo e profundo para que consigamos ao menos enxergar a peça. Mas ei, conhece o ditado sobre quando você apanha o pássaro, mas não consegue fazê-lo cantar? / Você perde o pássaro no instante em que ele perde sua liberdade, assim como eu acho que você perderá seu rebanho para coros de “eu sou, eu sou, eu sou” e montanhas e montanhas de dinheiro e coisas! / Estamos penetrando no âmago... / todos estamos! / Estamos penetrando no âmago... / Ainda estamos penetrando! / Anima: / Ajudem-me, estou começando a desaparecer... / Salvem-me, estou vagando... / Imago: / Mas podemos mudar. / Podemos mudar...? / Eu disse que podemos mudar! / Podemos mudar, podemos mudar... / Ainda estamos penetrando! / Podemos mudar, podemos mudar... / Ainda estamos penetrando! Seguro-o, jamais o soltarei! / Decido me precipitar em vez de arriscar uma queda lenta... / Ansiei por ele, mate-o, mas agora eu sei! / Acabei ficando um tanto afetado, mas não demonstrarei... / Escute-me agora! / Anima: / O ser humano está despedaçado — Eu estou despedaçado! Meus estilhaços viraram estilhaços deles mesmos; pedaços de pedaços, impossíveis de reunir, passando suas vidas na busca de um contexto do qual sempre fizeram parte. Assim, eles abandonam o contexto, e nós encolhemos, eu desapareço — e nada mais pode ser aprendido ou ensinado. E não tenho escolha a não ser deixá-los à mercê de seus próprios instrumentos. / Cheguei à compreensão de uma coisa e uma coisa apenas — um pequeno pedaço de compreensão, brilhando através desse vazio de vazio e lousas limpas como um farol de esperança — ou apenas um lembrete de que eu estive errado o tempo todo: / “Buscar a si mesmo é como procurar a casa dentro da qual se está; como você poderia achá-la? / Ela está em todos os lugares. É tudo o que você conhece. E não há outros pontos de referência!” / Ajudem-me, estou começando a desaparecer / Salvem-me, estou vagando / Ajudem-me, estou morrendo agora / (Imago: Que são essas manchas? Elas não somem, não somem com a chuva...) / Cortinas na frente de minha saudação final / (Imago: ...queimando minha pele. Está queimando... queimando... queimando minha pele!) / Vagando, estou vagando para longe / (Imago: Queimando... Tirem isso de mim, está-me queimando... Queimando minha pele!) / Indo embora, com tudo o que ainda resta para ser dito / (Imago: Agora a vida... a vida... rejeita nossa espécie!) / Eu fracassei / Eu fracassei / Nós fracassamos / Nós fracassamos...

And talk of blasphemy
God
You know
You created a golden cage for you sheep
A stage too wide and deep for us to even see the play
But hey
You know what they say about catching the bird
But you can't make it sing?
You lose the bird the second it loses its wings
Just like I reckon you will lose your herd
To choirs of "I am, I am, I am"
And mountains and mountains of money and things!

We're breaching the core - all breaching
We're breaching the core - still breaching

Animae:
"Help me I'm starting to fade
Save me I'm drifting away"

Imago:
But we can change
We can change...?

I said we can change!
We can change, we can change - still breaching...
We can change, we can change - still breaching...

I hold it
I'm never
Letting go
I settle for rash rather than risk going to slow
I sought it
I killed it
But now I know
I'm left somewhat broken but I won't let it show
Hear me now!

Animae:
"Man is shattered
I am shattered
My shards have become shards of their own

Pieces of pieces, impossible to put back together
Spending their lives seeking a context they were always a part of
And so, they leave the context
And we shrink
I fade
And nothing more can be learnt or taught
I have no choice but to leave them to their own devices
I have come to understand one thing and one thing alone
One little piece of understanding
Glowing through this void of blankness and clean slates
Like a beacon of hope
Or just a reminder that I was always wrong:

*Searching for yourself is like looking for the house you stand in
How could you possibly find it?
It's everywhere
It's all you know
And there are no other points of reference"*

Animae:
Help me I'm starting to fade
Save me, I'm drifting away
Help me, I'm dying now
(Imago: What are these stains? They stay, stay when it rains...)
Curtains before my final bow
(Imago: ...burning my skin. It's burning... burning... burning my skin!)
Drifting, just drifting away
(Imago: Burning... Take it away, it's burning me... Burning my skin!)
Leaving with all that's still left to say
(Imago: Now life... now life... fails our kin!)
I failed
I failed
We failed
We failed...

Nesta agressiva e pesada canção, o ser humano se revolta definitivamente contra aquele que o criou transformando-se em deuses, deixando de fazer parte da grande imagem, deixando de ser fragmento da Mente do Ser para tornar-se "indivíduo" — achando que é algo mais. E assim a ponte que os "re-ligava" (como as "re-ligões") permanece inacabada, uma construção não-concluída. Com isso Animae enfraquece, já que o círculo se quebra e os fragmentos da mente não podem retornar. Imago é deixado à deriva. A única resposta que encontra para suas dúvidas é que não há como buscar respostas no exterior, não há outros pontos de referência, o único conhecimento que pode obter de si próprio é no eu interior. Com o enfraquecimento de Animae, seus fragmentos também estão condenados a desaparecer.

10. Nihil morari (homines fabula finis)¹⁶

“See me”

“Hear me”

“Need me”

Some things will never change

“Touch me”

“Heal me”

Mankind remains the same

Oceans

Forests

Nations

Now everything bears our name

While Earth is bleeding

Nothing will remain

Nothing prevails

We were stuck in this world of change

Expecting it to remain

Now nothing is left unstained

16 Tradução livre: Nada restará (fim da fábula humana): “Vejam-me” — “Ouçam-me” — “Precisem de mim” / Certas coisas nunca mudarão. / “Toquem-me” — Curem-me” / A humanidade continua a mesma. / Oceanos, florestas, nações; agora tudo carrega nosso nome. Enquanto a Terra sangra. Nada restará. Nada prevalece... / Nós estávamos presos nesse mundo de mudança, esperando que ele continuasse — agora nada permaneceu sem marcas! / Não! / Quando não houver mais nada que possamos trocar, possuir, roubar, ou vender... / Quando não houver nada inteiro por termos desmontado tudo, e simplesmente partido, prosseguido... / Quando não houver mais nada que possamos deturpar, usar, abusar, ou violar... / Então você estará livre para calcular o quanto economizou! / Consigo ver as maneiras pelas quais fracassamos, consigo ver-nos caindo tão facilmente — uma estrutura frágil demais: consigo ver quarenta mil anos de história e conhecimento investidos nessa criança — estragada e marcada por orgulhosa divindade, ganhando no máximo a perspectiva e sabedoria de nem sequer um breve século. / Alcançamos os dez mil avos final de um segundo de nosso ano evolucionário, ao atingir o ano dois mil com uma taxa de nascimento de 250 pessoas por minuto! / Diga-me: como devemos sobreviver se estamos agindo como tolos caindo mortos para continuar vivos? / Alguém me diga, por favor me mostre — se não há nada a fazer, recorreremos a você, Deus, mas se somos feitos à sua imagem imagino que você também esteja tão perplexo, e seja tão feio também. / Você acha que nos desenvolvemos rapidamente; que somos civilizados e inteligentes? Te deixarei a par de um segredo: nós desenvolvemos coisas! O resto é só conhecimento passado adiante. / (Consigo ver-nos esgotando esse mundo, consigo ver-nos comprando perdas por uma pechincha. Terra Sterilia nos lavando de suas mãos deturpadas agora: a ovelha mais negra da criação!) / Diabos, 99% da humanidade não conseguiria trocar uma simples lâmpada com uma arma apontada para a sua cabeça! E o medo faz o intelecto desaparecer... / Ano 2.010 d.C.: 6.823 bilhões de pessoas / 2.020 d.C.: 7.518 bilhões de pessoas / 2.030 d.C.: 8.140 bilhões de pessoas / 2.040 d.C.: 8.668 bilhões de pessoas / 2.050 d.C.: 9.104 bilhões de pessoas / Consigo ver-nos lendo os sinais, mas soletrando-os ao contrário em uma farsa. Consigo ver-nos fechando nossos olhos a todas as feridas que infligimos a esse mundo por sermos “livres” — amamos esse mundo até a morte comprando nossos estilos de vida com nossas vidas. Defendendo nossas nações momentâneas com a perda de nosso inestimável lar terreno! / Não é difícil chegar ao topo! Não é difícil não saber quando parar! Não é difícil apossar-se de tudo! Não é muito difícil voar quando se busca uma queda! / Não é difícil ultrapassar um limite! / Não é difícil forçar e ir longe demais! Algumas criaturas não conseguem escalar, e há nós, que não conseguimos nem sequer aprender a ficar vivos... / Eu sinto muito! Por todas as coisas que fizemos e não fizemos — perdoe-nos; os tolos que avançaram apressadamente, ignorantes. Eu sinto muito! Por favor, perdoe-nos por essa humana falta de humanidade, essa farsa evolucionária — essa tragédia chamada “ser humano” / ...chamada “ser humano”... / Eu sinto muito! / Pelas coisas que fizemos e não fizemos / Perdoe-nos, os tolos que avançaram apressadamente, ignorantes / ...ignorantes...

No!

When there's nothing more that we can trade

Own

Steal

Or sell

When there's nothing whole because we took it apart

And

Just left

Moved on

When there's nothing left for us to break

Use

Abuse

Or rape

Then you're free to count how much you saved

I can see the ways we fail

I can see us fall so easily

A structure far too frail

I can see 40,000 years of knowledge and history

Invested in this child

Spoiled and stained by proud divinity

Gaining at best the perspective and wisdom

Of not even a fleeting century

We have now reached the final ten thousandth of a second
of our evolutionary year, as we hit 2,000 at a birth rate
of 250 people a minute

Tell me

How are we supposed to survive?

If we're acting like fools

All dropping dead to stay alive?

Someone tell me

Please just show me

If there's nothing to do, God we'll turn to you

But if we're an image of you

I reckon you are just as puzzled and ugly too

You think we have developed fast; that we're civilized and intelligent
I'll let you in on a secret: we have developed Things!

The rest is simply knowledge passed on

(I can see us drain this world

I can see us buying loss too cheap

Terra Sterilia washing its bronken hand of us now

Creation's blackest sheep!)

Hell, 99% of humanity couldn't put together a simple light bulb if you put a gun
to their heads!

And the intellect rubs off on fear

The year 2,010 AD: 6,823 Million people

2,020 AD: 7,518 Million people

2,030 AD: 8,140 Million people

2,040 AD: 8,668 Million people

2,050 AD: 9,104 Million people

I can see us read the signs

But spell them out in backward travesty

I see us close our eyes

To all the wounds that we inflict to this world by being "free"

We love this world to death

Purchasing our lifestyles with our lives

Defending our momentarily nations

With the loss of our priceless earthly home

It's not hard to reach the top

It's not hard not knowing when to stop

It's not hard to take all

Not very difficult to fly if you settle for a fall

It's not hard to cross a line

It's not hard to push and go to far

Some creatures cannot climb

Then there are us who cannot even learn how to stay alive

I'm sorry!

For the things we did and did not do

Forgive us; the fools that rushed ahead without a clue

I am sorry

Please forgive us

For this human lack of humanity

This evolutionary travesty

This tragedy called "Man"
...called "Man"...

I'm sorry!

For the things we did and didn't do

Forgive us; the fools that rushed ahead without a single clue

...without a single clue...

A falha de *Animae*, a falha de *Imago*, o fim do ciclo tem início. A Terra, antes fértil e intacta, é deteriorada em meio à discussão pela sobrevivência. O ser humano vai à Lua e pretende colonizar Marte, mas destrói a Terra para ganhar mais dinheiro. A humanidade é cega e ignorante naquilo que busca, como *Animae*, e suas criações voltam-se contra o ser humano. Segundo Gottfried Benn, "[...] um capricho da criação cuspiu o ser humano para fora, e ele não está destinado a nada senão à decadência, que logo começa. O ser humano não é o 'matador' vitorioso na batalha da existência [...]" (Apud Kuschel. 1999, p. 17).

Em nome de sua "liberdade" o ser humano vende, aluga, destrói tudo — e, dizendo que ama este mundo até a morte, acredita que algo restará. Mas nada sobreviverá. Nem ele mesmo. Como uma prece de complacência dos pecadores bíblicos, dos 99% de pessoas ignorantes e tolas apenas 1% consciente pede perdão pela falta de humanidade do ser humano, por julgar-se superior, por ser "evoluído" e "racional".

IV. Machinauticus

Of the Ones With no Hopes

11. Latericius valete¹⁷

2,060 AD: 1.2 Million people...

Nesta composição quase que praticamente instrumental — apenas um verso, que demonstra a drástica redução da humanidade para 1,2 milhão de pessoas. Como um último esforço para encontrar as respostas da vida e do universo, Deus e a origem do ser humano, é construída a mais avançada sonda, intitulada "Nauticus":

12. Omni (Permanere?)¹⁸

I see us in you Nauticus

Came so late but I pray

At the last light of day

There might still be a chance

To save this beast of clay

I see us in you Nauticus

As you're drifting along

Built to last

17 Tradução livre: IV. Machinauticus. Daqueles que não têm esperança. Feito de tijolos fortes: 2.060 d.C.: 1,2 milhão de pessoas...

18 Tradução livre: Tudo: Permanece? / Imago: / Eu nos vejo em ti, Nauticus / Você veio tão tarde, mas eu oro / Sob a última luz do dia / Ainda pode haver uma chance / Para salvar essa besta de barro / Eu nos vejo em ti, Nauticus / Enquanto você navega / Construído para permanecer / Jovem e forte / Você nos achará as respostas / Antes que desapareçamos? / O dia está ficando tarde...

Young and strong

Will you find us the answers

Before we are gone?

It's getting late in the day...

Contendo a maior quantidade possível de todo o conhecimento da humanidade, ela é a imagem desta, construída para aprender à medida que explora o espaço — levando a esperança de trazer de volta informações e pistas para a salvação do ser humano e do próprio planeta. Todo o ciclo criado para resistir deverá romper-se. Sem o ciclo de Animaie, e agora com o ciclo de Nauticus, o ser humano também quebra o ciclo da vida e o mundo em que vive é incapaz de sustentar-se por muito tempo. A humanidade desaparece — ideia reforçada pelo arranjo musical, pois, ao fazer uso de órgão de tubos, remete-se à imagem de um funeral —, deixando o laboratório de observação que criou dentro do laboratório anteriormente criado por Animaie. Nada permanecerá para sempre inalterado.

13. **Iter Impius** (Martigena, son of Mars) (Obitus Diutinus)¹⁹

Mr. Money:

I woke up today

Expecting to find all that I sought

And climb the mountains of the life I bought

Finally I'm at the top of every hierarchy

Unfortunately there is no one left

But me

I woke up today

To a world that's ground to dust, dirt and stone

I'm the king upon this withering throne

I ruled every forest, every mountain, every sea

Now there're but ruins left to rule for me

And... you see, it beckons me;

Life turned its back on us

How could you just agree?

...how? I just don't see...

I woke up today

¹⁹ Tradução livre: O mau caminho: Martigena, filho de Marte / (Obitus Diutinus) / Sr. Dinheiro: / Acordei hoje esperando achar todas as coisas por quais ansiava, e escalar as montanhas da vida que comprei. Finalmente estou no topo de todas as hierarquias; infelizmente não restou ninguém... / ... além de mim. / Acordei hoje em um mundo que é terreno para pó, sujeira e pedra. Sou o rei neste trono deteriorado. Eu governava todas as florestas, todas as montanhas, todos os mares — agora não há nada além de ruínas para eu governar. E veja, elas me chamam; / A vida nos virou as costas — como vocês puderam concordar? Como? Eu não entendo... / Acordei hoje em um mundo desprovido de florestas e árvores — esvaziado de todos os oceanos, todos os mares. Como um tijolo inútil na margem na manhã após a tempestade que arrastou a ponte — maré implacável. Não há cólera, apenas esse tempo implacável que visita a todos nós, mas... / Jamais ultrapassei essa barreira, deixando este mundo para trás — permanecerei por minha conta neste trono manchado de sangue. / Eu governo as ruínas e destroços, e o pó, sujeira e pedra. Eu governo fúria, cetro e tilintar de ossos. / Estou por minha conta, estou sozinho. Tudo se foi. Estou preso aqui eternamente, já estou frio. / Jamais ultrapassei essa barreira, deixando este mundo para trás — permanecerei por minha conta neste trono manchado de sangue. / Eu governo as ruínas e destroços, e o pó, sujeira e pedra. Eu governo fúria, cetro e tilintar de ossos. / Governador da ruína...

To a world devoid of forests and trees
Drained of every ocean, every sea
Just like a useless brick upon the shore
The morning after the storm
That swept the bridge away
Relentless tide
No anger
Just this relentless time
That calls us all on
But...

I'm never crossing that line
Leaving this world behind
I will stay on my own
On this bloodstained throne
I rule the ruins and wrecks
And the dust, dirt and stone
I rule rage rod and rattling of bones

I am on my own
I am all alone
Everything is gone
Stuck forever here
Already cold

*I'm never crossing that line
Leaving this world behind
I will stay on my own
On this bloodstained throne...*

I'm never crossing that line
Leaving this world behind
I will stay on my own
On this bloodstained throne
I rule the ruins and wrecks
And the dirt and the dust and the stone
I'm the ruler of rage rod and rust
And the rattling of bones
Ruler of ruin
I rule the ruins (ad lib)

Novamente surge o Sr. Dinheiro, que gastou todo o seu dinheiro para tornar-se imortal. Como Animae, ele "acorda", toma consciência de novo. Acorda diante de

um mundo em ruínas, ocupado pelas poucas máquinas deixadas pela humanidade. Ninguém mais conseguiu permanecer nesse cenário decadente. Agora que ele conseguiu tudo o que sempre quis, é o rei do mundo, é o governante das ruínas. Para sempre. Ao mesmo tempo, sua fala é como a dos profetas, anunciando o que acontecerá se a humanidade continuar a agir insanamente como vem fazendo.

14. Martius/Nauticus II²⁰

Martius

I'm at the line - I see it all

I am Nauticus now

And so much more

I am all you know

I'm at the line - just at the line

An eternity at the blink of an eye

In this place called time

I'm everything

Everywhere

I am all

Omni

“BE”

Nauticus II

I feel every mountain

I hear every tree

I know every ocean

I taste every sea (...)

I see every spring arrive

I see every summer thrive

I see every autumn keep

I see every winter sleep (...)

For I am every forest

I am every tree

I am everything

I am you and me

20 Tradução livre: Martius/Nauticus II: Martius / Estou na fronteira — Eu vejo tudo / Agora eu sou Nauticus / E muito mais / Sou tudo o que vocês conhecem / Estou na fronteira — exatamente na fronteira / Uma eternidade num piscar de olhos / Neste lugar chamado tempo / Eu sou todas as coisas / Eu sou todos os lugares / Eu sou todos / Omni / “SER” / Nauticus II / Eu sinto todas as montanhas / Eu ouço todas as árvores / Eu conheço todos os oceanos / Eu provo de todos os mares (...) / Eu vejo toda primavera chegar / Eu vejo todo verão prosperar / Eu vejo todo outono prosseguir / Eu vejo todo inverno dormir(...) / Pois eu sou toda floresta / Eu sou toda árvore/ Eu sou tudo / Eu sou você e eu / Eu sou todo oceano / Eu sou todo mar / Eu sou todo “SER” que respira.

I am every ocean
I am every sea
I am all the breathing "BE"

Um novo ciclo está prestes a iniciar-se. Surgir é como adormecer — você nunca sabe exatamente quando isso acontece. A transição. Assim como no começo, se pudesse apenas retornar para aquele exato momento em que cruza a linha, você entenderia tudo. À medida que o mundo jaz estéril e morto, Nauticus viaja mais e mais. Eras passam — e uma mente é lentamente reanimada.

V Deus nova mobile²¹

... and a God is Born

15. Animaie partus II²²

I am!

O nascimento da alma II — O começo de um Ser II. O novo Ser toma consciência e, mais uma vez, seu primeiro pensamento é: "Eu sou!".

E assim o ciclo se reinicia, ad infinitum, com a destruição do mundo, da humanidade e de Deus e o surgimento de um novo Deus. Não há julgamento, não há um Deus juiz; o próprio ser humano se condena por seus atos impensados, condenando também a Deus. Muito diferente da mitologia bíblica, com seu início, meio e fim estáticos, na qual, no fim dos tempos, Deus, de cabelos brancos, estará sentado esperando o julgamento da humanidade entre justos (que ganharão o paraíso eterno) e os pecadores (condenados ao inferno).

Observa-se assim que, mais do que uma mitologia que fale sobre Deus, Be fala sobre a humanidade. "Os filósofos da religião humana afirmam às vezes que todos os deuses são projeções da personalidade humana, e pode ser que isso seja verdade" (Miles. 2002, p. 14). Para conhecer Deus, é preciso conhecer-se. Conhecendo-se, dizia Sócrates, conhece-se o universo e todos os deuses. Afinal, conforme outro filósofo grego, Protágoras (apud Gonçalves, p. 3), "o ser humano é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das coisas que não são enquanto não são".

Bibliografia

- AGUIAR, Flávio. O legado na ficção ocidental. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 65-67.
- _____. Sob o olhar da crítica literária. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 60-64.
- ALCARAZ, Rafael. O Belo e o Sacro na literatura. In: MARIN, Jérri Roberto (Org.). *Religiões, religiosidades e diferenças culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005. v. 1.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Editora da UNESP, São Paulo, 1997.
- ARIAS, Juan. *A Bíblia e seus segredos*. Trad. de Olga Savary. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. Trad. de M. Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BÍBLIA SAGRADA*. Trad. do Centro Bíblico Católico. 110. ed. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

21 Tradução livre: V. Novo Deus móvel: ... e um novo Deus nasce.

22 Tradução livre: O nascimento da alma II: Eu sou!

- CARRIÈRE, Jean-Claude. Juventude dos mitos. In: BRICOUT, Bernadette (Org.). *O olhar de Orfeu: os mitos literários do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COELHO, João. O sopro que vem da palavra. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 70-73.
- GABEL, J. B; WHEELER, Ch. B. *A Bíblia como literatura*. Trad. de Adail U. S. e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1993.
- GONÇALVES, Ricardo. *A tese relativista de Protágoras e sua repercussão no ceticismo antigo*. Disponível em: <www.ufrgs.br/ANPUHRS/textos/Prot%E1goras.pdf>. Acesso em: 29 fev. 2008.
- GHIRALDELLI JR., Paulo (1). O crucificado na pintura e no cinema. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 76-85.
- _____. (2). Pós-modernidade propõe leitura laica. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 88-97.
- GILDENLÖW, Daniel. *Be*. Disponível em: <<http://www.painofsalvation.com/be/>>. Acesso em: 22 fev. 2008.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras*. Trad. de Paulo A. Soethe et al. São Paulo: Loyola, 1999.
- LANE FOX, R. *Bíblia: verdade e ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MAGALHÃES, Antonio. Narrativa religiosa e reescritura literária: um diálogo das ciências da religião com a literatura. In: MARIN, Jéri Roberto. (Org.). *Religiões, religiosidades e diferenças culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005. v. 1.
- MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Trad. de José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NOVO CATECISMO. São Paulo: Loyola, 1988.
- SARAMAGO, José. *Cadernos de Lanzarote*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SCLIAR, Moacyr. O fascinante universo bíblico. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 10-19.
- SILVA, Rafael (1). A sabedoria que nasce do cotidiano. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 36-45.
- _____. (2). Um baú de leis, hinos, cantos, mitos e sagas. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 22-35.
- VASCONCELLOS, Pedro (1). Uma diversificada reunião de memórias. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 48-57.
- _____. (2). Uma diversificada reunião de memórias. *Biblioteca Entrelivros Bíblia*. São Paulo: Duetto, ano I, n. 2, pp. 48-57.

Discografia

PAIN OF SALVATION. *Be*. São Paulo: Hellion, 2004. 1 CD.

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão da nova arquitetura ética que se desenvolveu no âmago do capitalismo consumo: a ética do prazer. O prazer em sua macrodimensionalidade e hiperintensividade. Na estrutura axiológica da sociedade contemporânea as variáveis “ética, consumo e racionalidade da gratificação” incidem sobre aquilo que Bauman chama de “economia libidinal”. Nesse cenário socioaxiológico desponta uma sociedade não mais orientada por crenças morais oriundas da fé cristã. O antiescatologismo presente nela, como força motriz de uma teologia da história pós-cristã, justifica a busca frenética da satisfação do prazer como critério de validação de um novo modelo de sociedade: a sociedade ateizante.

Palavras-chave: Ética do prazer, sociedade ateizante, capitalismo de consumo, racionalidade da gratificação.

O amor, em suas múltiplas configurações fenomenológicas, tornou-se “tema obsessivo da cultura de massa”, diz Edgar Morin.² Não está claro, porém, qual é o sentido predominante no qual se concebe a semântica desse símbolo cultural em uma modernidade líquida. Na verdade eu diria que não é o amor, mas o “prazer”, o símbolo emblemático que caracteriza o ethos de uma civilização erotizada que se preconiza no e com o conceito de “amor líquido” de Zygmunt Bauman.³ Se o prazer é uma realidade cuja ubiquidade pode ser sentida e reivindicada até mesmo no espaço-tempo sagrado, isso significa dizer que ele, apesar de ser percebido multifenomenologicamente nas várias configurações de existência social no mundo da vida, é aquela realidade para a qual todo esforço humano parece ter encontrado sua semântica escatológica definida em termos axiológicos.

O prazer é antônimo de “dor”, precisou semântica e analiticamente Paul Tillich.⁴ Aliás, essa ontologia do contraste se nos figura no antitetismo freudiano: “Id” e “superego”. Em cada um deles se desenvolve um tipo de racionalidade: no princípio do prazer, a “racionalidade da gratificação”⁵ (imediate); no da proibitividade, porém, a “racionalidade do contentamento”. Uma cosmovisão pautada no princípio do prazer deverá construir a vida social numa moldura ontológica de interações sociais, na qual se sugerirá a existência de uma “sociedade sem oposição” (Her-

1 Doutor em Teologia pelo IEPG-EST em São Leopoldo-RS, e doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) em Porto Alegre. É professor do Instituto Superior de Teologia Luterana (ISTL), e pastor colaborador da Igreja Confessional Luterana.

2 MORIN, Edgar. Cultura de massa no século XX: neurose. p. 131.

3 Sugiro a leitura de Zygmunt Bauman, Amor líquido.

4 Ver: TILLICH, Paul. El nuevo ser. pp. 175ss.

5 A irreconciliabilidade de Eros e Logos é o impasse constitutivo do Ocidente cristão que Marcuse propõe superar com a articulação deste conceito em sua filosofia da cultura. Ver: MARCUSE, Herbert. Eros e civilização... pp. 194ss.

bert Marcuse),⁶ da qual decorrerá a “sociedade da opulência”. Numa cosmovisão, contudo, que institui a “ética do contentamento” como princípio motivacional de justificação do ascetismo moral, o princípio da proibitividade será concebido como retoque antropológico de racionalização das possibilidades.

Uma existência humana concebida sob a morfossemântica do último princípio axiológico acaba assumindo a sina da despresentificação do potencial hedônico (constitutivo) das interações humanas sob o pretexto de que há uma teleologização das responsabilidades assumidas, significando o presente na preconicidade de seu itinerário escatológico. Aqui o ainda-não ganha a legitimidade requerida pelo desejo inflacionado do “ainda-querer-agora”. Postular uma moral que seja “eticamente” orientada por uma ratio virtuosa e autodeterminada, mas que contraditoriamente se encontra calçada intuitivamente na crença da existência de uma “realidade superracional”, como parece figurar no empreendimento kantiano dos imperativos categóricos,⁷ tornou-se o mais recente episódio de “desencanto” deste novo e admirável mundo, em que se fomenta a possibilidade de superação de angústia do ser-aí-para-a-morte.

No entanto, na busca pelo prolongamento da vida, constatação prodigiosa da revolução antropológica protagonizada pelo progresso da tecnociência, a “civilização do prazer” parece querer driblar os dispositivos conscienciosos de uma modernidade líquida que cronologiza, na extemporaneidade da experiência humana (que é “experiência histórica” por excelência), o limite e as possibilidades psicoantropológicas de satisfação imediata de seus recursos disponíveis. Não seria uma apelação chamar tal experiência de “orgástica”,⁸ como o faz Bauman em sua frenética tentativa de fotografar a hybris deste tempo marcado pela “revolução antiescatológica”, na qual se figura a “transcendência do mundo” como variável histórica determinante de uma nova epistemologia religiosa.

Afinal, o velho jargão greco-helenístico “proveitemos o prazer da vida ao máximo, i.e., comamos e bebamos, porque amanhã morreremos”, parece ainda não ter caído em desuso na elucubração discursiva da civilização contemporânea.

O arquétipo do “renunciante”, por exemplo, que sempre predominou no imaginário religioso, tornou-se, hoje, uma figuração de repúdio aberto elencado no/pelo “discurso midiático oficial”, no qual se preconiza a “hedonicidade” de uma “espiritualidade caminhante” em direção à rota inevitável da re-historizada redenção eco-antropológica. O conjunto de dispositivos axiológicos, criados para engendrar a oficialização de uma engenharia orgástica da felicidade humana dentro da história, torna a utopia religiosa uma possibilidade impensável para a nova cosmovisão que, na “espiritualidade líquida”, parece querer insuflar.

Diante dessas considerações preliminares, perguntar sobre que tipo de sociedade estamos construindo para aqueles(as) que nos sucederão se faz pertinente na altura desta reflexão.

Parece que, se interpretarmos com mais acuidade a proposta reflexiva do niilismo nietzscheano,⁹ nos daremos conta que ele está querendo apontar o fracasso da ética cristã por não conseguir conciliar as variáveis “história e realização humana” no kairós das possibilidades intramundanas. O pathos cristão é uma variável indis-

6 MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial... pp. 13-20.

7 Para maior compreensão deste tema desenvolvido por Kant em sua filosofia moral, ver sua obra Fundamentação da metafísica dos costumes.

8 BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós-modernidade. p. 223.

9 Sobre este tema, ver: NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o niilismo e o eterno retorno. pp. 387-394.

sociável do ethos antropológico inaugurado pelo advento da Ressurreição, ensinamos o apóstolo Paulo. Na “mística do ser-em-Cristo” (Albert Schweitzer),¹⁰ ele não só é objeto da reflexão hagiológica paulina, como também prenúncio escatológico de irrupção do novo éon. Tal kairós eschatós é compreendido como o “tempo de espera”. É por essa razão que o termo grego paulino frequentemente usado para caracterizar esse “estado de espera” seja hypomoné.

O tempo de espera, contudo, é “tempo de angústia”. Por isso a apokaradokia grega é traduzida, na estrutura da perícope apocalíptica de Rm 8,18-25, como “espera ansiosa ou intensa expectativa”, circunstância em que a dor se condensa na efusiva esperança de redenção eco-antropológica e produz sentimentos que tipificam, metaforicamente, a experiência de “dores de parto” de uma mulher que aguarda o advento da maternidade. A dor caracteriza o éon prenunciante da outra realidade esperada. Portanto não é a dor em si, mas é para o que ela “preconiza” que se deseja chamar a atenção dos cristãos das comunidades incipientes.

De acordo com Paulo, a consciência-convicção da concretização cabal da “promessa parusíaca” (a segunda vinda de Cristo), que se insinua no tempo escatológico, deve produzir “alegria esperante”, e não “angústia estagnante”. A cronologia da espera deve ser marcada pela “kairologia da paciência”, que convictamente aguarda o desfecho do eschaton, mesmo num contexto em que se constata a presença visceral e indesejável das “dores escatológicas” (Ernst Käsemann).¹¹ Na escatologia paulina, a “psicologia da esperança” se apodera do khronos (tempo mensurável) para produzir uma elasticidade antropológica capaz de gerar resistência humana diante do peso que o sofrimento do nun kairou (tempo presente, tempo de dor) arremete, como “lança pontiaguda”, contra o coração da fé do kainê anthrôpon (novo homem).

Esta é, seguramente, a antropologia paulina que Nietzsche depreende e decodifica na linguagem do seu sistema filosófico, e contra a qual ele vocifera, na estrutura epidérmica do seu hedonismo cosmológico, em alto e bom tom: “Não queremos outro mundo; esse nos basta”. Zaratustra é seu arquialiado nesse empreendimento profético, fazendo desse anúncio um prenúncio escatológico denunciador de um outro tempo (o fim da história): tempo em que a esperança assume sua carnalidade com coragem e destemor. Esse novo tempo, não mais moldado pela expectativa de um mundo-além-deste-mundo, re-historiciza, em contraposição à filosofia da história hegeliana, o potencial humano para a construção de uma nova antropologia, na qual a destranscendentalidade do prazer deverá ser “emblema de hedonicidade” de uma civilização erotizada.

Os vínculos afetivos de relacionalidade que se figuram no cenário antropológico dessa civilização hedônica só podem ser caracterizados pela “fluidez” e pela “extemporaneidade”, monitorados, quase que invariavelmente, por uma eroticidade exarcebada e macrodimensionada. A “ontofania do bom”, no sentido metafórico da axiologia espinosiana, se constitui a maior característica da engenharia cultural deste novo ser-para-a-vida-no-prazer. Vida líquida e amor líquido coincidem aqui com a vigorosidade que se processa no fenômeno da “destraditionalização” semântica das interações sociais e afetivas de uma sociedade pós-religiosa. Da religião não se espera o prazer da satisfação, mas a dor da renúncia. Portanto, a natureza das interações que se institui desta realidade pós-tradicional altera e reduz ao ponto “inextenso” toda a gramática psicoafetiva da relação eu-tu.

10 SCHWEITZER, Albert. O misticismo de Paulo, o apóstolo. pp. 181-185.

11 Conceito utilizado por Käsemann para caracterizar o sofrimento dos cristãos no chamado “tempo escatológico”. Ver: KÄSEMAN, Ernst. Perspectivas paulinas. pp. 140ss.

A sintomatologia decorrente de uma configuração antropológica com este perfil moral acaba produzindo a impressão de que, por conta da ausentificação de postulados apriorísticos de inspiração religiosa, as interações afetivas facilmente tenderão a ser subsumidas pelo alto fluxo de eroticidade alavancada pela cultura de massa, ganhando ubiquidade semântica no cotidiano da vida líquida: “É no fluxo da cultura de massa”, diz Edgar Morin, “que se desfeca o erotismo: não só os filmes, os comics, as revistas, os espetáculos estão cada vez mais apimentados com as imagens eróticas, mas quotidianamente pernas levantadas, peitos estofados, cabeleiras escorridas, lábios entreabertos nos convidam a consumir cigarros, dentífricos, sabões, bebidas gasosas, toda uma gama de mercadorias cuja finalidade não é, propriamente falando, erótica”.¹²

A polaridade “prazer e resignação” sempre esteve presente tensionando os limites que permanentemente definiam a diferença ontológica entre os espaços “sacro e profano”. O limite de cada geografia tenderia a externalizar-se na forma de uma arquitetura. Este, contudo, é um equívoco do Ocidente que merece uma breve crítica nesta reflexão. Pois o que caracteriza a “ontologicidade do sacro” não é a indumentária e a suntuosidade arquitetônicas de suas estruturas externas, mas a etologicidade que se desenvolve a partir dos valores estatuídos pelo sentido da norma de fé aceita como “imperativo moral da esperança”. A máxima teológica *intellectus spei* deve ser compreendida nesta perspectiva hermenêutica.

A política da “cobiça” (*epithumia*), por exemplo, pode desenvolver-se no perímetro arquitetônico da região sacra, assim como a “ética da resignação”, baseada no princípio moral do *kalokagathia* (prática do bem) ou do *agathosýne* (bondade) neotestamentário, pode ser flagrada na geoantropologia laica da sociedade profana. Os espaços sacros e não-sacros são definidos semanticamente pelo *ethos* e pela eticidade que se desenvolve a partir dele. Na teofania relatada pelo livro de Êxodo, o que YHWH requer de Moisés é “atitude de reverência, submissão e reconhecimento”: “[...] tira as sandálias de seus pés, porque o lugar em que estás é terra santa” (Ex 3,5).

O comportamento ético indica, do ponto de vista da axiologia religiosa, a geosacralidade das teofanias presentes no mundo da vida. Por essa razão é que o “Reino de Deus” (*basileia tou theou*) compreende uma realidade objetiva não apreendida nem tangenciada arquitetônica e fenomenicamente: ele se historiciza nos valores assumidos e preconizados por um *ethos*, e a partir deste ele é gramatizado numa “ética de santificação”. Ele consiste na “justiça, paz e alegria no Espírito Santo”, ensina-nos Paulo (Rm 14,17).

Do ponto de vista da fenomenologia do prazer, no entanto, o horizonte antropológico que se concebe é um outro bem diferente. O primado do *homo rationale* aquiniano parece ter sido diluído completamente no *prius* de uma “racionalidade eudemônica”, instituída pela lógica econômica do modelo psicologizante da sociedade da opulência: se temos tudo o que desejamos agora (e temos em abundância), por que protelarmos para um depois ainda incerto a real satisfação de necessidades que reclamam a imediatização de sua preconcidade?

Sigmund Freud, inspirado pela filosofia da existência de Nietzsche, rejeita o modelo iluminista de razão instrumental colocada a serviço da moral do dever, e admite que o homem seria melhor compreendido a partir das disposições instituais aduzidas pela e na racionalidade da satisfação (princípio do prazer). É obvio que por trás dessa crítica freudiana existe um forte protesto de natureza ética contra os

12 MORIN, Edgar. *Cultura de massa no século XX: neurose*. p. 119.

imperativos categóricos da religião que condicionaram as pessoas a aceitar a dor como *modus vivendi fidei* num mundo sem horizontes hedônicos.

Entretanto, do ponto de vista de uma hermenêutica da cultura do prazer, a experiência da dor parece ser figurada, em termos absolutos, como “entificação do paradoxo” de uma sociedade que não consegue maximizar a competência das possibilidades de realização dos desejos psicofísicos. A cultura da dor, em termos ontológicos, nadifica a epifanicidade do prazer e condena ao ocaso todo horizonte psicoantropológico que ouse propor um itinerário contrário.

Zygmunt Bauman sugere, com a introdução da “metáfora do turista” em sua Ética pós-moderna, a realidade do prazer como determinação constitutiva da condição pós-moderna. Isto significa admitir que na constelação axiológica da sociedade sem oposição a máxima ética que viabiliza a “integração dos oponentes” (Marcuse)¹³ passa a ser “produza ao máximo e ganhe muito dinheiro, a fim de intensificar ao extremo a sensação do prazer no cotidiano”. A correlação “cultura do prazer e capitalismo de consumo” acaba promovendo a formação de uma única classe social: a dos que querem maximizar a experiência do prazer na prática irreflexiva do consumo exacerbado.

O prazer, como indicador axiológico que qualifica o perfil ético da condição pós-moderna, é uma característica antropológica que preconiza a atividade cotidiana do ser humano que se vê identificado na metáfora do turista. Diz Bauman:

O ideal para o cidadão é um cliente satisfeito. A sociedade existe para os indivíduos buscarem e acharem satisfação para suas necessidades individuais. O espaço social é primariamente um pasto, o espaço estético é um campo de jogos. Nada permite, ou exige, espaçamento moral. O alvará, escrito ou não-escrito, do cidadão da sociedade consumista subscreve o status do cidadão como turista. Turista sempre, nas férias e na rotina do dia-a-dia. Turista em toda parte, no estrangeiro e em casa. Turista na sociedade, turista na vida — livre para operar seu próprio espaçamento estético, e perdoado por esquecer-se do espaçamento moral. A vida é o antro do turista.¹⁴

No percurso moral do turista a dor não só é preterida do itinerário cotidiano de suas opções valorativas, como também é satanizada em sua preconicidade estética. A ontologia do belo figura um horizonte estético no qual a possibilidade do prazer encontra sua epifanização sacramentada no roteiro normativo de sua cotidianidade. A criação de uma realidade múltipla de possibilidades hedônicas acaba tornando o desenvolvimento tecnocientífico um poderoso aliado preventivo contra as ameaças existentes que figuram o horizonte socioexistencial de uma “sociedade de risco”.

A sabedoria pós-moderna, de acordo com Bauman, “é aquela que não espera encontrar fórmula de vida sem ambiguidade, sem risco, sem perigo e sem erro”.¹⁵ Isso não significa dizer, contudo, que, ao proceder assim, ela esteja negando a realidade de uma “ética do prazer”. Ao contrário, na política da prevenção a sabedoria pós-moderna está, na verdade, salvaguardando a possibilidade de manter ileso a experiência do prazer, propugnando-se da ameaça que pretende comprometer a eternização de sua historicidade.

Ora, se a condição pós-moderna se figura com essa arquitetura, é inevitável admitirmos a irrupção da “morte do ético”¹⁶ como fenômeno arquetípico da política

13 Este construto marcuseano define a arquitetura moral do novo perfil axiológico que se encerra com o uso do conceito “homem unidimensional”. Isto é: capitalistas e proletários são homogeneizados operacionalmente na prática do imperativo moral que nasce no capitalismo da segunda fase: consumir, consumir, consumir.

14 BAUMAN, Z. Ética pós-moderna. pp. 278-279.

15 Id., ibid. p. 279.

16 Ibid. pp. 6-7.

de valorização do belo na sociedade do prazer. A erotização da estética torna-se potência ontológica de hedonização de uma ética antropológica. O limite moral da perspectiva hermenêutica da ética do prazer condena o ser humano a se tornar irreflexivo em sua operacionalidade cotidiana em virtude da demanda psicológica que acaba reduzindo a possibilidade do prazer somente àqueles que não transitam mais no espaço valorativo da moral do contentamento. O ascetismo ético torna-se imoral em sua efetivação quando pensado no espaço dos bens simbólicos de uma “sociedade da opulência”. Não é o consumo em si, mas o consumo em sua plena e efetiva liberalidade é que torna o ideal moral da sociedade da opulência plenamente escarnado no cotidiano do ser-aí-para-vida-no-prazer.

Nesse contexto, a moralidade cristã tem perdido progressivamente sua plausibilidade ética, intensificando, com isso, o grau de sua inaceitabilidade social. A sociedade da opulência propõe uma perspectiva hermenêutica transreligiosa de moralidade cotidiana. Nela os postulados religiosos de uma “moral do contentamento” se diluem ante a face onipresente de uma ética do prazer que transforma em imperativo categórico a experiência de uma vivência cotidiana marcada pelo “orgasmo múltiplo”. O sentido agápico das realizações cotidianas parece ter sido substituído pela dimensão erótica de uma “ação amoral” sugerida no aclamado e sedutor conceito de “paixão”, muito presente na linguagem simbólica das interações cotidianas, sobretudo as afetivas. Qual é, portanto, o corolário ético do perfil axiológico da sociedade da opulência, que representa, na verdade, o ideal moral da sociedade do intenso e das múltiplas possibilidades do prazer?

A reflexividade é um fenômeno que se desenvolveu, de acordo com Anthony Giddens,¹⁷ no espaço axiológico de uma sociedade pós-tradicional. Ação social com relação aos fins, cuja reflexividade aponta para uma superação da mecanicidade traditiva conservada viva no imaginário religioso, parece ter interferido diretamente na lógica hedonista do capitalismo de consumo. A opulência deste preconiza um horizonte ético voltado para a satisfação imediata do novo perfil de ser humano identificado com e na metáfora do turista. O lazer que gera prazer produz o vício da “rotina sem dor”.

Quando o prazer se torna meta no itinerário do cotidiano, a dor perde sua força redentiva, na qual se justifica a ética do contentamento preconizada pela lógica antropológica de uma concepção escatológica de história. A “revolução antiescatológica”, de que nos fala Bauman, elenca uma demanda pela satisfação do prazer imediato no variado contingente de oferta que se figura na opulência do capitalismo de consumo. Por mais ambivalência que isso possa figurar na forma de angústia do “eu-moral”, a oferta da “experiência orgástica” parece ganhar cada vez mais notoriedade numa sociedade pós-tradicional.

Nesse contexto resta perguntar sobre a relevância do espaço ontológico da reflexividade numa sociedade em que a psicologia da “hedonização da vida” produz a demanda por uma civilização desescatologizada que aprendeu a reverenciar a “estagnação reflexiva” do eu-moral na ergometria do lazer que sempre objetiva alcançar o prazer. Qualquer intersubjetividade proposta numa civilização assim deverá ser marcada inevitavelmente por um alto grau de fragilidade socioafetiva. Os “fins” serão sempre o “motor imóvel” que dará movimento a toda interação social. Relações que não potencializam essa dinâmica social provavelmente serão estigmatizadas pela sua anacronicidade. O princípio de validação moral de uma ética hedônica sempre recairá na intensa satisfação que ela consegue produzir. Ora, será

17 Ver: GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. pp. 73-131.

que numa configuração social marcada por este perfil ético haverá lugar para falar do espaço da moralidade cristã?

A morte de Deus, para Nietzsche, acontece quando o ser humano ousa instrumentalizar-se da liberdade autodeterminada para justificar a realidade da emancipação política de sua vontade. Uma vez que a potência da vontade subtrai a força da heteronomia, inaugurando a irrupção de um ethos pós-religioso, a existência de Deus cai num ostracismo irredimível. É aí que se consolida, em tom de definitividade, seu sepultamento inevitável e irressuscitável.

A existência de Deus se evidencia, do ponto de vista de uma teologia veterotestamentária, na gramática da lei (torâh), na qual ele se revela como “Deus da Aliança”, e através dela sua natureza ética preconiza sua epifanidade. Sua natureza moral é reivindicada na prática da justiça (tsedakah), da verdade (èmét) e da bondade (hesed). A ética paulina resume sua dimensão ontológica na gramática agápica (ágape) das interações comunais. Quem vive nesta perspectiva, diz o apóstolo, “cumpre toda a lei moral de Deus” (Rm 13,10). A moralidade cristã ontologizou a dimensão histórica de Deus na operacionalização da ética agápica. Nela cristãos e cristãs do mundo todo revelam o traço moral fundamental da existência do Deus cristão. Fora dela, ao contrário, sua existência é banalizada e, visceralmente, negada.

A dimensão agápica de uma interação social sempre reivindica tolerância e resignação por parte de quem a operacionaliza. Ela prescinde do “prazer” e da “satisfação imediata” como fruto de recompensa por um bem realizado. Nela a realização de um bem se justifica não a partir de uma necessidade altruísta com um fim autorredentivo, mas pela necessidade do outro por causa dele mesmo. Entretanto as formas sociais de interação na arquitetura moral da sociedade do prazer recusam a operacionalidade política da ágape por falta de evidências escatológicas que justifiquem sua demanda.

É nesta perspectiva hermenêutica que se preconiza a existência de uma “sociedade ateizante”.¹⁸ De fato, sociedade ateizante não é uma sociedade sem um discurso de Deus. Antes, é uma sociedade que se afirma ateizada pela ausentificação de variáveis morais sobre as quais recai afirmativamente sua ontologicidade (existência de Deus) e através das quais se corrobora a inviabilidade teleológica de uma escatologia da história. Se não há uma expectativa de recompensa posterior (na pós-história), a racionalidade do contentamento perde tanto sua plausibilidade moral quanto sua sustentabilidade ético-política. Na ágape a esperança de uma recompensa vindoura justifica a legitimidade da sua política de renúncia. O prazer é compreendido, numa configuração sociomorfológica com tal perfil, como anátema moral, “obstáculo axiológico” que inviabiliza a operacionalidade do amor agápico.

Contudo, quando se fala de um horizonte histórico-social pautado no princípio da revolução antiescatológica, a ética do prazer não se torna somente uma alternativa crítico-reflexiva de ontologização da moral cotidiana, mas também, e determinadamente, seu único lugar de realização existencial possível. As interações sociais se epifanizam na perspectiva da realização individual, cujo telos ético não é outro senão promover a satisfação da necessidade do eu-moral por causa dele

¹⁸ Os conceitos “sociedade ateizante” e “sociedade antiescatológica” se equivalem no horizonte reflexivo deste artigo. Ambos são usados como variáveis que figuram a dimensão axiológica do ser-á lido à luz do niilismo nietzscheano. A relativização dos valores religiosos em Nietzsche acaba revelando, em seu substrato ético, uma perspectiva ateleológica da história compreendida como variável de “despotenciação ontológica da essência necessária” (Angel Castiñeira).

mesmo. Isso é percebido e mencionado por Ulrich Beck quando diz: “A ética da realização e das conquistas individuais é a corrente mais poderosa da sociedade moderna”.¹⁹

O presságio do apóstolo Paulo segundo o qual nos “últimos tempos” o ser humano se tornaria “amante de si mesmo e amigo do prazer” (2Tm 3,1-4) se vê cumprido, cabal e flagrantemente, no horizonte moral da “sociedade antiescatológica”.²⁰ Toda racionalidade que se desenvolve aí só pode ser concebida como “racionalidade da gratificação” (imediata): eis aí a lei e os profetas. Nela o adágio que legitima a política moral de sua vocação mundana é “descreia no outro mundo e chegue ao orgasmo múltiplo neste agora”. A psicologia do prazer torna-se o único critério válido e disponível para legitimar o sentido narcísico de apreciação estética de uma necessidade autoimposta, de um consumo frenético e em uma escala ininterrupta.

Tal é a lógica da ética do prazer na sociedade da opulência. Nela a “não-satisfação” ganha contorno semântico-social de patogenicidade: a dor se torna sinônimo de doença, e a realização do prazer é sempre compreendida como uma afirmação de saúde. De acordo com Zygmunt Bauman, na sociedade de consumidores “o consumo é um investimento em tudo o que serve para o ‘valor social’ e a autoestima do indivíduo”.²¹ É por isso que na prática do consumo a afirmação da beleza autoadquirida acaba produzindo um ideal de vida plenificada onde a dor se torna uma variável anátema de obliteração do horizonte hedônico das possibilidades de realização do indivíduo. Para Deus sobreviver nessa nova configuração social de existência, ele terá de adequar-se a essa nova demanda da “cultura do consumo” e apresentar-se invariavelmente como o “Deus que realiza todos os sonhos humanos”, aduzido em um ideal de vida ontologicamente inalienada, com completude e sem necessidade alguma.

Uma sociedade da “não-repressão” é uma sociedade que agrega antropologicamente o conceito de “saúde integralizada” como modelo axiológico de “desantagonização” do dilema histórico que se preconizou no discurso moral da fé cristã, no qual o Eu sempre se dissolve no Tu soberano e percebe seu horizonte valorativo sendo privado da operacionalização de uma liberdade plenipotente colocada a serviço irrestrito do desejo de autorrealização humana. Esta é a arquitetura moral que estrutura a moldura ontológica de uma “espiritualidade líquida” na sociedade da opulência. É difícil conceber a sobrevivência de um deus que não seja compreendido como “deus-tapa-buraco” nela. Ele sobrevive na vaidade lúdica de uma racionalidade eudemônica.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BECK, Ulrich. Viver a própria vida num mundo em fuga: individualização, globalização e política. In: HUTTON, W.; GIDDENS, A. *No limite da racionalidade: convivendo com o capitalismo global*. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 2004.

19 BECK, Ulrich. Viver a própria vida num mundo em fuga: individualização, globalização e política. p. 236.

20 Construto inspirado no conceito “antiescatológico” de Zygmunt Bauman, cujo objetivo é caracterizar o perfil ético da sociedade da opulência/prazer.

21 BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. p. 76.

- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1995.
- KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Paulus, 1982.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. São Paulo: Guanabara Koogan, 1989.
- _____. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- MORIN, Edgar. *Cultura de massa no século XX: neurose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. 1.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o niilismo e o eterno retorno*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores.)
- SCHWEITZER, Albert. *O misticismo de Paulo, o apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.
- TILLICH, Paul. *El nuevo ser*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.

O silêncio de Haight. Da prisão de consciência à teologia pública

É o silêncio de Roger Haight efetivamente obsequioso? Se sim, favorece a quem? Certamente não ao conjunto da comunidade cristã, nem ao testemunho específico de uma tradição eclesial, nem ao diálogo com seus pares, nem à teologia como serviço, e nem às relações interreligiosas. O grito da comunidade teológica denuncia a inutilidade do sacrifício, da sentença brandida para impor a solidão, e o alarido de instâncias impessoais – qual tambores, instrumentos de sopro e cantos ecoados para calar crianças sacrificadas ao deus Moloch – na Gehena, onde o pior da punição era não ter sentido algum.

E foi a busca do sentido que levou a comunidade de fé a desenvolver o antídoto, que tem crescido silenciosa nas periferias do poder, se mostrado ágil para defender bons teólogos – como o jesuíta Jon Sobrino – e se tornado conhecida como sacramentum fraternitatis. Nesse caso houve também música, com vozes de diversos povos, com teólogos(as) no coro de homens, mulheres e crianças que trabalham, sofrem e pensam para construir o Reino de Deus neste continente subdesenvolvido e maravilhoso, como ensinou Gutierrez.

E como são esses pobres que ainda garantem alguma vitalidade ao cristianismo, aprenderam a lidar com a prisão de consciência, que na igreja atende pelo nome de controle teológico-pastoral, a expressar suas opiniões e a apresentar sua teologia publicamente. O resultado literário do grito aparece no livro *Descer da cruz os pobres*, esconjurando a solidão imposta, suscitando solidariedade e encontrando acolhida.

A aplicação da punição ao condenado – em que o ambiente, o rito e a linguagem mantêm a marca da medievalidade – já estabelece um confronto com a cultura moderna. Os cidadãos comuns, cristãos e não-cristãos, enfrentam questões hermenêuticas desde a primeira notícia. A muitos parece inconcebível que uma instituição tenha tamanho poder e ainda exerça com tal força a prisão de consciência, mesmo entendendo que teólogos(as), estejam na condição de padres, religiosos(as), professores(as) de teologia e nas mais diversas atividades pastorais. Quando a decisão afeta pessoas dedicadas há tanto tempo a tarefas, em que se confundem seu trabalho e história pessoal, tendo que abdicar de uma descoberta, é especialmente cruel, disse-me o psicólogo alemão Eugen Drewermann (hoje afastado do ministério presbiteral).

O debate em torno do jesuíta norte-americano Roger Haight, proibido de ensinar e publicar, enquanto busca explicar suas idéias aos superiores da ordem, pressionados a atuar como censores, levanta questões para os analistas. Há quem fale das tensões mantidas entre Roma e os jesuítas, outros dizem que vem do prefeito estadunidense da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, querendo arrumar a própria casa, outros da dificuldade do antecessor deste em lidar com tensões teológicas, como afirmou Moltmann, e outros do prazer soberbo de impedir

um ex-presidente da Sociedade Teológica Católica dos Estados Unidos de ensinar teologia em ambientes não-católicos, ou ainda na questão mais obsessiva da teologia católica atual: o sentido que se deve dar às religiões não-cristãs.

Se, efetivamente, relações interreligiosas se tornaram um paradigma a partir de 11 de setembro de 2001, as lideranças religiosas deveriam ser mais cuidadosas com as consequências de seus atos. Para muitos teólogos e analistas, provocar muçulmanos, aproximar-se de tiranos e reabilitar antisemitas e homofóbicos soa como desacato ao senso comum. Mas os escritos de Haight não confrontam apenas as falhas de facto, mas também dão elementos para repensar a história da salvação de jure, a partir de sua cristologia em Jesus, símbolo de Deus, publicado no último ano do milênio passado nos Estados Unidos e no primeiro ano deste milênio aqui (Ed. Paulinas). A diferença não é apenas editorial, mas lembra a mudança do milênio como divisor de águas para o público, que começa a rejeitar a reivindicação de exclusividade, se recusa a adaptar as perguntas às respostas formuladas, especialmente as que há séculos foram ditas a-temporais. Haight vê em Jesus “uma das muitas atualizações simbólicas da presença amorosa de Deus entre a humanidade”.

O outro lado da tensão teológica é uma instituição religiosa que luta por afirmar-se no mesmo ritmo em que a legitimidade para o pastoreio universal, a coordenação da dualidade evangelização e diálogo cultural, e a força na influência política externa são postas em dúvida. A perda de impacto na atuação pastoral, por falta de carisma; a difícil interlocução com teólogos(as), pelas centenas de punições das últimas décadas; e as limitações religiosas para a diplomacia estatal, estão entre os motivos. No entanto, lembrou John L. Allen Jr., do National Catholic Reporter, a leitura oficial define a crise da modernidade como uma “ditadura do relativismo”, em moldes semelhantes à definição da União Soviética como “império do mal”, para Reagan.

O resultado dessa política eclesiástica foi a exigência da Congregação para a Doutrina da Fé de que Haight pare de ensinar e publicar, enquanto esclarece suas concepções teológicas. É certo que as questões sobre Cristo, o Espírito Santo e as religiões não-cristãs provocaram debates, mas o critério é rejeitar qualquer relativismo religioso, especialmente a ideia de que outras religiões são igualmente verdadeiras para os que aderem a elas, assim como o cristianismo é verdadeiro para os cristãos. A postura não rejeita apenas que o cristianismo seja relativizado pelos próprios cristãos, mas propugna que ele seja uma incontestável verdade universal, a única verdadeira, de iluminados, a partir da qual terá que ser aceita inapelavelmente.

Como qualquer perspectiva ideológica que se queira definitiva e final, há a disposição do uso da força para rejeitar qualquer “relativismo”, qualquer negação de que a verdade não seja absoluta, ou apenas relativa a um período histórico, uma cultura, um conjunto de objetivos políticos e sociais. Assim como o jornal Pravda, que o socialismo estatal assegurava ser Verdade, esse raciocínio teológico pré-moderno rejeita os que dizem que “não existem fatos, apenas interpretações”, como Nietzsche, ou que “não há nada além do texto”, como Derrida. Movida pelo pavor ao relativismo e apostando na culpa de ser ele o responsável pela corrosão dos padrões morais, o fomento do niilismo e a vulnerabilidade do Ocidente, assume a insegurança ao exigir a comparação, crendo ser dotado da ariana superioridade pela qual responderá aos desafios das religiões e das culturas.

No caminho da afirmação dos valores ocidentais como próprios e últimos, a proposta não se submete ao crivo da dúvida, criando espaço para a reflexão, especialmente a partir das dúvidas trazidas pela filosofia, como um assunto teórico deslocado do debate acadêmico, já que filósofos afirmam que discussões sobre “desconstrutivismo” e “pós-modernismo” estão superadas, ou porque na teologia nin-

guém se afirme relativista, por ser uma postura considerada evasiva, ou ainda porque a vigilância sobre o relativismo tem sido concentrada na área do diálogo inter-religioso e das teologias do pluralismo religioso. Quando o filósofo Simon Blackburn, de Cambridge, diz que o auge desse debate se situa nos anos 80 e 90, pelo menos a data no final do milênio e não na Idade Média. No entanto, pontificou: “pode ter servido para os 90, mas não serve mais”, afirmando que esse ânimo foi eliminado com o 11 de setembro.

Postura difícil de ser detectada, especialmente na modernidade, a luta da instituição contra a ditadura do relativismo torna teólogos(as) quase circunstanciais, sendo ainda mais difícil por ir contra o espírito do tempo. Há teólogos(as) tradicionalistas, feministas, liberacionistas, biblistas, entre outros, mas não é comum ver, até agora, os antirrelativistas. Por isso mesmo, a luta antiterror – de Bush, Blair, Berlusconi e outros belicistas conhecidos pelos mandos e desmandos – ensinou que a imprecisão das formas físicas, filosóficas e religiosas do inimigo, amplia a margem de erro. A decisão de transformar obsessões em políticas de Estado coleciona relatos de desastres, com alto custo emocional, político e econômico.

Ao ser aplicada ao diálogo interreligioso a luta antirrelativista é especialmente conflitiva. O primeiro conflito é o esforço para estabelecer parâmetros de relação entre o que é desde si diferente. Se a busca de medidas de relação entre semelhantes já se mostra difícil, em sociedades complexas, resultantes de conflitos que integram questões culturais às políticas e econômicas, ou em realidades perceptíveis em níveis distintos, ou ainda exigindo o fechamento à serendipidade, situações em que descobertas afortunadas se dão aparentemente por acaso. Conquanto pareça inacreditável, o esforço antirrelativista é assumido por uma instituição religiosa mundial exatamente quando cientistas de diversas áreas aprendem a pesquisar com metodologia transdisciplinar, em perspectiva pluralista, aprofundando-se em temas limítrofes e buscando juntos respostas para os problemas que ainda atormentam a humanidade no século XXI.

Conquanto ainda estejamos dando os primeiros passos nesta situação, com cientistas, filósofos, teólogos, poetas, músicos e artistas ousando desabsolutizar seus saberes, surge um esforço para reabsolutizar, redogmatizar, redefinir [voltar a dar fim a] o diferente, diverso e distinto. Essa expressão me lembra o teólogo e filósofo humanista Nicolau de Cusa (1401-64), personagem chave na transição do pensamento medieval ao Renascimento, um dos primeiros filósofos da Idade Moderna e considerado o pai da filosofia alemã. “O distinto é distinto de outro distinto. O indistinto não é distinto de ninguém”. Isso faz suspeitar se a luta contra o relativismo não seria fruto da insegurança, da necessidade de negar o desconhecido ou da obsessão de transformar o incerto em certezas.

Não fossem essas certezas baseadas no empirismo ocidental, que só admite verdades universais subjetivas, a espiritualidade cristã oriental – resistente a afirmações positivas – e à multiculturalidade – que atribui validade a crenças e culturas, a teologia asiática do pluralismo religioso não teria sido identificada como um movimento perigoso, análogo ao da Teologia da Libertação. Nem seria a luta contra o relativismo um projeto pastoral legítimo. E nem seria Haight um ícone do inimigo, com seus pavores imaginários e ameaças virtuais, mas estaríamos a Promover Harmonia, como insistiu Amaladoss.

Haight é um teólogo de reconhecida capacidade comunicativa, presente na mídia e com boa aceitação na Companhia de Jesus – e de teólogos investigados como Anthony De Mello, Jacques Dupuis, Juan Luis Segundo e Jon Sobrino, e cardeais-teólogos como Avery Dulles e Carlo Maria Martini, alguns já falecidos – e na Igreja Católica. No entanto, com a preocupação de transparência da Teologia Pública, até mesmo a tarefa teologal pode ser discutida – das relações oriundas das atuações públicas aos meandros institucionais – com seus votos, vínculos, confrarias, liberdades e punições.

Sobre o autor

Antonio Carlos Ribeiro

Antonio Carlos Ribeiro é teólogo, jornalista e professor universitário no Rio de Janeiro.

Resumo: O profeta-servo foi um vocacionado de Deus que viveu no meio do povo sofrido e fez a experiência de Deus por meio da dor e do sofrimento dos exilados e teve a coragem de anunciar a esperança de libertação. Com a experiência de Deus esse profeta tornou-se o defensor da Aliança, pois percebia que o povo agia contra a Aliança. Com isso o profeta-servo exigia do povo uma mudança de vida. Nesse sentido o profeta-servo tinha a missão de proferir a profecia que perpassava pelos caminhos da justiça, solidariedade e mística.

Palavras-chave: Profeta-servo, exílio, mística, solidariedade, justiça e experiência.

Falar de profetismo é fazer memória dos vários profetas do mundo bíblico que marcaram a história do povo de Israel. É falar de pessoas que tiveram a coragem e a ousadia de ouvir o chamado de Deus e ser porta-vozes de Deus no anúncio de sua profecia. Pessoas que denunciaram as injustiças, as iniquidades, as violências e anunciaram um novo tempo de esperança, de justiça, de paz, e se tornaram “luz das nações” (Is 49,6).

A partir de recordações baseadas em alguns teóricos e de forma concisa é que faremos a construção do termo profeta-servo no exílio da Babilônia, falaremos da experiência do profeta-servo, dos caminhos do anúncio do profeta-servo e, finalmente, daremos nossas considerações finais. Nosso objetivo, com esta reflexão, é apresentar o profeta-servo do exílio da Babilônia a partir do segundo canto do Servo de YHWH.

O termo profeta-servo no período do exílio

No período de exílio (séc. VI a.C.) a pregação do profeta do Dêutero-Isaías se concretizava com a esperança do povo de Israel. A esperança na mão poderosa de Deus prometia um novo céu e uma nova terra. O profeta anunciava a esperança e convidava o povo de Israel a participar da Aliança de Deus através da conversão.

Nesse anúncio o enfoque central foi a trajetória dos quatro cantos do Servo de YHWH, vocação (42,1-4), missão (49,1-6), resistência (50,4-9) e martírio (52,13-53,12), apresentando, assim, a caminhada e missão do Servo no meio do povo sofrido (Schwantes. 1987, p. 97).

Nesse contexto de sofrimento o profeta precisava possuir algumas características, dentre elas a vocação. O profeta era alguém escolhido, chamado, um vocacionado de Deus. A ação do profeta na Bíblia sempre foi marcada pela iniciativa de Deus. Nenhum profeta verdadeiro se autoproclamava. Ele ouvia o chamado de Deus e respondia livremente, deixando-se guiar. Muitas vezes esse chamado causou uma

¹ Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Goiás, 2007.

certa insegurança e resistência, como aconteceu com Jeremias, que teve medo de responder ao chamado de Deus, mas depois que fez a experiência de Deus não teve coragem de ficar calado e respondeu ao chamado colocando-se inteiramente à disposição desse Deus (Araújo apud Bingemer; Yunes. 2002, p. 79).

Tendo em vista que o profeta é um vocacionado e chamado por Deus para realizar determinada missão, podemos afirmar que o Servo é um profeta (cf. Jr 1,5; Is 49,1-5), pois possui as mesmas características do profeta-servo que aparece no exílio.

É no exílio da Babilônia que nasce o profeta-servo, o chamado por Deus. No princípio o profeta não compreendeu qual era sua missão, pensava que sua missão era apenas com os exilados. Mas como anunciar a libertação e uma nova Aliança só para o povo de Israel se havia outros oprimidos junto com o povo de Israel? Então ele compreendeu que sua missão ia mais além do povo de Israel, sua missão era ser “luz das nações” (Is 49,6).

De acordo com a compreensão hebraica, o termo Servo (‘ebed) que aparece no segundo canto do Servo de YHWH representa a nação de Israel ou alguém que tem uma missão a ser realizada junto ao povo de Israel (Is 49,1-6).

“Deve-se identificar esse servo com o Israel-Servo, mas também deve-se fazer distinção entre um e outro, pois o servo tem uma missão junto a eles (conforme é explicitamente declarado em 49.5-6. Cf. 49,3).” (Harris. 1998, p. 1067)

Foi no segundo canto do Servo de YHWH, narrado pelo Dêutero-Isaías, que o profeta-servo percebeu claramente sua missão profética, a missão de unir o povo em torno de Deus. Sua missão era restabelecer a Aliança de Deus com o povo, como fizeram Moisés e Josué no começo da história, um povo organizado sem opressores e oprimidos (Is 49,5-6) (Mesters. 1994, p. 72).

É interessante perceber que Deus usou o profeta-servo do exílio narrado por Isaías para revelar seu amor libertador. Deus, por meio do profeta-servo, conduziu e libertou seu povo das mãos dos opressores.

Foi no meio do povo sofrido que o profeta fez a experiência de um Deus presente nos acontecimentos diários desse povo e a ele se rendeu (Is 52,6; 58,9; 65,1). Foi no meio popular que o profetismo encontrou a fonte da sua riqueza e muitas vezes de sua decadência, pois muita gente aproveitou das oportunidades e, sem ter nenhum oráculo de Javé, gritava “Oráculo de Javé!” (Jr 28, 4; 8) (CRB. 1994, p. 20).

Afirmamos também que o servo-profeta viveu no meio do povo sofrido, experienciou Deus por meio da dor e do sofrimento daquele povo do exílio e teve a coragem de anunciar a esperança de libertação.

“Eu, YHWH, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modeliei, eu te pus como aliança do povo, como luz das nações, a fim de abrir os olhos dos cegos, a fim de soltar do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas.” (Is 42,6-7)

É a partir das afirmações acima que defendemos a teoria do Servo narrada na perícopes de Is 49,1-6 como sendo um profeta, tendo em vista que ambos possuem as mesmas características e que este escolhido e chamado por Deus é muito mais que um Servo, é um profeta. Isto porque o Servo é aquele que Deus chamou e enviou para ser luz de nações: “Mas disse: ‘É pouco que sejas para mim servo para levantar as tribos de Jacó e os sobreviventes de Israel para fazer voltar. E te dou para luz de nações, para ser minha salvação até a extremidade da terra’” (Is 49,6).

A experiência do profeta

A experiência que o profeta fazia de Deus era sempre relacionada com o Deus de seus pais, que trazia consigo a lembrança de tudo o que Deus fez no passado e oferecia olhos para entender e atualizar o seu sentido. O profeta, nesse contexto, tornou-se a memória do povo. Uma memória que lhe recordava as coisas que incomodavam e que ele (o povo sofrido, oprimido, escravizado, o povo escolhido do Deus de Israel) gostaria de nunca lembrar, como, por exemplo, o êxodo (Ex 22,20). Faziam memória também da presença carinhosa do Deus libertador que conduziu o povo para uma nova terra, um Deus que fez Aliança com seu povo (Dt 32,10-11). Essas memórias que o profeta trazia com ele eram as que ajudavam o povo a identificar se de fato era um verdadeiro profeta ou um falso profeta.

Esse profeta, por meio da experiência de Deus, tornou-se o defensor da Aliança, era alguém que cobrava do povo um compromisso, uma postura de fidelidade à Aliança. Ele encarnava as exigências da Aliança ou da Santidade de Deus, exigia fidelidade e pedia a observância prática da Lei de Deus.

A experiência feita pelo profeta era norteadada pela Santidade de Deus, pois experienciava aquilo que o povo deveria ser e não era. Por meio dessa experiência, o profeta percebia quando o povo agia contra a Aliança e exigia do povo uma mudança de vida. Foi a partir dessa experiência do Deus do povo e do Povo de Deus que nasceu no profeta a consciência de sua missão. Nesse momento ele começou a gritar e a anunciar a profecia de Deus. Ao denunciar as injustiças, o profeta estava anunciando o amor de Deus e o apelo à conversão.

O povo, no convívio com o profeta que nascia no meio deles e fazia a experiência de Deus a partir de sua realidade de sofrimento, identificava-se com esse profeta, pois reconhecia nele o ideal que carregava dentro de si. Era o povo que, por meio da fé, reconhecia o verdadeiro profeta (CRB. 1994, pp. 20-21).

Profetas eram pessoas que viviam uma grande experiência de Deus e não se apoderavam dessa experiência para o bem próprio, mas faziam dela uma doação de sua vida à vontade de Deus. Os profetas, ao anunciarem a profecia de Deus, faziam-no a partir da experiência que tinham de Deus no convívio com o sofrimento e as injustiças vividas pelo povo.

O profeta-servo no período do exílio (séc. VI a.C.) da Babilônia também fez a experiência de Deus no meio do povo sofrido, pois tornou-se sofredor com os sofredores. O profeta-servo foi chamado do meio do povo para anunciar a libertação e a esperança que Deus reservou àquele povo escravizado em terra estrangeira.

“Mas agora disse YHWH, que me modelou do seio para servo para ele, para fazer voltar Jacó a ele, e Israel para ele se reúna; e serei glorificado aos olhos de YHWH, e meu Deus será meu vigor!” (Is 49,5)

Foi através da convivência com os escravos e as escravas na Babilônia que o profeta-servo experienciou a dor e humilhação que o Povo de Deus estava vivendo. Com essa experiência de injustiça e dor o Povo de Deus fez a experiência do Deus pai-mãe ao seu lado, pois viram no profeta-servo a presença do Deus libertador (Nakanose; Pedro. 2004, p. 43).

Por meio da experiência de dor e também do carinho paterno-materno de Deus na pessoa do profeta-servo, o povo sofrido acreditou no anúncio do profeta de restaurar a Aliança de Deus com seu povo. Acreditou também que a unção do Espírito Santo não era exclusividade do rei, mas pertencia ao povo e sempre vinha acompanhada da promessa de vida: “E assim diz Deus, YHWH, que criou os céus e os

estendeu, e fez a imensidão da terra e tudo o que dela brota, que deu o alento aos que a povoam e o sopro da vida aos que se movem sobre ela” (Is 42,5) (Nakanose; Pedro. 2004, p. 45).

Nesse sentido o profeta-servo, ao fazer a experiência do Deus libertador no meio do povo sofrido e anunciar a libertação, despertava no Povo de Deus a experiência carinhosa de um Deus que declara seu amor e chama seu povo pelo nome (Nakanose; Pedro. 2004, p. 45).

Afirmamos, então, que o profeta-servo da comunidade do Dêutero-Isaías era usado por Deus para refazer a Aliança que outrora concretizou com os pobres, oprimidos e escravizados pelo rei Nabucodonosor no exílio da Babilônia. Foi com esse povo e com esse profeta-servo que Deus contou para dar cumprimento à sua vontade na realização do projeto de salvação.

O profeta, portanto, era aquele que anunciava um deus e a sua vontade. Por isso, em virtude do encargo divino, ele exigia a obediência como dever ético. O profeta pode também ser um homem ou uma mulher que, com seu exemplo, mostra o caminho para a salvação religiosa (Weber. 1991, pp. 305-306).

Nesse sentido, a missão do profeta estava vinculada à gratuidade e não era exercida como uma profissão. Era simplesmente o colocar-se a serviço de Deus para a realização de sua missão que se concretizava no anúncio da profecia.

Os caminhos do anúncio do profeta

Teólogos e teólogas da Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil (CRB) foram quem por primeiro defendeu que o anúncio do profeta perpassava os três caminhos, que se encontram interligados: da justiça, da solidariedade e da mística.

Justiça

O caminho da justiça acontecia quando tudo respondia à vontade de Deus. Nesse caso o profeta tinha como missão manter o povo organizado conforme a Aliança proposta por YHWH. Esse profeta não aparecia falando do nada nem era um pregador de teorias, mas denunciava bem claramente as injustiças e ainda ousava apresentar as causas das injustiças. É verdadeiramente fiel à mensagem de Deus (CRB. 1994, p. 22).

Ao denunciar as injustiças, criava normas que favoreciam a vida do povo e melhor observância da Aliança. Uma das leis criadas pelos profetas foi a do Ano Jubilar ou Sabático (Lv 25; Dt 15), que tinha como objetivo criar uma estrutura agrária justa.

A luta pela justiça sempre levava o profeta ao confronto com o rei, porque o profeta cobrava deste a observância da Aliança, que devia ser cumprida dentro do território confiado ao rei, como realização do projeto de Deus.

O profeta do exílio tinha como missão anunciar a prática da justiça. A justiça para a comunidade do Dêutero-Isaías relatada no segundo canto do Servo de YHWH, do Servo Sofredor, envolvia a organização do povo sofrido, uma justiça que deveria ser vivida pelos líderes do povo e expressa na realização de um projeto que propusesse uma nova sociedade, uma sociedade na qual a justiça, os direitos e a igualdade fossem a prioridade da missão desse profeta.

É a partir desta concepção de missão profética, que o profeta-servo do exílio tentou reunir o povo disperso com o sofrimento vivido no exílio. Ele levou a comunidade a perceber que a catástrofe que os levara àquela situação não podia ser

resolvida sem que eles se organizassem na prática da justiça. Esse profeta foi mais além, apontou os erros cometidos pelos reis que os esfolaram, violentaram. Ele conseguiu reunir o povo sendo luz para aquela nação (Is 49, 1-6) (Nakanose; Pedro. 2004, p. 47).

Solidariedade

Tendo o profeta a missão de anunciar a justiça e apontar caminhos para que ela acontecesse, concretizou a justiça por meio da solidariedade e da partilha com os membros da comunidade que estavam mais próximos. Essa prática da solidariedade surgiu no meio da comunidade que foi organizada pelo profeta com base na prática da justiça. O surgimento dessa solidariedade nasceu com o compromisso de vida entre irmãos e irmãs. Em tal contexto, mais uma vez Deus mostrou para o povo sofrido que o seu compromisso foi com eles e não com os príncipes e reis dos palácios (Nakanose; Pedro. 2004, p. 47).

A experiência que o profeta do exílio fez da vivência da ternura de Deus junto com os oprimidos, pobres, escravizados despertou na comunidade a prática à compreensão da solidariedade. O profeta mostrou com seu testemunho que a comunidade era capaz de viver unida e um podia ajudar o outro com a partilha de seus dons. E o profeta mais uma vez compreendeu na realidade dessa comunidade qual era sua missão naquele exílio.

O profeta tinha nessa época a missão de apontar caminhos para a realização da solidariedade no meio do povo. O povo aprendia com o testemunho do profeta o ser solidário, o partilhar o dom da vida, as alegrias e os sofrimentos.

Com o anúncio do profeta aprendia que a comunidade do Povo de Deus deveria ser uma amostra do que Deus queria para todos. A comunidade deveria ser a Aliança de Deus com homens e mulheres no acolhimento do pobre, do marginalizado, na luta pela justiça. O anúncio do profeta deveria ser permeado pela prática da solidariedade.

Mística

A ação do profeta não se limitava apenas a denunciar as injustiças e os erros nem só estimulava o povo para a solidariedade, mas também, e sobretudo, anunciava o cerne da fé: O Deus que estava no meio do povo! O Deus que ouvia o grito do povo e que o escutava! Desse modo o profeta contribuiu para que aparecesse no meio do povo uma nova consciência, que já não dependia dos dominadores, mas que nascia diretamente da fonte da vida: do amor de Deus.

O profeta do exílio foi aquele que rezava com a comunidade, uma oração encarnada que buscava a libertação e o sentido de ser comunidade, de partilhar e de festejar. Esse era, de fato, o verdadeiro profeta, um chamado por Deus do meio do povo para experimentar seu amor através do sofrimento do povo.

Para anunciar a justiça e a solidariedade, o profeta foi perseguido, maltratado, humilhado e até torturado por seus inimigos. Esse profeta-servo suportou todas as perseguições, humilhações, encontrando forças no Deus libertador e ao mesmo tempo anunciando a construção do reino de liberdade, de fraternidade, igualdade, paz e comunhão (Nakanose; Pedro. 2004, p. 50).

Ness contexto a justiça e a solidariedade eram resultados de uma prática mística de fé encarnada, que precisava estar intimamente ligada com a missão do profeta.

Considerações finais

Em suma, o profetismo, desde sua origem, esteve permeado por evoluções, as quais marcaram sua história e a história do Povo de Deus, uma vez que foi no meio do povo sofrido que nasceu o profeta, aquele vocacionado de Deus para anunciar-lhe a mensagem, alguém que fez a experiência desse mesmo Deus a partir da realidade de sofrimento, injustiça e opressão vivida pelo povo de Israel. Concluímos que o profeta-servo e sua missão profética no exílio da Babilônia tinha como missão o anúncio da esperança, da libertação, e a prática da justiça, da solidariedade, imbuindo de uma espiritualidade encarnada. Esse profeta-servo do exílio falava do passado com os pés no presente almejando alcançar voos para um futuro próximo.

Bibliografia

- ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, José Luis. Profetas I. São Paulo: Paulus, 1988.
- AMSLER, J. et. al. (Orgs.). Os profetas e os livros proféticos. São Paulo: Paulus, 1992.
- BALLARINI, Teodorico; VIRGULIN, Stefano. Os cânticos do Servo de Javé. In: BALLARINI, Teodorico. Introdução à Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1977. v. II, t. 3.
- _____; BRESSAN, Gino. O profetismo bíblico. Uma introdução ao profetismo e profetas em geral. Petrópolis: Vozes, 1978. v. II, t. 3.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2001.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição pastoral. Tradução dos profetas de José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.
- BÍBLIA SAGRADA (A). Revista e atualizada no Brasil. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Is 40–66 de João Balduino Kipper. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). O lugar da mulher. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____; YUNES, Eliana. (Orgs.). Profetas e profecias numa visão interdisciplinar e contemporânea. São Paulo-Rio de Janeiro: Loyola-PUC-Rio, 2002.
- BRIGHT, John. História de Israel. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978.
- CRB NACIONAL. A leitura profética da história. São Paulo: Loyola, 1994.
- GORGULHO, Maria Laura. O servo de Yahweh nos escritos do Dêutero-Isaías. Uma contribuição à história do tema do “justo sofredor” na literatura sapiencial do Oriente Antigo. Rio de Janeiro: Editora PUC, 1989.
- _____. O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deuteroisaiana. Estudos Bíblicos,. Petrópolis: Vozes, n. 42, pp. 55-70, 1994.
- HARRIS, R. Laird. (Org.) Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- MESTERS, Carlos. Por trás das palavras. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. A missão do povo que sofre. Tu és meu servo! Petrópolis: Vozes, 1994.
- NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda de Paula. Como ler o Segundo Isaías 40–55. Da semente esmagada brota nova vida. São Paulo: Paulus, 2004.

- OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. Teologia da Vocação: temas fundamentais. São Paulo: Loyola, 1999.
- SCHWANTES, Milton. Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C. São Paulo-São Leopoldo: Paulus-Sinodal, 1987.
- SICRE, José Luís. Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem. Tradução de João Luís Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SILVA, Valmor da. O profetismo. Londrina: Instituto Teológico Paulo VI, 1985. Apostila.
- _____. "Eis meu Servo". Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, Segundo Isaías 42,1-7. Estudos Bíblicos, Petrópolis: Vozes, n. 89, pp. 44-59, 2006.
- _____. Escutai, ilhas! Leitura do Segundo canto do Servo do Senhor, Segundo Isaías 49,1-6. In: DREHER, Carlos A. et. al. (Orgs.). Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- WEBER, Max. Economia e sociedade. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991.

Em um de seus artigos recentes, “Anticlericalismo e ateísmo”, o filósofo americano Richard Rorty retoma sua proposta de privatização da religião. Uma proposta vinculada à sugestão de ruptura entre o público e o privado, que se tornou conhecida e discutida desde a publicação, em 1989, de seu livro *Contingência, ironia e solidariedade* (Rorty, 2001, p. 115). Pretendemos sugerir que a proposta de Rorty tem alguns aspectos aceitáveis e outros indesejáveis, quando se propugna, com ele, uma sociedade democrática.

Rorty defendeu a privatização da religião em diversos de seus textos,² mas, no presente trabalho, vamos centrar nossa atenção na formulação dada ao tema no artigo “Anticlericalismo e ateísmo”. Este texto foi produzido para uma obra coletiva organizada por Mark Wrathall, *Religion after Metaphysics*, publicada em 2003, para discutir algumas idéias do livro *Crer que se crê* [Credere di credere], publicado por Gianni Vattimo em 1996.

Em 2005, Santiago Zabala juntou o artigo de Rorty ao texto *A idade da interpretação*, de Vattimo, agregou uma entrevista que lhe concederam os dois filósofos e publicou tudo isso simultaneamente em inglês e italiano, sob o título *O futuro da religião*. No mesmo ano, os textos reunidos por Zabala foram traduzidos para o espanhol e para o português, o que tornou o artigo de Rorty, “Anticlericalismo e ateísmo”, bastante conhecido também entre nós.

Não pretendemos discutir a leitura que Rorty faz de Vattimo. Vamos restringir-nos à sua proposta de privatização da religião. Ao empreender tal discussão com Rorty, nosso problema será pensar a relação da religião com o espaço público, mas adotaremos um plano a mais de avaliação que Rorty não trouxe para dentro do seu artigo, que é a paz entre os povos. Como Rorty, discutiremos a questão da presença da religião em nosso tempo, sem pretender falar em nome dela ou das instituições eclesiais.

No primeiro tópico faremos uma apresentação sucinta da proposta de privatização da religião, tal como foi formulada no artigo “Anticlericalismo e ateísmo”. Depois, discutiremos a proposta de Rorty em três momentos. Primeiro, faremos a exposição daquilo que partilhamos da posição dele. Em segundo lugar, faremos uma exposição do que consideramos as áreas cegas e, por último, do que deve ser abandonado e substituído.

1 *Eduardo Sugizaki*. Adjunto. Universidade Católica de Goiás. Bacharel em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Licenciado e Mestre em Filosofia, Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Membro da SOTER. *Ronie Silveira*. Adjunto. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutorado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. *Mário F. F. Rosa*. Licenciado em História e Bolsista de Iniciação Científica pela Universidade Católica de Goiás.

2 Em *Para realizar a América*, Rorty (1999, p. 51) listou as vezes em que tratou mais longamente deste tema: RORTY, R. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance*. In: PUTNAM R. A. (Coord.). *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Id. *Pragmatism as Romantic Polytheism*. In: DICKSTEIN, M. (Coord.). *The New Pragmatism*. Durham: Duke University Press, 1998. Id. *Religion as Conversation-Stopper*. *Common Knowledge* 3 (Spring 1994).

Privatização da religião: a proposta de Rorty

Em “Anticlericalismo e ateísmo”, privatizar a religião significa sugerir a ela que se retire da discussão pública da sociedade e passe a restringir-se ao espaço privado da vida dos indivíduos. Para o filósofo americano, devem pertencer à esfera pública os enunciados para os quais temos o direito de solicitar razões que possam ser universalmente aceitas.

Rorty fala de dois planos contíguos e interfaciais do público. O primeiro é o plano epistêmico, aquele do debate científico e intelectual. É aí que mora a filosofia e é esse o lugar em que o próprio Rorty situa sua participação, como nós situamos a nossa. O outro plano da esfera pública é o espaço do debate político, entendido como lugar de discussão das políticas de governo, onde se decide em comum os destinos da vida em sociedade. Os campos epistêmico e político são públicos, porque são espaços de pretensão de universalidade.

Ao espaço público de tipo epistêmico respeita a busca da verdade e do conhecimento. A verdade é o que se obtém através do debate de razões, que deve encaminhar um acordo intersubjetivo com pretensão de validade universal.

Rorty não pretende ancorar sua distinção entre o campo epistêmico, que é público, e o espaço não-epistêmico, que é privado, em uma teoria das faculdades humanas ou da relação entre mente e realidade. Os conteúdos do espaço privado não são epistêmicos porque não é preciso que eles se submetam ao crivo do acordo intersubjetivo. São conteúdos que permanecem no silêncio da pessoa, o foro íntimo.

Se a verdade é o resultado do acordo intersubjetivo a propósito do interesse público, os assuntos políticos deixam de incluir os conteúdos da religião. Religião não se conecta a esse conceito de verdade nem ao conceito de racionalidade, que é o nome do esforço para o consenso universal intersubjetivo. Rorty quer que a religião se retire da vida intelectual porque ela foi conceitualmente banida do plano da racionalidade e da verdade em favor da ciência natural, que se tornou o único paradigma da vida pública.

O debate público pertence ao campo em que são colocados os assuntos de cooperação social e aqueles referentes aos meios para a obtenção da cooperação. Para Rorty, a constituição desse campo não exige mais do que conjugar ciência e senso comum. A religião não precisa fazer parte desse espaço. Se ela não precisa, também não deve. Esse é o conteúdo do anticlericalismo anunciado no título do seu artigo.

As afirmações religiosas, ao contrário das da ciência, não precisam e não devem ter um conteúdo cognitivo, ou seja, um conteúdo de verdade. Por isso a religião deve estar autorizada a desconectar suas afirmações da rede de inferências socialmente aceitáveis. Assim, as pessoas religiosas ficam dispensadas de dar justificção de suas afirmações e ações, enquanto essas são estritamente religiosas, ou seja, restritas ao campo privado.

Além do que foi dito, há um modo específico de caracterizar a privatização da religião em relação a cada um dos dois planos da esfera pública, o epistêmico e o político. Em relação ao campo epistêmico, a proposta de privatização da religião diz respeito ao debate entre o ateísmo e o teísmo e ao tema da existência de Deus. Pela desclassificação da pertinência desse debate ao pensamento contemporâneo, Rorty sugere que ele seja preterido da esfera pública. A religião deve ser privatizada porque é datado o debate de justificção para as posições teísta e ateísta, bem como é datada a competição entre essas duas posições e a competição histórica correspondente entre ciência natural e religião.

Debate e competição que, para nosso tempo, são anacrônicos e impertinentes. Rorty considera a destituição da metafísica, na filosofia contemporânea, como uma conquista sobre a época em que a tensão entre essas duas posições fazia sentido. “Que existe verdadeiramente?”, “quais são os objetivos e limites do conhecimento humano?” e “como se conectam linguagem e realidade?” já não são mais as questões filosóficas do nosso tempo. Segundo Rorty, também já não é mais um problema filosófico articular a visão científica de mundo às idéias religiosas e morais da civilização ocidental, como se intentou até Hegel.

No lugar das tentativas de articulação entre religião e razão, Rorty propõe que se deva pensar que há pessoas que, em função de uma educação apropriada, tornaram-se possuidoras de um ouvido musical para a religião enquanto outras não adquiriram essa “musicalidade” específica.

Em relação ao campo político, a proposta da privatização da religião diz respeito à intervenção das instituições eclesásticas no debate público. Algo que Rorty considera nocivo para a sociedade e que, portanto, deve permanecer na esfera do privado e não mais comparecer publicamente.

Discussão da proposta de Rorty

Pensar com Rorty

É apropriado, com Rorty, considerar que o debate entre teísmo e ateísmo e a disputa entre ciência natural e religião sejam desclassificados como contendas datadas. Afinal, “ser religioso no Ocidente moderno não tem muito a ver com a explicação dos fenômenos especificamente observáveis” (Rorty. 2006, p. 52). Com Rorty, consideramos que a designação “ateu” tornou-se inapropriada para a descrição de si do sujeito e que todas as formas de preconceitos e intolerâncias precisam ser supressas do nosso convívio.

Concordamos com Rorty que questões como “Deus existe verdadeiramente?” “nosso aparelho cognitivo está apto para resolver o problema da existência de Deus?”, “a palavra ‘Deus’ é um referente a que se pode denotar um referido?” estejam mal colocadas e sejam impróprias para o nosso debate atual. A filosofia contemporânea tornou tudo isso obsoleto. Partilhamos do antiessencialismo e do historicismo de Rorty. Certamente, passou o tempo em que acreditávamos que se pudesse “fazer filosofia de forma a-histórica” (Rorty. 2006, p. 47).

Transferir a condição religiosa ou não-religiosa do modo de ser do sujeito para uma questão de ‘musicalidade’ ou de sensibilidade para a religião parece-nos uma proposta interessante para desinflacionar o conflito entre teísmo e ateísmo e para cunhar um indiferentismo tolerante, que permite ao sujeito fazer opções sem o olhar vigilante de nenhuma esfera de atenção pública. Estamos de acordo com Rorty (2006, p. 99) quando ele defende que “os que são indiferentes à questão da existência de Deus não têm direito a desprezar os que creem apaixonadamente em sua existência ou aos que a negam com igual paixão”. Concordamos que esse direito à tolerância implica o direito daqueles que sustentam uma posição indiferentista de não serem depreciados pelos crentes ou pelos não-crentes.

Rorty vai longe na nova versão de tolerância. Propõe que as pessoas tenham o direito de ir a uma igreja ou a um culto rabínico para bodas, batizados ou funerais de seus amigos sem que as instituições eclesásticas pretendam decidir sobre os direitos de pertença dos presentes. As convicções e vivência religiosa (ou não-re-

ligiosa) têm o direito de permanecer reservadas ao silêncio privado, ao abrigo de qualquer interferência da autoridade eclesiástica.³

Áreas cegas da proposta de Rorty

Neste ponto, porém, é preciso começar as ponderações. Por um lado, o direito de reserva de privacidade da vivência religiosa em relação às autoridades eclesiásticas pode ser visto como um avanço, conquista de um novo direito centrado no indivíduo. Direito de uma não-vigilância do foro íntimo, ou seja, de uma não-incursão do saber eclesiástico sobre a subjetividade.

Por outro lado, Rorty não atina para o fato de que a religião é vivida em uma comunidade de crença. A defesa de um maior direito de privacidade do indivíduo, neste caso, não pode ser desligada da defesa do direito de inviolabilidade do espaço sagrado da comunidade crente, incluindo a inviolabilidade de seus objetos, ritos, corpos e gestos considerados sagrados. Um exemplo concreto: não é correto advogar que o indivíduo possa, em nome do seu direito de privacidade da sua religiosidade ou não-religiosidade, entrar num espaço considerado sagrado por uma comunidade crente e violar essa sacralidade por vandalismo ou outra razão. A entrada dos soldados nos templos e terras sagradas do islã precisa ser avaliada sob essa perspectiva.

Em termos mais gerais: não somos favoráveis a uma sugestão filosófica que posicione a religião na esfera da temática impertinente para o debate público, seja no campo político, seja no epistêmico (acompanhamos essa distinção de Rorty sem problematizá-la aqui). Esperamos poder mostrar, a seguir, que nossa posição justifica-se em nome de uma defesa da unidade pluralista e tolerante da nossa civilização e da paz entre os povos.

Pensamos que a proposta de Rorty reduz o tratamento do tema da interconexão entre religião e ciência natural ao debate entre ateísmo e teísmo. Não consideramos que a enumeração de questões da interface entre razão, ciência e religião tenha de ser limitada a esta lista: se Deus existe como objeto empírico, se Deus é um objeto acessível ao conhecimento e se Deus é uma palavra capaz de denotar algo. Com essa enumeração, tornam-se invisíveis outras interfaces entre a religião e a filosofia; a religião e a ciência; a religião e a política; a religião e a civilização; a religião e a cultura. Não vemos nenhuma razão para que novas tentativas de interconexão e interfaces não possam ocupar o debate público. Isso é desejável.

Há uma grande gama de problemas que escampam ao campo dos problemas alcançados pela proposta de privatização da religião nos termos propostos pelo artigo de Rorty. Não pretendemos apresentar uma longa lista desses problemas, mas gostaríamos de sugerir três, a título de exemplo.

Primeiro. Sabe-se que uma denominação religiosa proíbe a transfusão de sangue para seus fiéis. Consideramos que a defesa de Rorty a favor de um direito de privacidade do sujeito crente seja considerada como um direito de autodeterminação para adultos. Nesse caso, um adulto teria o direito de escolher livremente pela não-transfusão de sangue por motivos pessoais e deveria ser respeitado pelo Estado.

³ Especialmente em Contingência, ironia e solidariedade, Rorty deixou muito claro que a contingência da verdade, da linguagem e do eu deveriam, no nosso tempo, permitir ao sujeito encarar-se como um experimento, como algo a constituir-se, a criar-se, ao seu próprio modo. A proposta de separação entre o privado e o público e de reserva da experiência religiosa ao espaço do silêncio da pessoa, sob esse aspecto, é muito interessantemente defendida por Rorty (1997, p. 253) da seguinte maneira: não podemos diminuir “nossa capacidade de deixar as pessoas sozinhas, de deixá-las testar suas visões privadas de perfeição em paz”.

Porém cremos que seria necessário discutir se isso seria igualmente aplicável às crianças educadas nessa crença religiosa.

Se a criança já é plenamente participante da comunidade linguística, ou seja, capaz de compreender argumentos favoráveis e contrários aos argumentos da crença de seus pais, a sociedade terá de debater as condições específicas do caso para o exercício do direito de autodeterminação. Ora, evidentemente não seria correto fazer o debate público sobre esse tema sem a participação da denominação religiosa a quem ele diz respeito. Isso exigiria que a religião viesse para o espaço público político dar suas razões.

Segundo. Pensamos que seria útil à democracia e às ciências ditas humanas do Ocidente ouvir as razões religiosas subjetivas daqueles que empreenderam ou pretendem empreender atentado político com risco à própria vida. Em vez de pedir que se privatizem as razões da crença e as convicções religiosas, é necessário ouvir e compreender essas razões como forma de pavimentar o caminho da paz entre os povos; ou, pelo menos, para substanciar antropologias e sociologias menos centradas na civilização que as inventou.⁴

Terceiro. Pensamos que, em relação às intervenções militares que o Ocidente tem feito contra povos não-ocidentais, a sugestão filosófica para a privatização da religião ao silêncio da pessoa deva ser esquecida. Em casos de opressão, agressão e violência extremas, a linguagem religiosa pode aparecer como último ou único caminho da manifestação do desejo de determinação de si dos indivíduos e das comunidades agredidas. Não se deve pedir que essas vozes silenciem. É preciso ouvir a voz do outro e, por vezes, será preciso aceitar que essa voz não se articule conforme a pretensão de universalidade proposta por Rorty, pois nem todos os povos (como as comunidades indígenas, por exemplo) partilham da racionalidade universalista do Ocidente.

Os exemplos poderiam ser multiplicados. Rorty não os discute, é verdade, mas esse é o problema. Ele deixou de considerar questões altamente relevantes e atinentes ao conteúdo de sua proposta de privatização da religião.

Crítica da proposta de silêncio das instituições eclesiais

Rorty propõe que as instituições eclesiais não devam defender ou favorecer determinadas propostas políticas e mantenham-se restritas exclusivamente a uma “política de viver e deixar viver”. Desejamos acreditar que Rorty não dirige essa

4 Em *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty (1991, p. 18), depois de explicar que sua utopia da solidariedade humana exige que se ouçam os detalhes particulares da dor e da humilhação de seres humanos distintos, desconhecidos para nós, diz que esse processo “depende de uma descrição detalhada de como são as pessoas que desconhecemos e de uma redescricao de como somos nós. Isso não é tarefa de uma teoria, mas sim de gêneros tais como a etnografia, o informe jornalístico, os livros de historinhas, o drama documental e, especialmente, o romance”. Porém, em *Para realizar a América*, não é essa a perspectiva que prevalece. O que Rorty chama de Esquerda Cultural dos Estados Unidos, que vem ocorrendo nas universidades americanas, desde a década de 1960, recebe a seguinte caracterização: “O principal inimigo da Esquerda Cultural é uma forma de pensar, em vez de um conjunto de arranjos econômicos — uma forma de pensar que está, supostamente, na raiz tanto do egoísmo quanto do sadismo. [...] Para subverter essa forma de pensar, a esquerda acadêmica acredita que nós precisamos ensinar os americanos a reconhecer a identidade do outro. Com esse fim, esquerdistas têm ajudado a criar disciplinas acadêmicas como história da mulher, história dos negros, estudos sobre os homossexuais, estudos hispano-americanos e estudos sobre os migrantes” (Rorty, 1999, pp. 115-116). Essa esquerda, entretanto, é acusada por Rorty da seguinte forma: “Esses esforços fúteis para filosofar seu caminho em direção à relevância política são um sintoma do que acontece quando uma esquerda se retira do ativismo e adota uma abordagem espectral dos problemas de seu país. Desengajamento da prática produz alucinações teóricas” (Rorty, 1999, p. 130).

proposta ao legislador.⁵ Propor ao Estado que levante barreiras contra a intervenção pública da religião a propósito dos assuntos políticos atinge o direito de livre expressão, que é constitutivo da democracia liberal.

Resta pensar que sua proposta foi endereçada às próprias instituições eclesiais ou aos indivíduos religiosos. Porém o argumento de Rorty (2006, p. 53) é que as instituições eclesiais “são perigosas para a saúde das sociedades democráticas”. A única explicação que encontramos para esse perigo é uma citação de John Dewey: “O ser humano nunca utilizou plenamente os poderes que possui para acrescentar o bem ao mundo, porque sempre esperou que algum poder externo a ele e a natureza fizessem aquele trabalho que é de sua própria responsabilidade”.⁶

Curiosamente, Rorty argumenta que a religião conduz os homens à omissão política para solicitar às instituições eclesiais que se omitam de participar politicamente. Entretanto esse seria um argumento dificilmente aceitável por qualquer instituição eclesial ocidental. Em geral, as instituições cristãs acreditam ter participado efetivamente na construção da responsabilidade social através de ações que elas são imediatamente capazes de apontar. Efetivamente, considerar a religião cristã uma religião fatalista não é um argumento forte. Contra ele temos as significativas teses de Max Weber sobre a ascética protestante e o enriquecimento.

Pode-se compreender que intervenções das instituições eclesiais em relação a temas candentes do debate moderno acabem retardando certas transformações legislativas. Por exemplo, em relação aos temas ligados à vida, à morte e à sexualidade. É possível que isso possa motivar muitos, além de Rorty (2006, p. 53), a dizer, com ele, que “nós, os anticlericais que somos também politicamente de esquerda, temos uma razão a mais para esperar que a religião institucionalizada desapareça um dia”. Mas é bom não perder de vista que o desmonte do caráter institucional da religião é desejado também por religiosos.⁷

Pensamos, entretanto, que silenciar compulsoriamente as instituições eclesiais não é o melhor caminho para a convivência democrática das diferenças numa sociedade plural, pluralista e tolerante. Parece-nos que é melhor para o Ocidente, mesmo que isso o obrigue a caminhar a passo mais lento, uma digestão consistente das diferenças internas, pelo longo e paciente debate público de todas as perspectivas socialmente representadas a propósito dos temas em questão na agenda política, sem que se peça a nenhuma das perspectivas que se cale.

Sobre o vasto conjunto de temas em relação aos quais as religiões desejam pronunciar-se, é preciso que o façam. Primeiramente, porque numa sociedade demo-

5 Na entrevista a Nystrom e Puckett, ao avaliar o impacto negativo (junto ao público acadêmico) de sua proposta de ruptura entre o privado e o público, Rorty diz: “Minha distinção entre o público e o privado não era uma explicação de como é toda vida humana. Em vez disso, eu estava frisando que não haveria nada de errado em que as pessoas quisessem dividir sua vida com a fronteira entre o público e o privado. Não temos nenhuma responsabilidade moral de uni-las. Era uma observação negativa, não uma recomendação positiva de como todo mundo deveria comportar-se” (Rorty. 2001, p. 116).

6 Rorty está citando *A Common Faith*, em *Later Works of John Dewey*, v. 9, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1986, p. 31. Em outros textos, Rorty retoma a sua recepção de Dewey. Por exemplo, todo o capítulo primeiro de *Para realizar a América*, especialmente esta frase: “Dewey queria que os americanos compartilhassem uma religião cívica que substituísse as afirmações teológicas de conhecimento por esforço utópico” (Rorty. 1999, p. 74).

7 O estudioso das religiões afro-brasileiras e ameríndias Marcelo Barros (a quem agradecemos a leitura do presente trabalho), confirmou essa informação ao indicar que, já no início do século XX, “o teólogo calvinista Karl Barth opõe fé e religião. E diz que toda religião, inclusive a dele, é idolátrica e, por essência, pecaminosa. A fé seria a revelação divina, presente em todas as culturas e à qual todas as religiões tentam responder. Nos últimos anos, o Centro de Reflexão sobre a Religião, em Barcelona, dirigido pelo sociólogo-teólogo Mariano Corbi, propõe “Religión sin Religión”, tema de um dos livros de Corbi” (Barros, 2008).

crática o direito à palavra, no espaço público, é um direito fundamental e constitutivo. Depois, porque a participação na esfera pública possui a força de atuar sobre o próprio discurso. A intervenção discursiva na rede de inferências acaba proporcionando a reconstrução dos enunciados.

Numa sociedade democrática, os enunciados devem ser feitos de forma não a conquistar o consenso universal absoluto, que é quase sempre inalcançável, mas de forma a encaminhar-se na direção da maior aceitabilidade possível. Consideramos que essa transformação na elaboração dos enunciados seja importante para a construção dos laços da coesão social e da paz entre os povos.

Conclusão

Rorty (1991, p. 29) descreve sua filosofia como um esforço para criar um léxico próprio no lugar de tentar oferecer argumentos contra o léxico que se propõe substituir. O presente trabalho lidou com as coisas de outra forma. Ele procurou traçar linhas numa região onde o branco e o preto não estão tão apartados assim. No cinza do debate aqui travado com Rorty, procuramos destacar aspectos interessantes do seu léxico e, ao mesmo tempo, suas zonas de sombra, onde se esconde o inaceitável.

Afinal, o terreno da filosofia política, sabemos desde sua fundação, é cinza. No terceiro parágrafo da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles alerta que, em ciência política, não se pode exigir as demonstrações rigorosas que se pediria de um matemático. É preciso aceitar uma outra classe de precisão quando a natureza do problema implica bens vagos.

O presente trabalho foi um exercício de reflexão em que se utilizou o léxico de Rorty para pensar com ele e contra ele. Rorty (1989, p. 40) disse, a propósito dos cientistas, poetas e filósofos vigorosos e revolucionários, que eles “estão mais interessados em dissolver os problemas herdados do que em resolvê-los”. A nosso ver, o muro que Rorty pretende erguer para barrar o discurso religioso dentro do âmbito privado precisa ser dissolvido, se ele não puder ser multiplamente vazado.

Sob alguns aspectos, parece-nos que haverá maior contribuição na publicidade dos enunciados religiosos do que na sua privatização quando a meta é a continuidade do desenvolvimento da civilização ocidental e a correção de seus rumos danosos para o planeta e para as outras culturas e civilizações. A preservação e o desenvolvimento do pluralismo é um caminho importante para a construção de uma civilização ocidental menos intolerante do que ela foi e ainda é com o outro. Por outro lado, há campos em que uma privatização radical, como Rorty propõe, poderia minimizar a excessiva institucionalização da religião.

Há aspectos do debate epistêmico e do debate político para os quais é preciso aceitar que uma verdade não seja universalizável. Há verdades que são relativas a determinadas perspectivas ou a determinados grupos sociais. cremos que o debate público, epistêmico e político, deve procurar os meios para tornar admissível que certas verdades, certos regimes de verdade ou certas esferas de verdade sejam pública e universalmente aceitos como regionais e específicos. Mas isso é tema para uma outra ocasião.

Bibliografia

- BARROS, Marcelo. A discussão sobre a privatização da religião. Goiânia, 11 jul. 2008. (mimeo)
- RORTY, Richard. Contigência, ironía y solidariedad. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1991.
- _____. Para realizar a América. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- _____. Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. Objetivismo, relativismo e verdade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. v. 1.
- _____. Contra os chefes contra as oligarquias. Entrevista a Derek Nystrom e Kent Puckett. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- _____; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago (Compilador). El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironia. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Resumo: O presente artigo busca salientar o conteúdo libertador encontrado na narrativa de formação do bairro Fonseca, em Niterói, e a narrativa batismal de Jesus encontrada no início do livro de Mateus (3,13-17).

Palavras chaves: Jesus, Fonseca, água, rito e libertação.

Abstract: This article aims to highlight the content liberator found in the narrative's training in Nashik district Fonseca and baptismal narrative of Jesus found at the beginning of the book of Matthew (3,13-17).

Keywords: Jesus, Fonseca, water, ritual and release.

Não se trata aqui de "influências" ou repetição de símbolos obtidos de outras tradições, porque tais símbolos são arquetípicos e universais. Eles revelam a situação do ser humano no cosmo, valorizando ao mesmo tempo a sua posição perante a divindade (a realidade absoluta) e a história. O simbolismo das águas é o produto da intuição do cosmo como unidade e do ser humano como um modo específico de existência, que se realiza através da "história".³

Relato religioso da formação do Fonseca

E surgiu mais uma comunidade entre as casas, os poucos prédios, no topo do morro e asfalto no Rio de Janeiro. Seus membros vieram do Nordeste, e trabalhavam próximo, as suas casas eram de madeira e de papel. No início era apenas meio punhado de famílias imigrantes, mas em pouco tempo chegaram à centena. Assim foi o início de uma comunidade carente como tantas outras hoje espalhadas pelo Rio de Janeiro.⁴

Ela era formada basicamente por empregados de baixo salário, gente que precisava morar perto do trabalho, ou por pessoas que não tinham emprego e que viviam lá, por ser perto dos centros e das "oportunidades". Mas, mesmo morando perto do trabalho, um detalhe lhes faltava: uma bica (um ponto de água). Seus moradores pegavam água num ponto longe do rio. A água, mesmo distante, não era boa. Por isso nenhuma casa, muito menos qualquer tipo de comércio, podia firmar-se no morro. Sabemos que sem água o ser humano não pode fixar-se por muito tempo, já que ela é um dos componentes básicos para o estabelecimento de uma comunidade estável. Ora, sem água aqueles moradores fatalmente teriam d tempos

1 O presente texto fez parte de uma reflexão desenvolvida em janeiro de 2008 junto à Paróquia Luterana Esperança, em Icaraí, Niterói. Agradecemos aos irmãos e irmãs pelos comentários e pela ajuda fraternal.

2 Mestre em Ciências da Religião. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (Fabat), ligada ao Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, e do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. E-mail: pymurta@gmail.com.

3 ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. p. 242.

4 Fizemos uma adaptação dos relatos da formação do bairro Fonseca, em Niterói, Rio de Janeiro, retirados da leitura religiosa católica sobre o início do bairro. AMBROSINI, Kumonn. Fonseca: sobre relatos iniciais. pp. 31-75.

sair da região logo, até por que em pouco tempo viriam as chuvas, que prejudicam as andanças, além de deixarem mais sujo o local do recolhimento da água.⁵

No bairro havia poucas comunidades religiosas, pois as missões religiosas se localizavam nos locais mais populosos, e lá era apenas um local “dormitório”, pois seus habitantes viviam à mercê da cidade. Enfim, no local não existiam fábricas, e os colégios só se localizavam nos locais ao centro.

Assim, por conta da água surge a primeira reunião de moradores da comunidade. Nela os moradores buscam articular-se para trazer uma igreja cristã para ocupar o morro. Local normalmente usado pelos religiosos para retiros, jejuns, devoção e orações. Até então, o quadro religioso dos moradores se dividia entre os de tradição indígena, e os afro-descendentes — ligados aos ritos dos ancestrais africanos.⁶

Fizeram, então, o convite para alguns recém-sacerdotes cristãos a fim de que comesçassem um projeto de igreja no meio da comunidade, assim, a médio prazo, a água chegaria. Então, tudo aconteceu mais rápido do que se esperava. Logo os cristãos construíram uma igreja, a fim de atender as vontades daqueles moradores que buscavam fixar-se na região.

Quando chegou o dia da abertura da igreja, a festa tomou conta do morro. É que alguns líderes da comunidade iriam tomar um banho comunitário, seria um batismo. Era um ato simbólico que ao mesmo tempo os lavava e os aderiu à tradição cristã. Foi um momento marcante para a localidade. O batismo formalizava a criação da comunidade.⁷ No caso, a água puxada pela igreja irrigava toda a região composta pelos moradores sofridos, fazendo com que eles agora tivessem condições de vida.⁸

A tradição cristã

A imersão equivale, no plano humano, à morte; no plano cósmico, à catástrofe (o dilúvio) que dissolve periodicamente o mundo no oceano primordial. Desintegrando toda forma e abolindo toda a história, as águas possuem esta virtude de purificação, regeneração e nascimento; porque aquilo que é mergulhado nela “morre” e, erguendo-se das águas, é semelhante a uma criança sem pecados e sem história, capaz de receber uma nova revelação e de começar uma nova vida “limpa”.⁹

Saindo um pouco do relato de uma gênese religiosa do bairro Fonseca, ele nos faz lembrar o texto de Mt 3,13-17, fragmento no qual se destaca o valor ritual da água.¹⁰ Água que só era encontrada na Palestina se se fosse direto ao rio. Assim,

5 Id., *ibid.* pp. 45-59.

6 *Ibid.* pp. 31-33.

7 Para o batismo como evento localizador de uma comunidade ligada com o rito aquático, ou mesmo o batismo como uma ‘história exemplar’, cf. Mircea Eliade, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, pp. 111-116. Interessante que seja lido um artigo que liga documentos sobre os posicionamentos do catolicismo sobre o batismo: Marcial Maçaneiro, “A água nas religiões”, pp. 2-7.

8 AMBROSINI, Kumonn. Fonseca: sobre relatos iniciais, pp. 54-62.

9 ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. p. 238.

10 Para uma indicação da temática deste texto no Novo Testamento, vide: BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. Agora, as raízes deste artigo têm relação com a pesquisa de Marcel Detienne (*Comparar o incomparável*) quando salienta que pode haver uma comparação entre as sociedades antigas com as modernas — sociedades mais complexas. Em resumo: a proposta de Marcel Detienne visa a colocar em perspectiva as diferenças e as relações temáticas, buscando afastar a “hierarquização de culturas e sociedades, de níveis de realidades estanques ou de supremacia de um domínio sobre o outro, pois existem diversas redes de imbricações, quando se tratam de fenômenos sociais, que não são necessariamente lineares, causais e evolutivas”. Então, ao compararmos a sociedade palestina do primeiro século depois de Cristo com a do início do século XX no Rio de Janeiro, buscamos colocar em “perspectivas” o “micro” dessas sociedades, isto é, seus textos e relatos, sem que nos preocupemos com as fronteiras de tempo e de

para ter acesso à água Jesus vai da Galileia até o Jordão. Somente dessa forma poderia banhar-se com água boa e pura, por que a distância era considerável entre a Galileia e o Jordão. Lembramos que naquela época não eram tão comuns as migrações, como no judaísmo antigo. O homem palestino já se havia fixado, mas mesmo com as tubulações melhoradas pelo Império Romano a água era rara e ruim nas regiões distantes.¹¹

O acesso à água deve ter sido um dos fatores que levaram Jesus a migrar ao Jordão, mas não deve ter sido o único. Fora até o rio para poder, com João, em nome da “justiça” (v. 16), submeter-se a uma tradição marginal farisaica.¹² Ao ir de encontro a João, tinha em vista dignificar sua submissão religiosa — como fizeram os moradores ao se unirem à religião cristã com a chegada da água.

Interessante notar que o movimento de João buscou um rio limpo de água boa, como era o rio da Babilônia, para rememorar o passado, quando seus antepassados judeus (no exílio), às margens do rio, cantaram a criação do mundo.¹³ Então, os judeus exilados, o povo farisaico e os moradores da comunidade carente no Rio de Janeiro se identificam em meio à espoliação. Pensam saídas em meio à carência de água para sobreviver em seu exílio particular.

No caso dos judeus na margem do rio, um vento forte acalenta seus lamentos. Com ele criam esperança e expressam seu protesto ao entoar as melodias de como o divino os tinha criado. Para eles, o próprio vento se fazia como consolo diante da opressão, por isso esse vento fora reconhecido como o “Espírito de Deus” (Mt 3,15) — consolador das dores do mundo. Ele que anima religiosos em meio às aranhaduras opressoras.

Agora, um detalhe em relação a Mt 3,13-17 e a João Batista: este fragmento dá mostras de ousadia farisaica ao bagunçar a criação judaica. Ao levar Jesus para o rio, ficando ele entre o frescor da água e o “Espírito de Deus” (como vento) que pairava como uma pomba (v. 16), João mergulha Jesus nas águas, confundindo água e espírito (vento) no mergulho. Mergulho na água que o limpa do sangue e das escoriações (chibatadas, cuspidas e socos) que o cobria pela rebeldia ao Império Romano.¹⁴

A água limpa Jesus de uma via dolorosa que passara até chegar ao Jordão. Depois do mergulho na água fresca, ao levantar-se o espírito o refresca na forma de vento. Nesse exato momento celebra-se seu projeto de rebelde-religioso vinculado à tradição farisaica de João Batista.¹⁵ Ora, em ritos como o batismo podem ser gestos públicos de fé e de protesto. Nele, ao mesmo tempo, se dá mostra de esperança, e denuncia numa celebração a espoliação vivida. Claro, o dado do protesto impregna esta perícopa bíblica, pois as vítimas da espoliação romana mostram que se

espaço. “Isso porque, ao colocar em comparação várias experiências, produzem-se frequentemente espaços de inteligibilidade e de reflexão nova” — nessa nota de rodapé se fez uma adaptação dos fragmentos do artigo de Neyde Theml e Regina Maria da Cunha Bustamante, “História comparada: olhares plurais”, na Revista de História Comparada.

11 Para a percepção das movimentações de Jesus no solo palestino e as distâncias que ele percorria, cf. Joachim Jeremias, *Jerusalém no tempo de Jesus*, pp. 34-79.

12 Sobre a questão dos partidos políticos nos tempos de Jesus: JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. pp. 34-79. Ainda, de forma mais detalhada: MAIER, Johan. *Entre os dois testamentos: história e religião na época do segundo templo*. pp. 163-199.

13 Cf. SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações a partir de Gn 1-11*. pp. 32-77.

14 Sobre essa questão da espoliação nos tempos romanos e o refino da construção dos símbolos (como programas religiosos) distribuídos no Novo Testamento por parte do povo palestino subjugado, indica-se a leitura de Monika Ottermann, “Jesus e as mães de Israel. Ou como Maria de Nazaré chegou a ser mãe em Israel”, pp. 98-107.

15 JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. pp. 34-79.

precisava apenas de banho para livrar-se do sangue das chibatadas, das excreções das cuspidas e socos dos soldados romanos.¹⁶

Da mesma forma ocorreu na comunidade do Rio de Janeiro. Ao se resolver a questão da água com a ajuda de uma tradição religiosa, a encenação do batismo público dos líderes familiares dá mostras de que estão tirando de si a sujeira, as doenças e a humilhação em que viviam constantemente à mercê dos trabalhos forçados, da repressão policial e dos cidadãos exploradores.

Que ficou entre as comunidades

Fizeram, então, como Jesus fez. Foram para “as águas” como vontade digna de ter condições de seguir cada qual sua vida justamente. Pela demonstração da fé passaram a usufruir comunitariamente o consolo do espírito do divino diante de novas questões. Este parece ser o foco do belo ritual encenado por João para Jesus.¹⁷ Encenação palestina que se permite força, protesto e renovo ao re-pensar a criação judaica nos tempos do exílio patrocinado por Roma.

Assim, Jesus se limpou mostrando sua relação com o caminho de protesto de João. Com a encenação ele mostra aos explorados pelo Império e aos oprimidos em geral que devem unir-se em um novo projeto (que tem até uma relação com os antepassados), que visa, sobretudo, os tons da libertação dos povos. Ora, o caminho de libertação fluído na religião de Jesus Cristo passa pela consciência de que a nova empreitada deve ter um marco, ou, como se diz, um rito. Rito que é um dos elementos que realçam os traços terrenos e humanos da religião.¹⁸

Por fim, que cada religião e/ou fenômeno religioso possa estar sempre apontando novos caminhos (opções) em nossas vidas. Caminhos que não compactuem com a opressão, mas que, se ela existir, que sejam protestos pela sua própria vitalidade. Enfim, que nesse bojo o ser humano seja nova criatura, que até perceba o passado, mas que, pelos ritos, possa aprender a lutar dia a dia contra a miséria humana e contra a degradação imperialista.

Este é um voto da religião de Jesus Cristo.

Bibliografia

- AMBROSINI, Kumonn. *Fonseca: sobre relatos iniciais*. Niterói: Biblioteca Central de Niterói, 1987. 107p. Texto digitado.
- BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. 1135p. (Coleção Bíblia e História.)
- DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Idéias e Letras, 2004.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Tratado de história das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983.
- MAIER, Johan. *Entre os dois testamentos: história e religião na época do segundo templo*. São Paulo: Loyola, 2005.

16 HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*.

17 DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*.

18 ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*.

- MAÇANEIRO, Marcial. A água nas religiões. Documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2004. 15p.
- OTERMANN, Monika. Jesus e as mães de Israel. Ou como Maria de Nazaré chegou a ser mãe em Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n. 99, pp. 98-107, 2008.
- SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações a partir de Gn 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina Maria. História comparada: olhares plurais. *Revista de História Comparada*, v. 1, n. 1, pp. 1-23, jun. 2007.