

Edição 46

CIBER  **TEOLOGIA**

Revista de Teologia & Cultura

# Ciberteologia na sua segunda edição de 2014

**Artigo**

Filosofia da religião:  
novos caminhos  
do pensamento

**Artigo**

O carisma renovador  
de Francisco: vinho  
novo em odres velhos

**Notas**

Ateísmo: um guia  
para os perplexos



## Editorial

Esta segunda edição de 2014, a 46ª da história de nossa revista, oferece 4 textos na seção de *Artigos* e 3 *Notas* na referida seção. O primeiro artigo, *A religião como sistema integrado à sociedade em Niklas Luhmann*, é de Gilson Xavier de Azevedo e Jovane Pain Freire. Ele evidencia o papel da religião dentro do desenho social construído por Niklas Luhmann (1927-1998), de modo a mostrar como essa instituição social, que existe e é construída pelo e para o homem, subsiste desde os períodos mais arcaicos da história humana até hoje. Uma vez feitas diversas releituras de interpretação do pensamento de Luhmann, os resultados obtidos permitiram antever uma ótica fragmentária, mas relevante de sua construção social.

Em *Violência sexual e o caso de Susana: aproximações entre a pesquisa do IPEA e a condenação de Susana em Daniel 13*, Leandro Ortunes reflete acerca da percepção social em relação à violência sexual contra mulher. Aproximando uma recente pesquisa do IPEA sobre violência contra as mulheres do relato bíblico descrito em Daniel 13, encontra um diálogo importante que pode ser utilizado pela teologia como resposta ao desafio do combate à violência sexual.

*Filosofia da religião: novos caminhos do pensamento*, de Michael B. Wilkinson e Hugh N. Campbell é um aperitivo da obra que será publicada em breve por Paulinas Editora. O texto expõe o desafio de se pensar em nossos dias a compreensão de Deus, os conceitos e a gramática aí implicados, o legado de Hume a essa questão e a situação do debate contemporâneo.

*O carisma renovador de Francisco: vinho novo em odres velhos*, de João Décio Passos, se propõe a desvendar, em sete pontos sucintos, o significado do carisma renovador do Papa Francisco na conjuntura eclesial e social atuais. A perspectiva central adotada é sociológica, embora seja necessário o olhar teológico pela própria natureza do objeto. Do ponto de vista teológico, porém, o autor afirma ser sempre necessário renovar a tradição para que ela seja fiel a suas origens.

A seção de *Notas* abre-se com o texto de Kerry Walters, *Ateísmo: um guia para os perplexos*, que é uma introdução à obra homônima do autor, cujo escopo é apresentar o leitor à questão através de tópicos, tais como: que é ateísmo? Que se entende por visão ateísta do mundo; a refutação das “provas” teístas; a moralidade ateísta e a plausibilidade de uma espiritualidade ateísta, entre outros temas.

A segunda NOTA, do prof. Dr Ênio José da Costa Brito, que é titular do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, intitula-se *O ser humano e a sua eterna procura tendo apenas a morte como certeza*: Notas para ver *O Sétimo Selo* de Ingmar Bergman. O texto é um breve comentário sobre a Dissertação de mestrado de Andreia Rocha de Vasconcellos, “*Reductio ad silentium*”. *Ingmar Bergman, os sentidos e ressentimentos da redenção moral em meio aos escombros de Deus*”, que tem como fio condutor a seguinte hipótese: “Bergman erige uma escatologia fílmica de modo a levar às últimas consequências a (im)possibilidade de redenção em um mundo sobre e sob o qual ressoa o silêncio de Deus. Num primeiro momento, será dita uma palavra sobre a importância da pesquisa feita e do filme, para em seguida revisitar os capítulos, tecendo breves comentários.

Finalmente, em *Khirbet Qumran, seu legado para judeus e cristãos*, Angelina Carr Ribeiro Martins escreve sobre recente visita à região de escavações arqueológicas onde se encontraram os Manuscritos do Mar Morto ou, como são chamados atualmente, os “Manuscritos do Deserto da Judeia”, encontrados em *Qumran*; e os Manuscritos de *Nag Hammadi* (Evangelho de Tomé), descobertos em 1945, no Egito.

Enfim, está à sua disposição mais um material que poderá ser útil para pesquisas mui proveitosas e instigantes.

Boa leitura!

Dr. Afonso M. L. Soares  
Editor



# A religião como sistema integrado à sociedade em Niklas Luhmann

## Religion as integrated society in Niklas Luhmann

Gilson Xavier de Azevedo<sup>1</sup>

Jovane Pain Freire<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo pretende, de forma breve, evidenciar o papel da religião dentro do desenho social construído por Niklas Luhmann (1927-1998), de modo a evidenciar como essa instituição social, que existe e é construída pelo e para o homem, subsiste desde os períodos mais arcaicos da história humana até nossos dias. Para tanto, a construção textual recorre a autores intérpretes de Luhmann, tais como: BACHUR (2011), BARALDI (1996), KUNZLER (2004), MATHIS (2012), e faz breves considerações sobre a relação ora proposta. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter indireto, dado que foram feitas diversas releituras de interpretação do pensamento de Niklas Luhmann em relação à construção do conceito de sociedade enquanto um sistema, de modo que se recorreu, sobretudo, à fixação do viés religião que é um dos cerne do pensamento desse autor. Os resultados obtidos então permitiram antever uma ótica fragmentária, mas relevante da construção social de Niklas Luhmann, sendo os resultados da pesquisa bibliográfica, sobretudo em artigos publicados. Os resultados ou textos foram analisados de modo a tornar, não apenas conceitualmente mas em caráter descritivo, a disposição do pensamento do autor em questão.

**Palavras-chaves:** religião; Niklas Luhmann; sociedade

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-GO (2014-2016). Mestre em Ciências da Religião pela PUC-GO (2013 – Bolsista FAPEG). Professor titular de Filosofia do Direito e Filosofia Empresarial pela FAQUI (2006-2012); ex-coordenador do curso de Pedagogia da UEG Quirinópolis (2011-12). Filósofo (FAEME-2004), pedagogo (UVA-ACARAÚ-2004) e teólogo (MACKENZIE-2004), pós-graduado em Administração Escolar (UVA-RJ, 2006), Ética e cidadania (UFG, 2012) e Filosofia Clínica (Inst. Packter/PUC, 2013) E-mail: gilsoneduc@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Graduação em Enfermagem e Obstetrícia (Faculdade de Enfermagem e Obstetrícia de Passos – MG, 1992). Curso de Pós-Graduação – Especialização em Formação Pedagógica em Educação Profissional na Área de Saúde em Enfermagem (Departamento de Enfermagem da UNB-EAD/FIOCRUZ). Especialização em Psicossomática (ICEP – SP). Especialização em Bioética (UNB). Especialização em Terapia Sistêmica – Constelação Familiar – segundo Bert Hellinger. Atuou na SUGETES – Subsecretaria de Gestão do Trabalho e da Educação em Saúde/SES-DF e CONEP – Conselho Nacional de Ética em Pesquisa. E-mail: joverom@gmail.com).

**Abstract:** This article intends to briefly highlight the role of religion within the social design built by Niklas Luhmann (1927-1998), in order to show how this social institution that exists and is built by and for man subsists from the periods archaic human history until today. Therefore, the textual construction uses interpreters Luhmann authors such as: Bachur (2011), Baraldi (1996), Kunzler (2004), Mathis (2012) and makes brief remarks on the relation proposed here. It is a literature of indirect character since made several reinterpretations of Niklas Luhmann's interpretation regarding the construction of the concept of society as a system, so that appealed mainly to fixing the bias that religion is a cores of the thinking of this author. Results are allowed to see a perspective fragmentary, but relevant social construction of Niklas Luhmann and the results of the literature search for articles published above. The results were analyzed texts or to make not only conceptually, but in a descriptive layout of thought of the author in question.

**Keywords:** religion; Niklas Luhmann; society

## Introdução

Niklas Luhmann (1927-1998), um dos mais importantes representantes da atual Sociologia alemã, constrói sob a ótica da questão da comunicação a teoria conhecida por sistemas sociais, em que a sociedade é um sistema definido pela fronteira entre o indivíduo e o ambiente, e estando assim separado de um exterior infinitamente complexo. Nesse contexto, a comunicação no interior desse sistema atua seccionando uma quantidade limitada de informação disponível no exterior.

A teoria social de Niklas é construída a partir de um contexto de guerra fria (70-80), e pensada sob uma ótica que analisa pontos relevantes do tecnicismo e cientificismo pós-moderno e de um possível aprisionamento simbólico do indivíduo nessa teia.

Baraldi (et al., 1996), ao propor uma compreensão temática, considera os seis pontos abaixo como formas de interpretação desse autor:

- comunicação/unidade social, senso/sentido, semântica social, generalização simbólica;
- paradoxo da diferenciação, assimetria/identidade, *re-entry*;
- interação, expectativa normativa, expectativa cognitiva, sociedade;
- ciência/observação de segunda ordem, sociedade complexa, seletividade, teoria da evolução/construtivismo;
- sistema/ambiente, estrutura/função, acoplamento estrutural, código binário de referência, *autopoieses*, autorreferência;
- mudança/aprendizagem/consenso;
- o direito da sociedade.

Dentro do que o autor considera no primeiro quadrante ora apresentado, após a discussão da teoria sobre o sistema social, focar-se-á esta e, nela, o viés do papel e posição social da religião.

## 1. A sociedade como sistema

A sociedade identificada por Luhmann em *A sociedade da sociedade* (1997) compreende sua mais ampla concepção de sociedade, englobando os vários meandros dessa teoria. Mathis (s.d., p. 3) expõe que alguns autores teriam influenciado Luhmann dadas as publicações que construíram; são eles: Foerter, Prigogine, Haken, Eigen e Holling. Os autores abordaram opiniões científicas sobre a ciberorganização, a termodinâmica não linear, o conceito de auto-organização a seleção molecular e a questão da resiliência social, respectivamente.

Dentro da lógica *sistema social-comunicação-pensamento*, Luhmann (1997) entende que as comunicações, quaisquer que sejam, se produzem por meio dos pensamentos, sendo que essa comunicação só acontece socialmente, ou seja, onde o homem estiver, pois fora desse sistema não há pensamento nem, muito menos, sociedade.

O que até então era concebido dentro do âmbito da sociedade como sistema aberto, em que a liberdade humana tendia ao dimensionamento da vontade natural, passa a partir da construção de *autopoiesis* a ser visto como sistema social fechado, onde o sistema social de Luhmann, conforme Mathis (s.d.), é por si só autônomo por ser fechado e não atuar além desse espaço que é ao mesmo tempo simbólico (pensamento) e real (meio).

A mescla desses dois segmentos de pensamento caracteriza a *poiesis*. A palavra *Poiesis* vem do grego, significando inicialmente criação, ação, confecção e fabricação. Tem por sentido o ato de sistematizar, observar qualificando e quantificando.

Nesse contexto, a construção social do indivíduo se dá por *autopoiesis*, ou seja, simultaneamente em seu pensamento e no meio em que está. Na *autopoiesis* o meio torna-se base, mas não pressuposto, pois o sistema social nasce e finda na *autopoiesis*; esse simplesmente está em seu meio.

De acordo com a leitura de Mathis (s.d., p. 5), os sistemas se formam a fim de reduzir a complexidade do mundo e sua constelação de elementos sendo infinitamente combinados entre si, acontecendo então de conterem todos os sistemas e todos os meios. A complexidade do mundo, nesse sentido, é sempre maior que a complexidade do meio e a própria condição de contingência do indivíduo nesse meio, ou seja, as coisas são assim, mas poderiam ser diferentes.

Todavia, para Willke (1993, p. 32, apud MATHIS, s.d., p. 6), complexidade (mundo) e contingência (meio) são diferentes e podem ou não coincidir em uma situação. Na mesma situação, um mesmo indivíduo pode agir dessa ou daquela maneira.

Para Luhmann (1996) o que regula a seleção de dados do meio para compor o sistema é um conjunto de preferências também chamadas por ele de sentido, formando assim a condição possível desse sistema. Nesse sentido, o sistema é sempre imprevisível (*re-entry*), ou seja, carrega em si um potencial imenso de surpresas que o indivíduo terá de identificar e transformar em informação.

Em resumo, Mathis (s.d., p. 8) explica que não se pode sair da sociedade para descrevê-la, dado ser este um espectro que existe no indivíduo. Extrapolando o conceito, se poderia dizer que a sociedade é o próprio indivíduo, embora seja o conceito de sociedade formado por indivíduos concretos de comum consenso conceitual e somatório de todas as comunicações que nela ocorrem.

Esse conceito pós-estruturalista retoma a ideia de que “os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo” (*Tractatus Logico-Philosophicus* 5.6.), representando com isso a posição. Em outras palavras, os limites da sociedade são os limites da comunicação, e tudo o que não for comunicação não estará contido no sistema.

De acordo com Kunzler (2004, p. 126), faz-se necessário superar três obstáculos em relação à separação de sistema e ambiente: “O primeiro deles é a premissa de que a sociedade é constituída de pessoas e de relações entre pessoas. Segundo a teoria sistêmica, a sociedade é constituída exclusivamente por comunicação. [...] O terceiro obstáculo é a separação entre o sujeito e o objeto”.

## 2. Religião como sistema

A religião faz parte de toda e qualquer sociedade de que se tem notícia, mesmo em épocas mais arcaicas; no entanto, tal afirmativa seria enfraquecida a partir do momento em que se pensasse a religião como centro do sistema social, dado que em cada sociedade ela se encontra dentro de especificidades locais. Para Bachur (2011), “a religião não deve ser considerada um sistema social autopoietico tal como os demais”.

Para Luhmann (2000, p. 13, apud Bachur, 2011), como toda operação genuinamente social – conduzida não pela consciência depurada da moldura comunicativa provida por sistemas funcionais, mas pela interpenetração entre a produção de sentido nos sistemas sociais e a produção de sentido pelas consciências empíricas – deve ser entendida como comunicação.

Nesse contexto, tanto a religião como a comunicação e a consciência assumem um caráter simbólico autônomo com lógica peculiar a cada um. No entanto, mesmo assumindo um caráter simbólico, isso não garante em Luhmann que a religião tenha essencialmente um caráter de *autopoiesis* como política, economia, direito e ciência. Segundo Barchur (2011), Luhmann afirma em diversos momentos que a religião deve ser considerada um sistema autopoietico como os demais:

[...] a religião se encontra hoje em uma sociedade cujas estruturas foram substituídas pela diferenciação funcional. Daí não decorre problema algum no fato de que também a religião encontra seu lugar como um sistema funcional entre os outros [...] a diferenciação funcional [*Ausdifferenzierung*] do sistema religioso conduz ao fechamento operacional e à reprodução autopoiética desse sistema [...]. Isso nos obriga a reconhecer que há, na moderna sociedade mundial, um sistema funcional para a religião que opera em bases mundiais e que se determina como religião, diferenciando-se dos demais sistemas funcionais.

Nesse sentido, a religião apenas assume o papel na construção ou estrutura social dentro de sua função utilitarista de estruturação autopoiética do indivíduo no sistema social amplo; em outros termos “a especificidade da religião estaria no fato de que a participação na comunicação religiosa parece depender muito estreitamente do comprometimento e do engajamento efetivo da consciência – por intermédio da fé –, o que dificultaria a manutenção de sua fronteira sistema/ambiente” (BARCUR, 2011).

Somente pela diferenciação funcional é que o sistema religioso pode ter sentido autopoiético, o que dependerá também, dentro do exposto inicialmente neste tópico, do enquadramento coletivo da religião.

Todavia, ainda que Luhmann reivindique para sua teoria da comunicação o fato de conceber a religião como operação prática, de outro modo, “trata-se de conceber a comunicação não como a transferência [*Übertragung*] de uma mensagem, como se fosse uma coisa, de uma consciência a outra” (BARCUR, 2011).

Dentro da visão do próprio Luhmann (1977, pp. 256-257, apud Barcur, 2011):

Pode-se atribuir à economia, à política, à ciência e, desde o século XVIII, também à educação o papel de âmbitos funcionais impulsionadores [da diferenciação funcional da sociedade]; à família e à religião ao contrário o papel de possibilitadores. [...] A passagem a uma sociedade funcionalmente diferenciada é impulsionada então por outros âmbitos funcionais. Por isso, a crescente diferenciação também do sistema da religião redundava como efeito colateral [*Nebeneffekt*]. As consequências atingem o sistema religioso de maneira negativa, e isso desde meados do século XVI, ou seja, antes que o sistema religioso precise reagir à secularização. [...] Reagir simultaneamente: (i) à não identidade, crescentemente identificável, entre o sistema da sociedade e o sistema religioso; (ii) à diferenciação funcional da política, da ciência e da economia internamente à sociedade; (iii) à segmentação interna do sistema religioso; e, por fim, de maneira correlata a tudo isso, (iv) à



crescente diferenciação entre o sistema da sociedade em face das pessoas individuais.

A diferenciação funcional da religião e sociedade se dá historicamente e de forma quase inevitável, tendo em vista que o sistema político e, portanto, secular passa a incorporar a vida pública e cidadina.

Para Brandão (1989, p. 15): “Não é nada difícil observar o quanto, à medida que se seculariza, a sociedade brasileira transfere valores, símbolos e poderes de uma esfera propriamente religiosa para outras esferas de códigos e linguagens, de modo a construir conceitos que se tornam *nomos*”.

Nesse sentido, para Berger (1985), a ideia de secularização tem origem na história das guerras religiosas em relação à tomada de terras. Mas atualmente é um conceito carregado de significados ideológicos e valorativos. A palavra se conecta diretamente à separação de Igreja e Estado, bem como à parte do clero da Igreja Católica que desempenha atividades voltadas ao público. Tem o mesmo sentido de Laicismo, ou governo separado da religião.

Dentro do exposto, pode-se pensar que a secularização seja um fenômeno de cunho social com início no processo de crescimento do poder e da autoridade da Igreja Católica do século VI até o século XII, podendo ter recebido esse nome em decorrência da virada de século no ano mil, tendo raízes também na ideia de que, ao conseguir dominar o “mundo” como se entendia, estaria sendo preparada a vinda do Messias.

As sociedades ocidentais contemporâneas mudaram substantivamente sua relação com as religiões. Não mais por questão de herança, mas por opção pessoal, a escolha religiosa é condicionada e motivada por inúmeros fatores – de busca de respostas existenciais a soluções para necessidades mais urgentes da vida cotidiana. Abre-se, então, um espaço para uma avaliação pessoal da religião e de seus agentes, desmistificando-os, em parte.

Talvez, pelo exposto, é que religião e sociedade tenham passado tantos séculos atreladas, dado que, após a disjunção entre elas, se tem uma via para a crescente fragmentação da ordem moral-cosmológica feudal (Barcur, 2011).

Weber (1988) talvez concorde com isso ao considerar que, dentre as necessidades humanas, está a de salvação cultivada dentro da religiosidade reivindicada como interesse direto daquela aparecendo de maneira natural como postulado de uma compensação individual. De mesmo modo, a religião cumpre um papel análogo ao da sociedade, ao ter que transformar o indeterminável em determinado.

Segundo Barcur (2011):

As tensões identificáveis entre diferentes esferas de valor que possuem legalidades próprias [Eigengesetzlichkeiten] haviam

permanecido latentes em função de uma integração moral, cosmológica e religiosa da ordem social, assegurada pelo menos até o Renascimento. O desencantamento do mundo liberou legalidades próprias que muitas vezes estabelecem relações de tensionamento mútuo e que, por sua vez, não se permitem reconduzir a um processo monolítico de racionalização.

Ainda para Barcus (2011), a diferenciação funcional da religião está justamente no que Luhmann (1977, pp. 232-233) compreende por privatização da experiência religiosa. Para esse autor: “Podemos definir secularização como a relevância socioestrutural da privatização da decisão religiosa. Com isso não se postula em última instância a perda de função ou de significado da religião, teórica ou conceitualmente”.

Uma das explicações plausíveis dessa diferenciação funcional situa-se na multiplicidade interpretativa das imposições da crença. À medida que a experiência religiosa se torna individual, também foge ao controle de totalidade.

A Reforma protestante aprofunda essa privatização, particularizando um todo sacramental católico. Ainda para Luhmann (1977, pp. 238-239):

A Privatização significa, para o âmbito religioso, que a participação na comunicação espiritual (igreja), assim como a crença na fé, tornou-se matéria de decisão individual; que somente se pode esperar religiosidade sobre o fundamento de uma decisão individual e que esse fenômeno se tornou consciente. Enquanto o não acreditar era, antes disso, matéria privada, agora a crença torna-se matéria privada.

Em todo o exposto, nota-se a função clássica que a religião desempenha para a sociedade, na medida em que o seu código religioso permite compensar a exclusão sofrida pelo indivíduo nos demais sistemas. Assim, dispõe-se ao indivíduo o poder de tomar decisões de sua alcunha, incluindo-se nessa construção simbólica de sua sociedade.

Dentro da compreensão ou classificação social proposta por Niklas, caso fôssemos pensar o mundo enquanto sistema, isso só poderia ser pensado inicialmente a partir de uma inteligência, seja cósmica, seja humana para se conceber, propor, construir e vivenciar esse ordenamento. Depois, deveria pensar-se um meio ambiente do mundo, e, nesse, o conceito de mundo orientando o pensar, o deslocar-se ao meio ambiente, reconfigurando ainda que somente em conceito e consciência.

Depois da leitura crítico-interpretativa e descritiva de Niklas Lumann, é quase inevitável se pensar o homem dentro de duas dimensões concomitantes, que são o mundo e o sistema de mundo, no qual ou nos quais o ser está completamente imerso. A consciência do mundo é de certo modo a existência do mundo. “Na medida em que algo existe, também o mundo existe.

Todo o perigo da existência se deve pensar, pois, como possibilidade no mundo, toda a aniquilação da existência ocorre no mundo” (SANTOS, 2005, p. 71).

Por fim, o mundo em Lumann pode ser dito como possibilidade e complexidade; estas, portanto, independem do ser ou do homem. “Neste sentido, também a gnoseologia pressupõe a estrutura de um sistema cognitivo, em que radicam as condições de possibilidade do conhecimento” (SANTOS, 2005, p. 73). Desse modo se conclui que a complexidade do mundo depende dos sistemas no mundo, de modo que as existências ameaçam as próprias existências. A religião nesse contexto é apenas um dos elementos desse sistema em que pode promover a redução desse todo complexo. “O mundo não pode apreender-se como sistema, porque não tem nenhum ‘fora’, frente ao qual ele se delimite” (SANTOS, 2005, p. 75).

## Bibliografia

- BACHUR, João Paulo. A diferenciação funcional da religião na teoria social de LUHMANN, Niklas. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 26, n. 76, jun. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092011000200010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000200010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 20 jun. 2012.
- BARALDI, Cláudio; CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena (org.). *Glossário sobre la teoria social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos, 1996.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papyrus, 1989. pp. 7-40.
- KUNZLER, C. M. *Teoria dos sistemas de Niklas Luhmann: estudos de Sociologia*. Araraquara, n. 16, p. 123-136, 2004.
- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- MATHIS, Armin. *A sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*. (200?). Disponível em: <<http://pt.scribd.com/eranzani/d/51680853-A-Sociedade-Na-Teoria-Dos-Sistemas-de-Niklas-Luhmann-Armin-Mathis-22p>>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- SANTOS, José Manuel (org.). *O pensamento de Niklas Luhmann*. Universidade da Beira Interior, 2005. p. 221.
- WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editor Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

Recebido: 13/04/2014

Aprovado: 28/05/2014



## **Violência sexual e o caso de Susana: aproximações entre a pesquisa do IPEA e a condenação de Susana em Daniel 13**

Sexual violence and the biblical case of Susana:  
similarities between the IPEA research  
and condemnation of Susanna in Daniel 13

Leandro Ortunes<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo trazer reflexões acerca da percepção social em relação à violência sexual contra mulher. Através de uma aproximação entre a pesquisa do IPEA divulgada em 27 de março de 2014 com o relato bíblico descrito em Daniel 13 encontramos um diálogo importante que pode ser utilizado pela teologia como resposta ao desafio do combate à violência sexual.

**Palavras-chave:** Violência Sexual, Livro de Daniel, Julgamento de Susana, IPEA.

**Abstract:** This paper promote reflections on the social perception of sexual violence against women. Through a rapprochement between the IPEA research released on March 27, 2014 with the biblical account described in Daniel 13 we find an important dialogue that can be used by theology as a response to the challenge of combating sexual violence.

**Keywords:** Sexual Violence, Book of Daniel, Judgment of Susanna, IPEA.

### **Violência sexual em debate**

No dia vinte e sete de março de 2014, uma pesquisa divulgada pelo IPEA<sup>2</sup> teve grande repercussão nas mídias tradicionais e nas redes sociais. Tal pesquisa realizada entre maio e

<sup>1</sup> Leandro Ortunes é especialista em Relações Internacionais (FAAP) e em Ciências da Religião (PUC-SP), mestre em Ciências Sociais (PUC-SP) e professor universitário que tem como objeto de pesquisa a relação política-religião. E-mail: leandroortunes@uol.com.br.

<sup>2</sup> Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327\\_sips\\_violencia\\_mulheres.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres.pdf)>. Acesso em: 22/04/2014.

junho de 2013 contou com a participação de 3.810 pessoas de ambos os sexos das áreas metropolitanas e não metropolitanas das cinco regiões do Brasil. Embora essa amostra seja relativamente baixa, se compararmos com a população brasileira, o resultado foi, a princípio surpreendente, principalmente nas questões sobre a violência sexual contra as mulheres. De acordo com a pesquisa inicial, 65% dos entrevistados concordaram que mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser estupradas. 58,5% dos entrevistados concordaram que, se as mulheres soubessem se comportar, haveria menos estupros.

Após a divulgação destes dados pelo IPEA, os comentários na mídia se polarizaram entre pessoas que reafirmaram este posicionamento e entre as que o criticaram. Um grande marco foi as várias fotos postadas nas redes sociais com a frase “Não mereço ser estuprada”. A polêmica se tornou maior a partir do momento em que o IPEA divulgou em nota que o resultado da pesquisa estava errado. O resultado correto aponta que a afirmativa de que: “mulheres que usam roupas e que mostram o corpo merecem ser atacadas”, 13,2% dos entrevistados concordaram totalmente e 12,8% parcialmente, somando um total de 26% de entrevistados que concordam com a afirmação acima descrita. Rafael Osório, diretor do IPEA, pediu exoneração do cargo após confirmar o erro da pesquisa. Mesmo com a redução de 65,1% para 26% dos entrevistados que concordam que a mulher tem culpa pela violência sexual sofrida, ainda nos deparamos com um número relativamente alto.

Embora esse debate tenha tomado força no Brasil através da mídia após a pesquisa do IPEA, essa discussão está presente na sociedade fora dos holofotes da mídia tradicional. Em alguns países o debate já foi ilustrado através de filmes e documentários, por exemplo, o curta-metragem francês *Oppressed Majority*.<sup>3</sup> O filme demonstra como seria a sociedade a partir da inversão de papéis entre homens e mulheres, ao apresentar a história de um homem que foi estuprado e, no entanto, sua voz é silenciada mediante o feminismo que atribui a culpa ao homem pela violência sofrida. Outro curta com o título *It's Your Fault Women*<sup>4</sup> critica, de forma irônica, a culpa da mulher pelos estupros sofridos, ao mostrar vários trajes femininos e todos ironicamente identificados como impróprios e que estimulam a violência sexual.

Ressaltamos alguns dados que fogem do debate e que são de grande importância para compreender melhor a realidade do tema. De acordo com uma pesquisa realizada com 936 mulheres pelo Hospital Pérola Byington,<sup>5</sup> as vítimas de abuso sexual que engravidam possuem idade média de 22,2 anos, são da cor branca (61,2%), solteiras (76,3%), com ensino fundamental incompleto (37,4%) e com emprego formal ou informal (34,3%). O estudo também demonstrou que 88,9% das mulheres que engravidaram não procuraram atendimento médico imedia-

<sup>3</sup> Disponível em: <<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/womens-blog/2014/feb/11/oppresed-majority-film-women-eleonore-pourriat>>. Acesso em: 21/04/2014.

<sup>4</sup> Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=8UJKSyw\\_Hts](http://www.youtube.com/watch?v=8UJKSyw_Hts)>. Acesso em: 21/04/2014.

<sup>5</sup> Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,90-das-mulheres-estupradas-nao-buscam-auxilio-medico-imediato,657907,0.htm>>. Acesso em: 21/04/2014.

tamente, pois a principal reação dentre elas foi a reclusão. Somente após sentirem sintomas de gravidez é que procuraram algum hospital.

O próprio IPEA, no dia 27,<sup>6</sup> também divulgou uma nota técnica de acordo com os dados do Ministério da Saúde informando que 70% dos estupros informados foram sofridos por crianças e adolescentes. Um estudo realizado pela Universidade de São Paulo<sup>7</sup> na cidade de Piraju, interior do Estado, também aponta que a faixa etária das vítimas de estupro variou entre 4 e 54 anos (média de 13,8 anos), sendo que a maioria (87,1%) possuía idade inferior a 18 anos.

Diante dos dados apresentados, percebemos que na sociedade há uma visão distorcida e generalizada da realidade quando o assunto é a violência sexual. A pesquisa de opinião realizada pelo IPEA – mesmo após a correção dos resultados – destoa das pesquisas que tomam como objeto a própria vítima. Encontramos aqui o conflito entre a opinião popular e os dados da prática. Podemos considerar que culpar a vítima pelo próprio crime sofrido, quando a vítima é uma mulher, é fruto de um processo histórico de inferiorização do feminino. Algo instalado nas tradições religiosas e presente na visão aristotélica:<sup>8</sup>

O registro do feminino no ser humano, tanto no homem quanto na mulher, é marcado por vários mecanismos repressivos; entre os mecanismos de dominação, a leitura naturalista baseada na observação aristotélica sobre homens e mulheres e a postura patriarcal das ideais religiosas sobre o feminino, subjuga-as numa escala de inferiorização.<sup>9</sup>

A sociedade que julga erroneamente as reais motivações da violência sexual é a mesma sociedade que reprime e condena qualquer expressão sexual por parte das mulheres. Na verdade, a sexualidade da mulher sempre foi tema de grande conflito, sendo a integridade sexual algo de grande estima para sociedade: “No amor normal, o valor da mulher é aferido por sua integridade sexual, e é reduzido em vista de qualquer aproximação com a característica de ser semelhante à prostituta”.<sup>10</sup> Nietzsche também faz severa crítica à educação sexual da mulher: “todos concordam em educá-las na maior ignorância sexual possível de tudo o que diz respeito às questões eróticas”.<sup>11</sup>

.....  
<sup>6</sup> Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21848](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21848)>. Acesso em: 21/04/2014.

<sup>7</sup> BERGAMO, Wandercy; GEBRIM, Luiz Henrique; ALMEIDA, Marcos de. *Perfil da vítima de estupro em cidades de pequeno porte do estado de São Paulo*, 1999. pp. 7-18.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 2008, pp. 60-62.

<sup>9</sup> ECCO, Clóvis; SILVA, Rosemary Francisca Neves, O sagrado no Universo Feminino. In: *Congresso Internacional em Ciências da Religião* (6.: 2012: Goiás, GO); 2012, pp. 83.

<sup>10</sup> FREUD, Freud. *Cinco lições de psicanálise: contribuições à psicologia do amor*, 2003, p. 68.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência* 2003, p. 77.

Todos esses elementos repressivos-históricos colaboram para que a mulher veja em si mesma o problema de sua sexualidade, generalizando a visão de que o corpo da mulher é algo profano e que deve ser combatido:

Este mecanismo de demonização, a profanação do lugar da mulher no espaço sagrado. A escuridão, o fogo, os mistérios ficam confinados às vestes do feminino, tendo como parceria as criaturas pútridas e os répteis do inferno e do túmulo. A imagem da bruxa, da natureza sedutora e enganadora da mulher, torna-a ameaça à consciência masculina, podendo arrastá-la para as profundezas do pecado, da morte e da condenação. A mulher como fonte representativa do feminino torna-se um instrumento do diabo, sendo uma ameaça ao plano de salvação [...]. Exorcizar os diabos que são confinados ao desconhecido, à natureza, consiste em silenciar o campo corporal em todas as suas dimensões femininas: sua sexualidade, seu poder, sua amorosidade, sua expressão, seu conhecimento e sua espiritualidade.<sup>12</sup>

Com isso, percebemos que a repressão da sexualidade feminina traz diversos reflexos para psique da própria mulher, e para visão de mundo da sociedade como um todo. Se a sociedade acredita que o problema está no corpo da mulher, obviamente ao falarmos de violência sexual é inevitável que apontamentos como descritos na pesquisa do IPEA apareçam.

Ao pensarmos em teologia e leitura da Bíblia, podemos promover novas reflexões sobre este tema e elaborar hermenêuticas apropriadas em defesa da vítima, uma vez que, no próprio texto sagrado, não encontramos condenação das mulheres por alguma violência sexual sofrida. Os textos podem ampliar nossa capacidade de visão como um par de óculos e tirar a teologia dessa visão generalizada que há na sociedade sobre a mulher:

Por isso, vamos à Bíblia para ver se aprendemos a ver melhor. A escritura é como um par de óculos: melhora a visão da gente. A vida se faz mais colorida, mais diversificada. Sem Bíblia, pensa-se como todos pensam; mas a Escritura promove diferenças em nós.<sup>13</sup>

## Susana e os anciões

Este tema traz à memória uma história relatada no livro de Daniel, que descreve indícios da prática de silenciar a mulher em defesa dos desejos masculinos. A história é descrita no ca-  
.....

<sup>12</sup> ECCO, Clóvis; SILVA, Rosemary Francisca Neves, op. cit., p. 88.

<sup>13</sup> SCHWANTES, Milton; SCHWANTES, Rosileny, *Figuras e coisas*, p. 94.

pítulo 13 do livro e faz parte das adições gregas. E não pode ser considerada uma simples narrativa apresentando Daniel como um jovem sábio e justo; antes, quer demonstrar várias faces da dinâmica social da época, na verdade, o mesmo está contemplado em uma crítica profética através da narrativa e da poesia, assim como os demais textos proféticos.

O texto profético em sua organização poética convida a uma aproximação das relações sociais por meio do exercício dos sentidos do corpo, e não meramente pelo exercício da racionalidade. O movimento que acompanha o processo dos sentidos convoca os olhos a enxergar mais que as letras. Pede, de forma exigente, uma disposição para deixar os olhos tanto se perderem na admiração de várias belezas como se estarem com as atrocidades praticadas.<sup>14</sup>

A história de Susana nos chama à atenção em vários aspectos, mas gostaríamos de destacar o corpo da mulher e o abafado do grito sobre gritos. A narrativa se inicia com uma apresentação de Susana e de seu esposo, destacando a importância da família<sup>15</sup> para a comunidade local. “Havia um homem que morava na Babilônia, chamado Joaquim. Ele havia desposado uma mulher chamada Susana [...] muito bela e temente a Deus” (Dn 13,1).

O próprio nome Susana, que significa lírio,<sup>16</sup> denota a beleza da mulher. Beleza observada diariamente pelos anciões que frequentavam sua casa. Embora a beleza de Susana possa ter despertado a cobiça nos anciões, em nada Susana pode ser culpada por isso. A questão sobre a cobiça é algo recorrente em todo o texto sagrado. Desde o mandamento de *não cobiçaras*, até o vínculo entre a cobiça e a morte de acordo com a Epístola de Tiago, ao dizer que: “a cobiça instalada e atingindo maturidade gera morte” (Tg 1,14-16). As advertências sobre a cobiça sempre recaem sobre o olho que cobiça e não sobre o corpo que se expõe: “E, se o teu olho te escandaliza, arranca-o, e atira-o para longe de ti” (Mt 18,9).

A cobiça dos homens por aquela mulher levou-os ao plano de violentarem-na em um momento oportuno. “Perverteram assim sua mente e desviaram seus próprios olhos, de modo a não olharem para o Céu e não se lembrarem dos seus justos julgamentos” (Dn 13,9). O momento oportuno foi o banho de Susana no jardim, momento em que os próprios anciões descobriram o desejo mútuo entre eles para o consumo do ato sexual com a mulher (vv. 14-15).

O banho de Susana lembra o episódio do banho de Betsabá (2Sm 11,2); um ponto em comum presente na visão descontextualizada é de que o banho da mulher se faz em um local

<sup>14</sup> SAMPAIO, Tânia Mara Vieira, *Movimento do corpo prostituído da mulher: aproximação da profecia atribuída a Oseias*, 1999, p. 21.

<sup>15</sup> Neste sentido o texto apresenta alguns sinais de anacronismo. A condição financeira de Joaquim e o designio de juízes para o povo, conforme informado no texto, destoa do contexto do exílio babilônico.

<sup>16</sup> Susana ou Sushana pode ser traduzido por alguma flor como um tipo de lírio.



inadequado ou o momento era inoportuno. No entanto, o ponto em comum das histórias, e inapropriado ao contexto, é o olhar masculino sobre o corpo desnudo da mulher. Banhos nos jardins era uma prática comum no oriente antigo, assim como banhos coletivos entre mulheres também fazem parte desta cultura. O fato que destoa da tradição do banho é o olhar do homem, de Davi e dos amigos de Joaquim. Uma leitura superficial do texto e uma hermenêutica descontextualizada pode reafirmar a visão patriarcal que a mulher e sua sexualidade – o corpo – leva o homem ao pecado, conforme comenta Ruether: “Como símbolo do corpo, da sexualidade e da maternidade, a mulher representa a natureza inferior e má”.<sup>17</sup>

Susana foi abordada pelos anciões que alegaram: “As portas dos jardins estão fechadas e ninguém nos vê, e nós te desejamos. Por isso, consente e deita-te conosco” (Dn 13,20). Se, por um lado, Betsabá se deitou com o rei, não foi do mesmo modo que aconteceu com Susana. Mas novamente encontramos paralelos nas histórias: o banho, a cobiça e a morte. No caso da cobiça de Davi, a morte foi de Urias, marido de Betsabá; no caso dos anciões, foi Susana a condenada por não ter cedido seu corpo aos que a cobiçavam.

De acordo com o texto, os anciões ainda alegaram mentir sobre Susana, caso ela se recusasse a deitar-se com ambos: “Se recusares, testemunharemos contra ti que um moço esteve contigo, e que foi por isso que afastaste de ti as meninas” (v. 21). Susana, ao se deparar com tal situação, preferiu a condenação dos homens de acordo com a lei de Moisés (Lv 20,10 e Dt 22,22) do que pecar contra seu Deus. “Gritou então Susana em alta voz, mas os anciões também gritaram contra ela” (Dn 13,24). A cena chamou a atenção dos familiares que ouviram dos anciões o falso testemunho contra Susana. De acordo com a lei das testemunhas, duas testemunhas eram suficientes para levar o caso a julgamento (Dt 19,15). O caso de Susana foi levado à comunidade, que mesmo sem ouvi-la a condena de acordo com a lei. Até que o jovem Daniel intervém no julgamento com a seguinte expressão “Eu sou inocente do sangue desta mulher” (Dn 13,46). Não por acaso, o nome Daniel traz um grande significado para o texto, não pela figura do próprio Daniel, mas por seu nome significar Deus é meu Juiz.

Daniel, ao interrogá-los separadamente, descobre a mentira, e Susana é absolvida. Embora a narrativa encerre com foco na figura de Daniel, o caso de Susana ilustra a injustiça contra as mulheres presentes na época, injustiça que não se diferencia da atualidade. A cobiça que gera morte atingiu os próprios anciões (v. 62) que foram condenados de acordo com a lei do falso testemunho (Dt 19,15-21). Assim se encerra o drama de Susana que teve sua voz silenciada na assembleia, mas ouvida pelo Deus dos fracos. A beleza e a fragilidade do lírio (*Sushana*) foram defendidas por Daniel (Deus é meu Juiz) perante os anciões. Com o desfecho da história, Susana, juntamente com os familiares, pôde se alegrar: “Então Helcias e sua mulher elevaram um hino a Deus por causa de sua filha Susana, com Joaquim seu marido, porque nada de torpe havia sido contra ela” (Dn 13,63).

.....  
<sup>17</sup> RUETHER, 1993, apud ECCO, Clóvis; SILVA, Rosemary Francisca Neves, op. cit., p. 88.

## Considerações finais

Retomando o debate sobre a pesquisa do IPEA, percebemos que gritos de condenação sobre as mulheres ainda abafam as vozes das várias “Susanas” que agora parecem ser culpadas por tal brutalidade. Infelizmente, essas mulheres, diferentemente de Susana, não tiveram opção de gritar e foram violentadas, mas perante o tribunal da sociedade foram condenadas do mesmo modo. Oxalá jovens inspirados como Daniel também não acreditassem nessa versão e demonstrassem que o problema do estupro está estritamente relacionado à psique do homem, e que, independentemente de as Susanas estarem vestidas ou não, a prática do ato tampouco depende delas! E a teologia, com a leitura da Bíblia em comunidade, pode trazer reflexões e ações em defesa do fraco, sejam eles órfãos ou mulheres.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. 4. ed., Traduzido por Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- BERGAMO, Wandercy; GEBRIM, Luiz Henrique; ALMEIDA, Marcos de. Perfil da vítima de estupro em cidades de pequeno porte do estado de São Paulo. *Saúde, Ética & Justiça*, 4(1/2): 7-18, 1999.
- ECCO, Clóvis; SILVA, Rosemary Francisca Neves. O sagrado no Universo Feminino. In: *Congresso Internacional em Ciências da Religião* (6.: 2012: Goiás, GO); *Semana de Estudos da Religião* (13.: 2012, Goiás, GO). São Leopoldo: Oikos; Editora da PUC Goiás, 2012. p. 83-90.
- FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise: contribuições à psicologia do amor*. Tradução Durval Marcondes. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- HANS, De Wit. “Brillarán los entendidos...” El libro de Daniel: Persecución y Resistencia. *RIBLA* 35.36, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Movimento do corpo prostituído da mulher: aproximação da profecia atribuída a Oseias*. São Paulo: Loyola, 1999.
- SCHWANTES, Milton; SCHWANTES, Rosileny Alves dos Santos. *Figuras e coisas: meditações e ensaios para viver*. São Leopoldo: Oikos, 2011.

## SITES

- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Pesquisa Sobre Violência Sexual contra Mulheres*. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327\\_sips\\_violencia\\_mulheres.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres.pdf)>. Acesso em: 22/04/2014.
- \_\_\_\_\_. *Nota técnica sobre dados de estupros de acordo com Ministério da Saúde*. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21848](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21848)>. Acesso em: 21/04/2014.

JORNAL O ESTADO DE S. PAULO. *90% das mulheres estupradas não buscam auxílio médico imediato*. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/vida,90-das-mulheres-estupradas-nao-buscam-auxilio-medico-imediato,657907,0.htm>>. Acesso em: 21/04/2014.

OPPRESSED-MAJORITY. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/womens-blog/2014/feb/11/oppressed-majority-film-women-eleonore-pourriat>>. Acesso em: 21/04/2014.

Recebido: 17/04/2014  
Aprovado: 04/06/2014

# Filosofia da religião: novos caminhos do pensamento

## Philosophy of Religion: a new way to thinking

Michael B. Wilkinson  
Hugh N. Campbell

**Resumo:** O texto expõe o desafio de se pensar em nossos dias a compreensão de Deus, os conceitos e a gramática aí implicados, o legado de Hume a essa questão e a situação do debate contemporâneo.

**Palavras-chaves:** filosofia da religião; Deus; religião; filosofia

**Abstract:** The article deals with the challenge of thinking in our day understanding of God, and grammar concepts involved therein, the legacy of Hume on this issue and the situation of the contemporary debate.

**Keywords:** philosophy of religion; God; religion; philosophy

## Introdução

Deus, se existe, é diferente de tudo que nós podemos imaginar. Às vezes parece que crentes pensam conhecê-lo como conhecem um amigo ou um orientador espiritual. Com frequência, falam como se Deus fosse mais uma personagem na história de suas vidas, e inclusive a Bíblia, sobretudo no Antigo Testamento, às vezes trata Deus como uma figura paterna, que conversa com e toma conta de – diretamente ou através de profetas e outros intermediários – seu povo Israel. Contudo, outra tradição no judaísmo insiste na natureza incognoscível de Deus – judeus ortodoxos geralmente escrevem o nome de Deus sem os caracteres vocálicos, impossibilitando sua pronúncia, visto que até mesmo pronunciar o nome de Deus é limitar aquilo que não pode ser limitado.

Suponha que, na qualidade de um perspicaz zoólogo, você resolva investigar um animal venenoso chamado ornitorrinco. Trata-se de um animal peçonhento completamente diferente de qualquer outro animal – a maioria dos seus primeiros observadores achavam que fosse uma enganação, um engodo, que seu bico, semelhante ao de um pato, tivesse sido costurado. Semelhante a um pássaro, ele tem um bico e bota ovos; mas é um mamífero com hábitos aquáticos, semelhante a um pato.

Estudar essa criatura é estudar algo único. As categorias convencionais de pesquisa no reino animal parecem inaplicáveis. Os conhecimentos prévios sobre o que mamíferos são devem ser postos de lado. Novas questões evolutivas surgem a respeito de como esse ser pode ter desenvolvido características de pássaro. Até porque avestruzes evoluíram de modo diferente, mas põem ovos como qualquer outro pássaro põe, têm penas, e não pelos, e são claramente aves, ainda que estranhas.

O ornitorrinco desafia nossas categorias convencionais de compreensão em zoologia. Ele força a criação de uma categoria especial para si próprio, dentro do universo dos mamíferos. E deve-se fazer justiça a essas características especiais.

Todavia, é importante reconhecer algo mais importante ainda. Por séculos, desde Aristóteles pelo menos, criou-se uma metodologia em zoologia, uma metodologia refinada mediante conhecimento científico acumulado. Os avanços em microscopia, a descoberta do código do DNA e o desenvolvimento na teoria evolucionista forneceram a base para profundos conhecimentos não apenas de processos biológicos em geral, mas também do desenvolvimento de espécies individuais. O cientista moderno, investigando a natureza do ornitorrinco, é capaz de valer-se de métodos testados, talvez os desenvolva, se necessário, para dar conta da natureza especial do animal em estudo. Ele também pode valer-se de uma literatura acumulada sobre observações e experimentos de outros.

Que o ornitorrinco é algo singular continuará certamente verdade, mas sua singularidade é um pressuposto para permitir uma explicação sobre ele. Afinal, mesmo sendo um animal singular, é simultaneamente um objeto físico e um animal – ele pode ser visto, cheirado, ouvido, degustado (se não tivermos escolha) e tocado (por nossa própria conta e risco – mas verifique antes as cláusulas do seu seguro de vida). Há modos claros de mensuração e observação. O ornitorrinco pode ser pesado e dissecado. Embora sua descoberta pareça ser estranha, o fato de Joseph Banks ter sido capaz de começar a investigar a natureza desse animal mediante métodos conhecidos não foi tão diferente das investigações anteriores.

## Compreensão de Deus

Às vezes parece que pesquisas a respeito da natureza de Deus são como as sobre o pobre ornitorrinco. Que Deus seja único é aceitável, mas muitas vezes parece que autores consideram “único” um sinônimo de “exótico” ou “estranho”. Até mesmo descrever a Deus como *único* pode ser enganador. Nossa compreensão da unicidade é de algo [de alguma coisa] totalmente diferente de qualquer outro [de outra coisa]. Mas, se Deus existe, então mesmo a noção de comparação é enganadora. Considere o que acontece quando comparo e contrasto o ornitorrinco com um gato doméstico. Ao fazer a comparação, ambos os elementos da comparação – o gato e o ornitorrinco – são conhecidos. O gato não tem bico, não põe ovos, não é (ao pé da letra,

bem entendido) venenoso, não usa o rabo para armazenar gordura etc. Em cada uma dessas coisas o ornitorrinco é diferente.

Note que, na comparação, somos capazes de estabelecer as diferenças e as semelhanças, pois as descrições são conhecidas. Sabemos o que significa pôr ovos ou ronronar. Mesmo se não estivéssemos seguros dos significados dos termos, haveria métodos claros para descobri-los. Conhecemos (ou aprendemos o modo como descobrir) as regras mediante as quais seria apropriado descrever um animal como “ronronador”, “botador de ovos” etc. Afirmar que compreendemos semelhanças e diferenças significa não somente que sabemos como fazer as observações e classificações necessárias, mas também que conhecemos as regras de nossa linguagem. Ou seja, compreendemos – sabemos – porque podemos tirar nossas impressões e dar-lhes forma coerente ao traduzi-las em frases que somos capazes de compreender (algumas vezes as frases são equações matemáticas que consideramos úteis para substituir conceitos mais complexos). O conceito de conhecimento parece envolver essa tradução em frases, que expressa o que pretendemos captar. Por exemplo, eu não poderia ser considerado alguém que conhece a capital da Áustria se não fosse capaz de articular, inclusive para mim mesmo, uma frase como “A capital da Áustria é Viena”. Note aqui que a proposição que contém o conhecimento envolve uma ligação específica. Fazer as ligações é exatamente a função das frases. “Estou correndo” liga-me com a corrida, bem como “O bolo está cremoso” torna específica a ligação entre o bolo e o creme.

Mas, se é função da frase tornar claras as conexões, estas deveriam tornar-se explícitas e verificáveis somente se compreendêssemos os elementos da frase. Se eu tivesse escrito “Boise é a capital dos Estados Unidos”, essa frase poderia ser verificada e compreendida como errada exatamente porque há um significado reconhecível para os termos. A ligação de unicidade com o ornitorrinco é possível porque conhecemos não somente as regras gramaticais mediante as quais a frase que faz a ligação é estruturada, mas porque o significado do ato de verificar a verdade da declaração pode também ser explicado. Há um teste da unicidade no qual nossa frase poderia falhar se existisse qualquer outro mamífero com bico, por exemplo.

Considere novamente a frase “Deus é único”. Nenhuma das sugestões sobre as ligações é aplicável, conforme acontece com o caso do ornitorrinco. Deus permanece estritamente incognoscível, pois, não importa o que ele seja, não será de modo algum comparável a algo conhecido. Deus não pode ser este ou aquele tipo de coisa simplesmente porque “tipo de coisa” implica comparação, a qual, com ele, somos incapazes de fazer. Deus não é um ser no sentido que entendemos, nem com base em nossa experiência do mundo nem no sentido comum de um conceito que podemos acolher. Ao longo dos séculos, os grandes pensadores cristãos enfatizaram a incompreensibilidade de Deus. Brian Davies observou como Santo Tomás de Aquino descreve Deus:

Aquino pensa que, se Deus existe, deve estar “fora do mundo que existe, como uma causa da qual emana tudo que existe em todas

as suas variadas formas“ (*extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias*).<sup>1</sup>

Então, se Deus não pode ser compreensível como um indivíduo, sua natureza deve ser algo totalmente diferente daquilo que podemos captar. Essa visão é endossada pelo dominicano Gareth Moore (1947-2002):

Não quero negar a realidade de Deus, que Deus de fato exista. Mas ainda não se definiu em que consiste a realidade de Deus.<sup>2</sup>

O argumento de Moore é de que Deus não é uma coisa como as outras o são – ele “não é uma coisa” – e por isso sua existência é muito diferente de qualquer “coisa”. Para pensadores como esses, Deus não é alguma *coisa*.

Isso tem grandes consequências. Considere – com cuidado – nosso pequeno amigo australiano, o ornitorrinco. Imagine que um antigo explorador, ao retornar da Austrália, trouxesse um relato sobre essa pequena e singular criatura. Nós o desmentiríamos. Mas saberíamos muito bem o que significaria se seu relato estivesse certo. Seríamos capazes, com base em nossa experiência de procurar outros animais, de dizer como poderíamos capturar nosso amigo. Pela descrição do ornitorrinco, saberíamos que se trata de um animal de tipo singular, e, com segurança, seríamos mais tarde capazes de saber o que significa afirmar, com alguma certeza, que ele foi descoberto. Em resumo, seríamos capazes de saber tanto *como* proceder nossa investigação quanto *o que* é que estaríamos tentando achar.

Mas, conforme indicamos, Deus não é nada disso. Ele, se existe, não é nenhum ente cognoscível nem sequer um ente. Se isso é verdade, então não podemos descrevê-lo mediante referência direta a outras coisas conhecidas, nem vê-lo com evidência como se alguém dissesse: “Eu encontrei a Deus”. No caso do ornitorrinco, compreendemos nossa descrição de um rabo gordo, bico e ovos segundo a familiaridade que temos com a descrição de criaturas conhecidas. Mesmo se não tivéssemos visto o ornitorrinco e tirado uma foto dele, poderíamos criar uma imagem mental pela descrição feita com base em termos com os quais estamos familiarizados, tais como “bico”, “ovos”, “pelo” etc. Mas, quando se trata de Deus, não conhecemos o tipo de realidade que estamos buscando, é impossível determinar onde e como ele é encontrado, pelo menos no sentido que podemos determinar muito claramente como quando encontramos um animal estranho.

Uma pessoa religiosa poderia muito bem objetar que não somos nós que encontramos a Deus, mas é ele quem nos encontra e pede-nos para confiar nele. Alguns defendem alguma forma de contato com Deus através de experiência religiosa, enquanto outros dizem que ele nos encontra através de sua autorrevelação, seja na Escritura, seja no próprio Cristo, seja através  
.....

<sup>1</sup> Brian Davies, *Aquinas*, Continuum, 2003, p. 74.

<sup>2</sup> Gareth Moore, *Believing in God*, T&T Clark, 1988, p. 101.

de seu falar a nós mediante os grandes profetas. Alguns argumentam que ele se revela através de suas obras no universo. No entanto, cada uma dessas formas tem seus problemas. Como sabemos que é Deus quem fala, quer diretamente a nós, quer aos profetas? Tal como um estranho inoportuno que nos telefona não deve ser alguém confiável, assim a voz que nos diz que é Deus quem fala não deve passar da memória oculta de nosso pai terreno na formação de nossa própria psique. Autoridades religiosas são frequentemente céticas quanto a reivindicações individuais de contato direto com Deus. Todavia, entre falsas reivindicações é perfeitamente possível haver relatos que são genuinamente o que eles afirmam ser.

As obras de Deus na criação apresentam-nos semelhantes problemas. Quando vejo uma grande obra de arte, posso interpretá-la como portadora de uma mensagem particular; mas o significado da intenção do artista pode ser completamente diferente. Nossa mente continuamente forja experiências, de tal forma que podemos captá-las. A mente nunca é passiva ao perceber o mundo: estamos sempre o interpretando. Há um processo de tradução, como quando eu vejo alguns meros círculos e linhas sobre um pedaço de papel como um rosto. Quando, parado sobre uma ponte, vejo os trilhos convergirem conforme se afastam, sei que somente parecem estar fazendo isso, que é uma consequência da perspectiva. Note quão ativa é a mente. Quando vejo linhas sobre a página de determinado modo, não construo uma representação esboçada do rosto: vejo aquelas linhas imediatamente como um rosto. Do mesmo modo, se eu vejo uma ordem no mundo, essa ordem está de verdade no mundo ou eu meramente a percebo? Para entendermos coisas, nós as decompomos em partes, a fim de pensar sobre como essas partes funcionam juntas. Juntamos as coisas e as montamos. Mas é natural considerar que o mundo é organizado do mesmo modo? Se sim, então não seria natural considerar alguém como seu organizador? A natureza de fato é assim ou nós a vemos desse modo?

Esses são problemas sobre investigar e saber se encontramos a Deus. São problemas também sobre a natureza de Deus e neles existem importantes ciladas.

Um problema óbvio é que, se não podemos entender a Deus, o que estamos fazendo quando o mencionamos? Trata-se de um problema de compreensão tanto para não crentes quanto para crentes. Considere o caso do talvez mais conhecido ateu britânico, o professor Richard Dawkins. Ele apelou várias vezes à sua razão para desacreditar em Deus, talvez mais abertamente em *The God Delusion* ["Deus, um delírio"].<sup>3</sup> O livro foi muito criticado, e voltaremos a ele, mas, em seu cerne, é uma rejeição de Deus por considerar este último, basicamente, uma superstição primitiva. Dawkins defende a opinião de que Deus é alguém cruel e malévolo. Mas a chave da descrença de Dawkins é sua rejeição de Deus como uma explicação científica. Ele argumenta que Deus não explica o desenvolvimento das espécies como o faz a ciência, especialmente a darwinista. Em resumo – e frequentemente repete isso em entrevistas –, ele argumenta que Deus falha se for considerado uma hipótese científica.

.....  
<sup>3</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam, 2006 (ed. bras.: *Deus, um delírio*, Companhia das Letras, 2007).



Oponentes cristãos com frequência se defendem argumentando que Deus é essencial para a criação ou está por trás do *big bang*, ou que não é irracional afirmar que Deus é uma explicação, talvez de um tipo pessoal. Pode haver – e consideraremos algo desse ponto de vista – alguma coisa válida em argumentos desse tipo, mas a observação óbvia a fazer seria que, seja qual for o tipo de explicação que Deus é, não pode ser uma explicação científica que podemos entender. Ele não seria um processo biológico, ou uma reação química, ou uma partícula atômica, ou qualquer coisa do gênero. A natureza de qualquer ação de Deus está além de qualquer processo científico que possamos imaginar. O argumento de Dawkins é de que Deus falha como ciência. Nisso, ele está certo, mas sua compreensão de Deus parece estar baseada no tratamento dele como se fosse uma coisa, ou um processo; e, seja lá o que Deus for, não deve ser nada disso. Compreendemos explicações científicas, mas não compreendemos a Deus.

## Conceitos e gramática

Faz sentido dizer que a compreensão de Deus que aceitamos ou rejeitamos está profundamente ligada a assuntos de gramática. Com isso, não entendo gramática no sentido de conhecimento profundo de gerúndios, gerundivos e – do latim – ablativo absoluto, mas antes a gramática de uma frase propriamente formada. Se formulo minhas frases descuidadamente, o resultado é uma confusão conceitual, não apenas na arena pública em que minhas frases são ouvidas e lidas, mas na compreensão que expresso para mim mesmo nas frases que construo.

Dadas as dificuldades que encontramos em compreender o que Deus pode ser, é fácil reconhecer os imensos problemas em construir frases coerentes sobre ele. Se nosso comentário sobre Richard Dawkins apresenta corretamente sua visão, então o que segue seriam frases gramaticalmente equivalentes:

1. A existência do ser humano é explicada pela evolução.
2. A existência do ser humano é explicada por Deus.

Essas duas frases são idênticas na forma. Para Dawkins, a primeira é uma frase verdadeira, e a segunda falsa, e essa é a diferença entre ambas. A evolução tem base científica, tem evidência, enquanto Deus – argumenta Dawkins – é uma ficção construída com base em superstição, na melhor das hipóteses, e carece de qualquer embasamento científico.

Mas são frases gramaticalmente equivalentes? Se sim, então seria possível argumentar que são hipóteses rivais, uma baseada na evidência, a outra não. Por certo, o crente provavelmente argumentará que ambas as frases são verdadeiras. A dificuldade nisso seria que ele precisaria argumentar que há diferentes tipos de verdade ou que cada uma é parte da verdade. O perigo de cada uma das abordagens seria que o crente mesmo assume o tipo de equivalência que Dawkins considera certa.

Indo mais a fundo, a gramática sugere uma compreensão diferente. Na gramática, tanto “evolução” quanto “Deus” são substantivos – ou seja, são nomes (de coisas? – eis a dificuldade).

Ou seja, eles atuam em frases como pontos com os quais ligações são feitas – evolução e Deus estando ligadas ao desenvolvimento do ser humano.

Porque tanto “evolução” quanto “Deus” atuam como nomes, somos naturalmente inclinados a perguntar sobre o que é que é nomeado. “Evolução” é um nome que damos – nesse contexto – à série mais ou menos aleatória de processos de adaptação e extinção. Às vezes, usamos nomes mais específicos, como quando me refiro ao meu gato como “Tweazel” – um nome específico que é aplicado a esse ente e que o identifica. “Evolução” não é o nome de uma coisa – não posso apontar para um objeto e dizer que “ele é Evolução”. No entanto, significa uma série de estados e processos *que são encontrados em seres*. Não há evolução fora dos objetos em que ela ocorre. Do mesmo modo, não há “vermelho” exceto na vermelhidão das coisas (Platão discordaria, mas devemos deixar em suspenso isso aqui; com certeza, não há experiência direta do vermelho fora da vermelhidão das coisas).

Igualmente, para termos mais abstratos, é sensato defender que não há “justiça”, mas somente uma coisa ou outra que é justa. O nome “justiça” significa a qualidade encontrada nas coisas, como um código conveniente. Não se trata de algo separado de alguma justiça que revelo em meu comportamento. O mesmo pode-se dizer de “evolução”, embora evolução não seja uma qualidade moral (onde a atribuição pode ser discutida, como quando perguntamos se alguém é justo. Note que, quando discutimos se alguém é justo, estamos simplesmente discutindo sobre se é apropriado aplicar a descrição de “justo” a essa pessoa. Não estamos atribuindo um membro extra ou um cromossomo adicional).

Parece estarmos aqui identificando três tipos de nomes – aqueles que denotam um determinado objeto (“Tweazel” ou “meu gato”), aqueles que funcionam como um código para determinadas séries de qualidades em objetos (“vermelhidão”, “evolução”, “processo”) e aqueles em que achamos apropriado fazer uma atribuição (“justo”, “bonito”), ainda que nomes como “beleza” e “justiça” sejam sujeitos a julgamento e debate. Além disso, existem nomes que denotam ficções – “sereia”, “Mekon”<sup>4</sup> etc., que significam entes desconhecidos e de fato não têm a intenção de sê-lo.

Alguns podem querer acrescentar outros tipos de nomes. Mas o nome “Deus” não se encaixa em nenhuma dessas categorias. Se Deus não é uma ficção, então certamente o termo “Deus” não pode ser posto junto com “Mekon” e “sereia”. Mas, mesmo que Deus seja irreal, pode-se pelo menos argumentar que sua irrealidade seria diferente daquela do Mekon, porquanto ele não seria uma “coisa” concebível como um Mekon ou uma sereia podem ser. “Deus” não é o nome de uma *coisa* como um gato. Se Deus é uma realidade, ele é mais do que uma qualidade presente nas coisas – ele não depende de outras coisas para existir, como acontece com a vermelhidão. E a maioria dos crentes afirmaria que ele é mais do que uma qualidade, quer .....

<sup>4</sup> O Mekon apareceu pela primeira vez em 1950, no *The Eagle*, uma famosa revista cômica britânica. Criatura verde de cabeça grande e corpo pequeno, vivia inicialmente no norte de Vênus e era o inimigo maligno do intrépido Dan Dare. Qualquer semelhança com os atuais autores ou leitores é mera coincidência.

intrínseca quer atribuída, o que permite que seu ser possa ser objeto de debate. “Deus” é um nome de tipo especial – um substantivo diferente dos demais. Se, de acordo com o que aprendemos na escola, um substantivo é o nome de uma pessoa, lugar ou coisa, ou uma abstração, então se conclui que “Deus” não é, no sentido comum, um substantivo – Deus não cabe em nenhuma dessas categorias.

A tentação poderia ser de tratar “Deus” como um *onomatoide*, um falso-nome, isto é, uma palavra que funciona gramaticalmente como um substantivo, mas não denota uma coisa. “Nada” é um exemplo – na frase “Não há nada em cima de minha mesa”, “nada” significa uma ausência, e não uma coisa. Seria uma contradição nos próprios termos perguntar “que tipo de coisa é ‘nada’?”. Há alguns filósofos que legitimam o uso do termo “Deus” desse modo, mas os crentes enfatizariam a realidade de Deus, ainda que estejam muito distantes de conseguir determinar tal realidade.

Para o crente, Deus não é uma noção nem teórica nem muito menos gramatical.

## Legado de Hume

Com certeza, a partir do filósofo escocês David Hume (1711-1776) os debates em torno da existência de Deus têm sido feitos, ao menos nos círculos filosóficos, pautados na possibilidade de haver uma base lógica ou científica para aceitar a existência de Deus.

Muito se disse<sup>5</sup> sobre o legado de Hume. Ele é às vezes considerado um ateu, embora seu trabalho não ofereça evidência direta de que ele não acreditasse em algum tipo de Deus. Parece improvável que ele possa ser descrito como cristão, mas há evidência em seu *Tratado da Natureza Humana* (*Treatise of Human Nature*, 1739-1740) de deísmo, isto é, a crença de que existe um deus que desencadeou o processo do mundo mas permanece fora dele. O modelo aqui é basicamente o de um deus como fabricante de uma máquina, a qual é posta em funcionamento. Esse não era, durante o Iluminismo, um ponto de vista incomum – a visão de Newton do universo se comportando conforme leis invariáveis da natureza oferece um modelo que passaria a dominar o pensamento durante séculos.

O projeto de Hume é frequentemente descrito como cético. Ele se autodescreve como alguém cujo trabalho foi esclarecer o entendimento, demonstrando os limites do conhecimento humano. Ele indica os limites do conhecimento a respeito do que existe, em vez de construir um relato alternativo da realidade. A proposta da filosofia, para ele, é essencialmente analítica. Ele não argumenta contra a crença em Deus, mas antes tenta demonstrar em que pontos os argumentos a favor de Deus têm seus limites. Immanuel Kant (1724-1804), que foi um grande

.....

<sup>5</sup> Para uma discussão válida do impacto sobre o pensamento religioso, veja: D. Z. Phillips, *Hume's Legacy, Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge, 2001, pp. 55-86.

admirador de Hume, creditou a ele ter despertado os outros – inclusive o próprio Kant – do sono dogmático.

Hume acreditava, como um empirista, que todo conhecimento está baseado nas impressões dos sentidos. Exceder especulativamente o que pode ser conhecido seria perda de tempo. Não podemos, mediante o trabalho apenas de nossa mente, demonstrar a existência de nada, inclusive de Deus. É preciso haver evidência, sob a forma de fatos. A única forma legítima de raciocínio, pensa ele, seria ou a que apresenta logicamente ligações necessárias entre as ideias (como na matemática), ou a baseada nos fatos da experiência.

## Debate contemporâneo

Essa forma de proceder tem-se mantido o modelo dominante no discurso por duzentos anos ou mais. É nesses termos que as discussões sobre religião têm sido na maioria das vezes estruturada. Levantam-se questões sobre onde haveria evidência segura de Deus. A linguagem dessas questões é – quase invariavelmente – a da pesquisa científica comum e genuína. É nesses termos que céticos tal como Peter Atkins ou Richard Dawkins continuam apresentando suas críticas. E, conforme veremos, muitos filósofos da religião, como Richard Swinburne, tentaram defender Deus nos mesmos termos, sobre as mesmas bases escolhidas pelos questionadores.

A desvantagem dessa abordagem tem sido, conforme sugerimos, tratar o que está sendo investigado, Deus, como um objeto científico qualquer. Mas para os crentes a questão de Deus não é – ou pelo menos não completamente – uma preocupação teórica. Acreditar em Deus é experimentar a vida de um modo diferente. O sentido é estar unido aos outros, e o mundo tende a ter um tipo especial de qualidade. É claro que existe uma possibilidade real de que esse sentido seja fruto da ilusão.

Uma das implicações dessa discussão seria – conforme D. Z. Phillips defendeu<sup>6</sup> – questionar se “Deus existe?” é uma questão bem formulada. Se não entendemos o que Deus é nem o que “existe” significa para ele, então as questões convencionais sobre a existência de Deus podem requerer uma nova compreensão, talvez como modelos ou caminhos analógicos de entendimento de como Deus coloca no entendimento dos crentes o significado do mundo.

Houve uma verdadeira e profunda divisão entre os filósofos modernos da religião. Conforme sugerimos, alguns tentaram tratar de questões sobre Deus segundo o paradigma humiano. Talvez o mais importante seja Richard Swinburne (1934-), professor emérito de filosofia da religião cristã em Oxford. Ele tem um interesse especial por filosofia da ciência, bem como por teologia natural. A teologia natural tenta demonstrar, quando não a existência de Deus, pelo

.....  
<sup>6</sup> D. Z. Phillips, *Religion without Explanation*, Blackwell, 1976.

menos a razoabilidade de crer nele. Swinburne buscou, com grande clareza, tanto de modo filosófico quanto de modo mais popularmente acessível (*Is there a God?* ["Existe um Deus?"], 1996, uma excelente introdução a seu modo de pensar), demonstrar por que Deus deveria ser considerado uma tese altamente provável e por que a hipótese de Deus é consistente com outros tipos de explicação científica. De modo consistente, ele continua defendendo sua hipótese, e de modos importantes desenvolve a tradição de Santo Tomás de Aquino (1224-1274), que ele mesmo utilizou para uma compreensão atual da ciência.

Swinburne revelou-se um forte oponente do agressivo ceticismo neo-humano de ateístas como Dawkins e Atkins. Mas há em andamento um debate interno na filosofia da religião. Contra Swinburne, existem filósofos que defendem que o projeto da teologia natural, conforme conduzida por Swinburne e outros, é um erro. O mais proeminente desses autores foi talvez D. Z. Phillips (1934-2006), antigo professor de filosofia em Swansea na Universidade de Wales e professor de religião na Universidade de Claremont, que defendia, conforme já indicamos, que a questão para a qual Swinburne tenta dar uma resposta está em si mesma malformada. A abordagem de Phillips chamava a atenção para o fato de que o papel da filosofia seria contemplativo, ou seja, seria considerar o significado e o uso do discurso religioso, mais do que trazer à tona os desafios levantados por Hume. Outros, especialmente Alvin Plantinga (1932-), da Universidade de Notre Dame, trabalhando em uma tradição analítica rigorosa, abordam o tema questionando a base do ceticismo humano, defendendo que crer em Deus é algo "de fato fundamental" e está de todo modo fora de questão. Há uma discussão a respeito não somente de como uma crença em Deus pode ser explicada, mas também a respeito da natureza da explicação religiosa, se ela é possível.

É contra o pano de fundo dessas considerações e desses debates que nossa pesquisa deverá começar.

## Refletindo sobre o apreendido

No final deste artigo seria oportuno refletir sobre os modos como na vida cotidiana Deus é antropomorfizado, ou seja, encarado como se fosse um ser humano. A palavra "Deus" em si é frequentemente usada sem consciência como um mero expletivo, um complemento desnecessário. Minhas filhas ficaram muito chateadas durante anos com meu "sim?!" toda vez que elas diziam "meu Deus!". Minha intenção era sugerir não que elas poderiam me considerar um Deus, mas sim que elas não estavam realmente invocando a Deus e deveriam tomar consciência do que estavam dizendo.

Igualmente, quando o Deus cristão, ou outro Deus, é chamado de "colérico" ou "ciumento" ou "orgulhoso de seu Filho", estamos fazendo justiça a um ser divino em quem a maioria acredita ter criado nosso universo? Não estamos de fato limitando nossa compreensão pela linguagem que estamos usando? É válido também refletir sobre a seguinte ideia: tornar Deus

menor é algo que os seres humanos fazem porque não podem entender ou imaginar ter um relacionamento com o “totalmente outro”.

Se aceitarmos que Deus está tão além de nossa experiência que necessariamente cria-se uma distância epistêmica segundo a qual a linguagem jamais expressará o inefável, então é importante também tomar cuidado ao falar de Deus em qualquer sentido? Mesmo assim, pensamos que seja importante falar de Deus, pois do contrário não teríamos escrito livros sobre o tema. O importante é ter em mente as limitações dessas tentativas.

## Referências

Davies, Brian. *Aquinas*, Continuum, 2003.

Moore, Gareth. *Believing in God*, T&T Clark, 1988.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*, Bantam, 2006 (ed. bras.: *Deus, um delírio*, Companhia das Letras, 2007).

Phillips, D. Z. *Hume's Legacy: Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge, 2001.

Phillips, D. Z. *Religion without Explanation*, Blackwell, 1976.

Recebido: 10/10/2013

Aprovado: 13/01/2014



## O carisma renovador de Francisco: vinho novo em odres velhos

The renovator charism of Francis:  
new wine in old bottles

João Décio Passos<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo se propõe a desvendar, em sete pontos sucintos, o significado do carisma renovador do Papa Francisco na conjuntura eclesial e social atuais. A perspectiva central adotada é sociológica, embora seja necessário o olhar teológico pela própria natureza do objeto. A leitura política da conjuntura eclesial não pretende negar a teológica, apenas não a adota como recurso mais adequado para pensar as relações dos sujeitos eclesiais institucionalmente inseridos em processos históricos de mudança. Do ponto de vista teológico, porém, o autor afirma ser sempre necessário renovar a tradição para que ela seja fiel a suas origens.

**Palavras-chaves:** carisma; Papa Francisco; conjuntura eclesial; tradição; Igreja católica.

**Abstract:** The article aims to unravel, in seven succinct points, the significance of renewing charisma of Pope Francisco in ecclesial and social situation today. The central sociological perspective is adopted, although the theological look by the nature of the object is required. A political reading of the ecclesial situation is not to deny the theological, not only adopts the most appropriate for considering the relations of Church subjects institutionally embedded in historical processes of change feature. From the theological point of view, however, the author claims to be always necessary to renew the tradition for it to be true to its origins.

**Keywords:** charisma; Pope Francis; ecclesial situation; tradition; Catholic Church.

O Papa Francisco completou um ano de pontificado mantendo o tom e o ritmo inaugurais de reformador da Igreja. Não é necessário lembrar o processo de publicização de seus ideais de renovar a Igreja no decorrer deste ano. Numa mistura de atitudes surpreendentes, planos em andamento, gestos e decisões efetivamente renovadores, seu governo se encaminha com .....

1 Professor livre-docente em Teologia pela PUC-SP, onde leciona e pesquisa junto ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião. Publicou por Paulinas Ed.: *Teologia e outros saberes; Ensino religioso: construção de uma proposta*; e coorganizou, com F. Usarski, o *Compêndio de Ciência da Religião* (2013).

firmeza e serenidade. Certamente, o exercício e o significado do papado já estão refeitos, de forma a instaurar um novo imaginário social e eclesial sobre essa função, na linha do serviço e não do poder. Contudo, esse perfil já renovado se mostra paradoxal, sobretudo, dentro da Igreja. Não há dúvidas quanto a sua simpatia e popularidade perante o grande público e, até mesmo, perante outras religiões cristãs e não cristãs. A visão unânime de que estamos diante de um Papa humilde, transparente e corajoso está socialmente construída. Contudo, a unanimidade no interior da Igreja não é a mesma. Não faltam posições críticas e até rejeições nas alas mais conservadoras e parece predominar, sobretudo, uma generalizada indiferença em uma considerável maioria dos clérigos. Alguns, certamente em nome da fidelidade e da imagem pública do consenso, preferem a distância e o silêncio perante os rumores da renovação; outros resistem continuando com suas rotinas eclesiais tradicionais sobre as quais o carisma distante do Papa pouco afeta. E haverá ainda os indiferentes por serem céticos da renovação e que não acreditam que do poder central possam vir mudanças significativas. Nessa conjuntura, a pergunta pelos rumos da reforma empreitada pelo atual Papa interessa a muitos: aos estudiosos das instituições religiosas, aos cristãos que querem um cristianismo renovado e capaz de achar seu lugar dentro do mundo moderno e aos que temem mudanças e preferem a segurança. A história, a Igreja e o Papa possuem, por certo, seus ritmos próprios e diferenciados no tocante às mudanças e terão que negociar nos processos concretos de reforma. Os dados visíveis da conjuntura atual permitem traçar não prognósticos, mas diagnósticos que indiquem os limites e as possibilidades do que poderá vir nos próximos anos da Igreja. Toda reforma em uma instituição é sempre complexa, mesmo quando se mostra necessária e até urgente (*Evangelii Gaudium* = EG 27). Os componentes estruturais e as mentalidades, os papéis e fluxos estabelecidos, assim como os interesses dos escalões que compõem uma instituição tendem a resistir à reforma em nome não somente da preservação das rotinas, mas também da eficiência burocrática. No caso da Igreja, a resistência adquire um tom sagrado, na medida em que é feita em nome da tradição a ser preservada e da autenticidade da fé. Todas essas variáveis podem produzir imprevistos em um percurso reformador que se instala e busca efetivar-se. Sabendo desses limites, o que se propõe a seguir são sete pontos sucintos para pensar o carisma renovador do Papa Francisco na conjuntura eclesial e social atuais. A perspectiva central adotada é sociológica, embora seja necessário olhar teológico pela própria natureza do objeto. De modo geral, a leitura política da conjuntura eclesial não nega a teológica, apenas não a adota como recurso mais adequado para se pensar as relações dos sujeitos eclesiais institucionalmente inseridos em processos históricos de mudança. Por outro lado, a fé na presença do Espírito que conduz a Igreja na história nos certifica que é sempre necessário renovar a tradição para que ela seja fiel à sua origem primeira.

## O contexto

### 1. A RENOVAÇÃO NA CULTURA ATUAL.

Todos sabem que vivemos em uma cultura da mudança contínua. As tecnologias e os produtos de consumo dão o ritmo frenético das transformações, criando a ilusão do futuro plena-



mente realizado, porém num ciclo incessante de envelhecimento-renovação-envelhecimento... O novo é promessa paradoxal: é jura de felicidade e plenitude que se desmente com a chegada do novo produto (cf. Lipovetsky, 2008). Essa efemeridade consumista centrada no indivíduo vai além das necessidades, atingindo a esfera do desejo individual, e vai além dos produtos materiais, atingindo os produtos simbólicos. É quando a efemeridade do mercado de consumo se torna relativismo cultural e ético. A Igreja, inserida na sociedade mais ampla, reage à sua dinâmica predominante, ora reproduzindo seu comportamento individualista e consumista (com as práticas religiosas individualistas que buscam bem-estar material e existencial), ora resistindo de forma comunitarista (com grupos identitários fechados em seus modos de vida), ou, ainda, apegando-se ao passado como garantia de preservação dos valores (nas tendências tradicionais e tradicionalistas que rejeitam a modernidade). Nessa conjuntura geral, a renovação pode soar como uma estratégia arriscada. Dentro de um mundo já inseguro por suas próprias dinâmicas de mudanças incessantes, falar em reforma da Igreja provoca ainda mais insegurança: mexe com aquilo que para muitos era precisamente mais seguro. Nesse mundo efêmero e relativista, a busca de segurança pode ser salvadora, as ofertas claras e distintas preservadas podem oferecer refúgio perante o mundo pluralista. A ordem sólida do conjunto oferece um porto seguro dentro da grande liquidez da sociedade atual (cf. Bauman, 2011). Mas um projeto renovador do cristianismo pode soar também por demais ético e exigente para os que optam, conscientes ou não, pelo individualismo religioso. As experiências espirituais centradas na busca do prazer espiritual dispensam as exigências éticas em nome da experiência estética na busca da sensação salvadora capazes de oferecer o que falta nas ofertas da cultura de consumo. Para outros, a segurança vem da preservação do passado. As mudanças consomem de modo voraz os valores e coloca tudo sob o imperativo do bem-estar individual. A busca de referências objetivas e seguras nas tradições permite orientar o presente e indicar o futuro. A solução está no resgate da doutrina, da moral, dos rituais e, até mesmo, da estética tradicional. Desse modo, a Igreja pode enfrentar o mundo plural e relativista. Para essas tendências a renovação da Igreja é desnecessária (por desinstalar o individualismo), incômoda (por convocar para novas perspectivas) e perigosa (por romper com o passado). As propostas e encaminhamentos de reforma da parte do Papa Francisco tenderão a ser ignorados ou revidos, na medida em que essas tendências permanecem consolidadas dentro da Igreja.

## **2. A QUEM INTERESSA A RENOVAÇÃO DA IGREJA?**

Se, para as tendências acima mencionadas – e que parecem já compor uma maioria ativa da Igreja –, a reforma não é interessante, a quem ela poderá interessar diretamente? Antes de tudo, é necessário observar que esses grupos tendem a fazer suas leituras próprias do projeto reformador do Papa Francisco, acolhendo-a segundo suas óticas e interesses. E tais leituras não precisam ser necessariamente conscientes. As diferentes leituras de realidade ocorrem regularmente em todo grupo social situado no tempo e no espaço com seus interesses e visões.

No entanto, as interpretações sobre a renovação da Igreja podem ser também conscientes e estratégicas, como ocorreu nas leituras sobre o significado do Vaticano II (cf. Faggioli, 2013), tendo em vista a reflexividade dos grupos eclesiais. A acolhida positiva da reforma da Igreja pode ser entendida em vários aspectos (cf. Passos, 2013, p. 92-99), a depender do lugar eclesial dos sujeitos: como reforma conjuntural ou estrutural, como reforma pastoral ou doutrinal ou, ainda, como reforma moral e disciplinar. Talvez por essa razão alguns insistam em distinguir reforma (rever a forma e manter o conteúdo) de renovação (que abrange a totalidade e a profundidade) da Igreja. Ambas diferem evidentemente da adaptação que toca somente a superfície sem alterar a estruturas, o etos e os rumos da Igreja. De qualquer maneira, uma reforma da Igreja só poderá interessar àqueles que afirmam um fundamento original para a Igreja para além de suas estruturas visíveis e, até mesmo, de seus costumes e formulações atuais. Para os que entendem a identidade da Igreja como seu modo visível de expor a doutrina, de realizar as liturgias, de manter a disciplina moral e até de se vestir, a reforma poderá ser uma traição da tradição e, portanto, um atentado à verdade comunicada pela instituição. Para os que entendem a Igreja como expressão de um carisma fundante do qual retira sem cessar no decorrer da história a sua identidade e a sua missão, a reforma é o modo necessário de tornar a Igreja fiel a sua origem: o dom da salvação oferecido por Deus em Jesus Cristo caminho, verdade e vida (cf. Jo 14,6). Na volta a esse dom original a Igreja se renova no decorrer da história compondo a sua própria tradição, sendo essa a vivência do carisma da salvação em cada tempo e lugar. Foi nessa direção que os Papas João XXIII e Paulo VI e os padres conciliares conduziram o processo de renovação da Igreja. Portanto, àqueles que entendem a Igreja como continuadora do mistério da encarnação-salvação do Filho de Deus na história, sem um modelo estrutural (mental e institucional) fixo, a reforma é sempre necessária, sob pena de paralisar o querigma ou prendê-lo em modelos imutáveis.

## O papado

### 3. O PAPADO PRESERVA A INSTITUIÇÃO.

Francisco demonstra ser capaz de romper com padrões tradicionais que exigem conservação, ao falar com naturalidade dos problemas internos da Igreja, ao sugerir reformas e ao inovar nas abordagens práticas e teóricas de questões sociais, eclesiais e morais. Essas atitudes não são comuns em lideranças tradicionais e burocráticas instituídas para exercerem o papel de guardiãs da instituição em nome da norma tradicional sagrada ou objetiva racional (cf. Weber, 1997, p. 172ss). Essas normalmente cumprem esse papel à risca, chegando muitas vezes à identificação de si mesmas com a instituição; algumas a ponto de negar suas convicções em nome do padrão ou do papel institucional a ser cumprido. De fato, em chave de sociologia do poder é mais normal um Papa esconder a pedofilia do que assumi-la como um problema real a ser enfrentado, como uma “vergonha na Igreja”. É mais regular afirmar que não há crises

internas de poder na instituição do que assumir publicamente sua existência. Também é mais lógico resolver as crises com atitudes reservadas e politicamente negociadas do que apresentar publicamente a necessidade de reformas urgentes (Cf. EG 27-33). A liderança oficial existe para zelar pela aparência da instituição. Mesmo quando ela não vai bem tem a missão de afirmar sua saúde e correção. Na Igreja católica essa tendência adquire expressões bastante vivas. Trata-se de uma instituição ideológica e burocraticamente apurada, tendo em vista a teologia que a sustenta (Igreja de Deus), a constituição hierárquica (a sucessão apostólica), a organização jurídica interna (leis próprias), a formulação da doutrina e da disciplina (os dogmas e as normas morais) e a sua base política estatal (o Estado do Vaticano). Tudo isso concorre para a afirmação da estabilidade e da perfeição do sistema como um todo. A Cúria Romana e o Papa têm esse papel visível e previsível de preservação da estabilidade da instituição católica: a tradição de que é portadora, a estrutura organizacional, a disciplina eclesial, o funcionamento dos setores que compõem o conjunto etc. É de dentro desse sistema estável e funcional que Francisco poderá governar reformando.

#### 4. UM PAPA CARISMÁTICO.

Francisco rompeu com simplicidade e coragem com essas regras de manutenção e defesa do poder instituído, no âmbito de uma crise sem precedentes da Igreja nos tempos atuais. De dentro de uma crise a figura carismática pode obter legitimidade como portadora de uma saída que nasce da “indigência ou do entusiasmo”. O carisma emerge como “a grande força revolucionária nas épocas vinculadas à tradição” (1997, p. 196). De fato o “Papa do fim do mundo” constrói uma nova legitimidade para a figura do Pontífice na linha da renovação, quando uma figura de perfil tradicional renuncia o papado, explicitando a crise de um projeto de governo e de Igreja. Adotou nova postura na estética e nos rituais, adotou a transparência como regra, ao tratar das questões internas da Igreja, iniciou reformas na estrutura, sinalizou rumos audaciosos em relação à tradição da Igreja e, de modo mais fundamentado e sistematizado, lançou uma plataforma de pontificado na Exortação *Evangelii Gaudium* de 24 de novembro de 2013. Nessa Exortação explicitou o que já havia antes pronunciado espontaneamente em seus discursos e avançou de forma inédita em aspectos doutrinários e pastorais. O Francisco reformador está presente no conteúdo e na forma desse Documento. Os marcos doutrinários e as posturas pastorais aí assumidas em linguagem simples e direta não permitem a indiferença do receptor e, ao mesmo tempo, dificultam releituras dos significados ali expostos, tendo em vista a clareza e a contundência do discurso. A Igreja com todos os seus aparatos institucionais e com todas as suas funções tem como razão de ser o serviço à humanidade concreta de hoje, particularmente para os pobres e excluídos; ela deve ser referenciada sempre pelo Reino de Deus e, por esse fundamento, renovar-se sempre para melhor servir. “Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que à autopreservação” (EG 27).

## A reforma

### 5. E A ESPERANÇA DE REFORMA DA IGREJA?

Se, por um lado, a esperança como virtude cristã nos acompanha sempre, ainda que nas situações mais adversas, por outro, o Evangelho nos alerta de que precisamos ser prudentes como as serpentes (cf. Mt 10,16); é preciso vigiar e orar, os demônios retornam com mais força após serem expulsos. Sociologicamente essas imagens de resistência às mudanças significam a rigidez e o imobilismo inerentes às estruturas e aos dinamismos que compõem a realidade, particularmente as instituições. É necessário sermos realistas e não sonharmos para além do que a conjuntura com todas as suas variáveis podem permitir em termos de mudança. O carisma de Francisco está inserido em uma instituição milenar e de maioria conservadora que aceita a reforma mais como discurso e menos como prática efetiva e jamais como mudança que rompa com padrões e com confortos pessoais. Estamos dentro de uma estrutura que já possui todas as regras de sua conservação: a eclesiologia que sustenta a instituição autorreferenciada, o Direito Canônico que garante a estrutura e o funcionamento da instituição no modelo em que se encontra, a instituição estatal que abriga sob si a instituição da Igreja e que, por sua vez, abriga a comunidade eclesial no sentido genuinamente teológico. Estamos diante de um gigante de pedra maciça com os pés fincados na profundidade da longa história. Será possível removê-lo e quebrá-lo? A crise que se abateu sobre a Igreja cobra reformas radicais. Essa expectativa vem daqueles que a querem em nome do Evangelho, por razões de fé, e daqueles que exigem por razões humanas e políticas. Não bastam tinturas e não bastarão os bons discursos. A inércia funcional da estrutura facilita a condução da Igreja de forma a manter suas regras e fluxos; os grupos políticos devotados ao poder e especializados em ocupar postos na cúpula da hierarquia se mostrarão solícitos cooperadores, adaptando-se fisiologicamente no projeto de Francisco; o clericalismo autojustificado teologicamente e amparado pela estrutura vai sobreviver sob os ventos reformadores sem sofrer grandes abalos; os pensamentos integristas e fundamentalistas buscarão reler as orientações e produzir novas sínteses conservadoras: apropriações conservadoras do pensamento renovador. É dentro desse quadro institucional limitador que o carisma renovador de Francisco poderá operar e instaurar uma nova práxis eclesial.

### 6. RUMOS E DESAFIOS DA REFORMA.

A reforma de atitude e da figura papal está realizada. Uma reforma bem vista pela opinião pública e por muitos na Igreja, não por todos. Uma reforma da Cúria está em curso, mas, como já se pode prever, dentro de um conjunto de forças que preferem a conservação e a manutenção da estrutura de fundo com reformas superficiais: a presença de grupos devotos do poder que

ainda persistem em postos de comando, a presença ativa de grupos reacionários que buscam meios de apropriação do discurso e dos próprios postos, relativizando os impactos dos discursos e das próprias reformas. O quadro geral do episcopado é de uma maioria conservadora pouco disposta a acolher efetivamente as exortações de Francisco. Permanecerão, por certo, em estado de latência, até que apareça uma nova figura. Podemos vislumbrar algumas frentes de reforma que poderão produzir efeitos gradativos na Igreja, se levadas a cabo: a) Reforma do aparelho curial: buscar formas de desconcentração e de descentralização e de participação efetiva de membros de fora do centro do poder; b) Reforma dos processos de nomeação episcopal: participação mais colegiada, perfil pastoral dos candidatos etc. A Igreja “em saída” (EG 20) exige, de fato, novos perfis de todos os sujeitos eclesiais: bispos, presbíteros e leigos; c) Reforço das conferências episcopais como instância eclesial local com poder decisório efetivo nos diversos âmbitos da vida eclesial; d) Criação de canais de participação do laicato – mulheres e homens – em todos os níveis eclesiais; e) Promoção da autonomia crítica e criativa dos teólogos cuja vocação consiste na investigação e não na reprodução da doutrina; f) Recolocação da doutrina da sexualidade sobre novas bases teológicas que rompam com as matrizes do dualismo e da lei natural; g) Abertura de diálogo crítico e construtivo com as diversas ciências na busca de novas formas de fundamentar e pensar a fé; h) Promoção de práticas concretas de diálogo intercultural e inter-religioso nas diversas realidades locais; i) Revisão urgente dos modelos e parâmetros de formação do clero. Uma reforma que comece pelas estruturas é urgente, mas deverá gradativamente atingir o conjunto do corpo eclesial para que possa ser efetiva e recolocar a Igreja em uma rota de abertura para o outro e de diálogo com a história.

## **7. UMA REFORMA TEOLOGICAMENTE LEGÍTIMA.**

A reforma da Igreja só poderá acontecer de maneira legítima se for teologicamente fundamentada. Isso significa que no interior de uma tradição consolidada é necessário retornar ao carisma fundante e extrair de sua verdade sempre viva os elementos que permitam discernir os elementos ultrapassados e romper com suas estruturas e dinâmicas. Toda reforma será sempre uma luta entre a tradição e o carisma, ou seja, entre duas teologias da Igreja: a que afirma a perenidade de certas estruturas e padrões em nome da fé e a que propõe romper, também em nome da fé. O carisma fundante da Igreja permite discernir sua identidade atual expressa em suas estruturas, papéis, regras e dinâmicas instituídas. A identidade da grande tradição e, *a fortiori*, da instituição eclesiástica tem sua única razão de ser fora de si mesma, ou seja, na identificação com Jesus Cristo. “Nisso conhecerão todos que sois meus discípulos; se vos amardes uns aos outros” (Jo 13,35). A identidade cristã é o amor vivenciado concretamente em cada tempo e lugar entre os sujeitos concretos de dentro e de fora da Igreja. O critério da reforma da Igreja se encontra no “coração do evangelho”, explica Francisco (cf. EG 37). Há que superar, portanto, a Igreja autorreferenciada que coloca sua autopreservação antes de sua mudança contínua por causa da evangelização. A tradição é filha do carisma; nasce e se consti-

tui como recurso racional para a preservação, comunicação e atualização do dom fundamental em cada tempo e lugar. A reforma e, desse modo, inerente ao dinamismo de transmissão fiel do carisma que para perpetuar precisa se renovado. O cristianismo é um dom histórico de Deus para a humanidade; tem sua origem no dom do Verbo encarnado e no dom do Ressuscitado que nos faz membro do Corpo de Cristo na concreticidade do tempo e do espaço, que nos agrega como povo de Deus peregrino na busca da comunhão e da verdade. Nesse peregrinar a tradição, as estruturas e as formulações da Igreja são relativas, avançam na busca da perfeição nos limites da história e se referenciam sempre pela Palavra viva de Deus sempre presente (EG 40-45). Na docilidade do Espírito que faz todas as coisas novas, a Igreja é *semper reformanda*.

## Bibliografia

- BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- FAGGIOLI, Massimo. *Vaticano II: a luta pelo sentido*: São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Exortação *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- PASSOS, J. Décio; SOARES, Afonso M. L. (Org.). *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.



## Ateísmo: um guia para os perplexos

Kerry Walters

**Resumo:** Este texto é uma introdução à obra *Ateísmo, guia para os perplexos*, cujo escopo é apresentar o leitor à questão através de tópicos, tais como: que é ateísmo? Que se entende por visão ateísta do mundo; a refutação das “provas” teístas; a moralidade ateísta e a plausibilidade de uma espiritualidade ateísta, entre outros temas.

**Palavras-chaves:** ateísmo; modernidade; visão ateísta; provas teístas; moralidade ateísta; espiritualidade ateísta.

**Abstract:** This paper is an introduction to the work *Atheism, Guide for the Perplexed*, whose purpose is to introduce the reader to the issue through topics such as: What is atheism? What is meant by atheistic worldview; the refutation of the “evidence” theists; atheistic morality and feasibility of an atheistic spirituality, among other topics.

**Keywords:** atheism; modernity; atheistic view; theistic proofs; atheistic morality; atheistic spirituality.

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda apareceu durante séculos em uma caverna uma enorme sombra repulsiva. Deus morreu; mas devido aos costumes dos seres humanos, durante milhares de anos ainda pode haver cavernas onde sua sombra vai aparecer.

Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*

Um paciente iludido corre para o consultório do médico.

Doutor! berra, apavorado. – Acho que estou morto!

O médico tenta persuadi-lo de que ele está, de fato, muito vivo, mas o paciente não quer escutar. Finalmente, o médico exasperado diz:

Olha, mortos não sangram, certo?

Certo – concorda o paciente.

Muito bem, então replica o médico. Vamos ver se *você* sangra.

Pega uma agulha e a espeta no polegar do paciente. Este olha fixamente o filete de sangue e sacode a cabeça, incrédulo.

Puxa vida! diz ele. Eu estava enganado. Mortos *realmente* sangram!

Aos olhos de muitos, os contendores no debate aparentemente interminável sobre a existência de Deus não raro se parecem com o paciente dessa anedota. Obstinadamente aferrados a suas crenças, ateístas e teístas com demasiada frequência parecem mais concentrados em marcar pontos argumentativos à custa uns dos outros do que em seguir com cuidado na direção em que os indícios os levam. Cada lado parece tão completamente convencido da verdade da própria posição e do absurdo da outra que é difícil perceber que, se não fosse isso, uma e outra permitiriam argumentos contrários legítimos. Como o paciente convencido demais que está morto para ver as provas em contrário, muitas das vozes mais espalhafatosas no debate sobre Deus recusam-se a aceitar a possibilidade de alguém que discorda deles merecer ser levado a sério ao menos um pouquinho.

O debate já acrimonioso transformou-se nos últimos anos em disputa acalorada com o surgimento do fundamentalismo religioso, de um lado, e do chamado Novo Ateísmo, do outro. Os muçulmanos fundamentalistas emitem *fatwas* (decisões oficiais sobre assuntos religiosos) que condenam valores do Iluminismo e toleram a violência contra os incrédulos. Com o mesmo espalhafato, os fundamentalistas cristãos condenam todas as opiniões e os comportamentos que não concordem com sua visão severa do mundo. Fartos dessa intolerância, principalmente depois dos ataques do 11/9, os defensores do ateísmo reagem execrando indiscriminadamente a crença religiosa, como absurda, fanática e propensa à violência. A militância zangada dos dois lados incentiva um estilo de debate radical que cada vez mais sacrifica a civilidade e o discurso racional no interesse de fazer denúncias globais. Não ajuda o fato de o debate ser quase sempre instigado por editores famintos por fontes de renda, ansiosos para satisfazer o público com uma boa briga.

Assim, Sam Harris, Richard Dawkins e Christopher Hitchens, os ateístas mais conhecidos hoje e líderes do movimento Novos Ateístas, bradam que a “ridícula” fé religiosa “permite que pessoas em outras circunstâncias seres humanos normais colham os frutos da loucura e os considerem sagrados” (Harris 2004, p. 73); que educação religiosa de qualquer espécie é equivalente a “abuso infantil” (Dawkins 2006, p. 315); e que “a religião envenena tudo” (Hitchens 2007, p. 13). Raramente os defensores teístas são menos belicosos. Alister McGrath (McGrath 2007, pp. xii, xi) menospreza o best-seller de Dawkins, *The God Delusion* [A ilusão de Deus] como a apresentação “imatura” de “argumentos prosaicos, fracos e reciclados”, e Roy Abraham Varghese (Varghese 2007, pp. xxiii, xxii), ao insistir que os popularizadores do ateísmo se consideram “não simplesmente escribas, mas sumos sacerdotes”, afirma que a exegese deles é quase sempre “obviamente desonesta”.

As mútuas denúncias indignadas que caracterizam o recente debate saíram tanto do controle que um comentarista atento conclui que “os esbravejantes televangelistas e os ateístas que vociferam sobre os males da religião são pouco mais que ladradores carnavalescos. Trabalham com entretenimento e os que estão nesse negócio sabem que complexidade não vende... Andam de um lado para outro em firmes ataques previsíveis [e] trocam despropósito por des-



propósito” (Hedges 2008, p. 32). Infelizmente, essa não é uma avaliação incorreta. O debate sobre Deus em geral e as defesas racionais do ateísmo em particular têm linhagem longa e respeitável. Mas ultimamente a conversa vem sendo sabotada por notórios fundamentalistas militantes e célebres ateístas.

O estilo ofensivo adotado pelos adversários famosos no debate sobre a existência de Deus não só tende a gerar mais ardor que luz. Também, tristemente, modela tom e método especiais subsequentemente adotados por milhares de leitores, telespectadores e ouvintes do debate público. O exame, mesmo que rápido, das centenas de blogues dedicados à briga ateísta/teísta revela um nível chocantemente alto de rancor e xingamentos e uma escassez igualmente desalentadora de exames racionais dos argumentos. Blogueiros crentes e incrédulos animadamente condenam o caráter moral, a inteligência, as motivações e as tendências políticas uns dos outros em termos de uma belicosidade que não permite nenhum debate real.

O ardor gerado pela questão da existência de Deus não é surpreendente. Afinal de contas, é um tema no qual muitas pessoas nos dois lados estão emocional e intelectualmente envolvidas e não é difícil entender como a discordância rapidamente se transforma em polêmicos ataques dissimulados. Para o teísta genuíno, a fé em um Deus terno, poderoso e perfeito é o núcleo que determina todas as suas outras crenças e lhe dá um sentimento profundo de desígnio. Ter essa crença posta em dúvida quanto mais ridicularizada como moral e intelectualmente falida é dolorosamente ameaçador. Para o ateísta genuíno, uma dedicação igualmente forte à razão e ao naturalismo dedicação que lhe serve de centro intelectual de gravidade e fonte de sentido torna a crença em Deus irracional e também perigosa. Ele não fica apenas frustrado intelectualmente pela crença em Deus. Devido à triste história de perseguição religiosa em geral e ao surto recente de fundamentalismo em especial, ele chega a se sentir ameaçado pessoalmente por ela. Nesse clima é difícil para ele adotar uma atitude de tolerância para com os teístas.

Mas o profundo investimento pessoal dos contestantes no debate de Deus faz mais que explicar a militância e a intratabilidade de um e outro lado. Também indica a necessidade real de pensar na questão o mais clara e razoavelmente possível. Em poucas palavras, os riscos são muito altos para aceitar conclusões baseadas mais na aversão veemente ao outro lado que no raciocínio lógico e rigoroso. Reconhecemos que se podem encontrar alguns bons argumentos nos proponentes do ateísmo e também em seus adversários teístas. Mas deslindá-los do matagal de polêmica que os cerca é cansativo e também desanimador. Tentar entender o debate também deixa o leitor comum frustrado e perplexo. Assim, é importante retroceder um passo das batalhas polêmicas o tempo suficiente para investigar as forças e fraquezas dos argumentos pertinentes.

Neste livro, procuro fazer exatamente isso ao examinar as alegações do ateísmo. Escrevi principalmente para três classes de leitores: 1) os que, embora talvez entretidos pela exibição espetacular do debate popular atual, no fundo estão intelectualmente insatisfeitos com a abordagem em geral polêmica; 2) os que mergulharam nas defesas não polêmicas, filoso-

ficamente técnicas do ateísmo, ficaram intrigados com a maneira formalística (e tipicamente incompreensível para os inexperientes em lógica simbólica) com que os argumentos são apresentados e buscam uma alternativa rigorosa escrita em linguagem simples; e 3) os que procuram uma investigação imparcial e característica da posição ateísta que transcenda resumos apressados e realmente analise argumentos e contra-argumentos extraídos das tradições analíticas e filosóficas continentais, bem como da ciência biológica e física contemporânea.

Minha esperança é que este livro também seja útil para leitores que já optaram pelo ateísmo ou pelo teísmo, mas que (ao contrário de seus colegas militantes) percebem que os dois lados têm alguma coisa a aprender um com o outro. Afinal de contas, dedicação não é dogmatismo. O universo é um lugar grande e é insensatez supor que nossa perspectiva faz o mapa de todas as suas regiões de maneira perfeitamente adequada. A filósofa francesa Simone Weil escreveu certa vez que os desafios ateístas servem de “purificação” da religião (Weil, 1952, p. 168). Justamente por isso, um bom entendimento do teísmo pode manter os ateístas sinceros. Com demasiada frequência, principalmente hoje em dia, os ateístas lutam contra moinhos de vento que os que creem em Deus abandonaram há muito tempo. Assim, é sempre possível uma conversa proveitosa entre proponentes do ateísmo e proponentes do teísmo. No mínimo, cada posição serve de restrição útil para os excessos da outra. De modo mais positivo, o diálogo imparcial talvez revele que, apesar da discordância sobre a realidade de Deus, ateístas e teístas têm mais em comum do que os extremistas dos dois lados estão dispostos a admitir. Os que creem verdadeiramente em Deus talvez não sintam necessidade desse esclarecimento, mas as pessoas racionais sim.

Já que os ateístas atraem a maior parte da imprensa hoje em dia, os Novos Ateístas (mais sobre eles no próximo capítulo) concentram grande parte de sua atenção (e seu rancor) em religiões institucionais e na doutrina fundamentalista. O entusiasmo com o qual os *best-sellers* dos Novos Ateístas são lidos atesta o desprezo pelo fundamentalismo religioso por parte dos norte-americanos e dos europeus, e isso, por si só, é fenômeno digno de nota. Mas a abordagem também tem sido claramente criticada por duas razões independentes. Em primeiro lugar, os detratores argumentam que as condenações da intolerância e da violência cabal que as religiões institucionalizadas provocam são perfeitamente justificadas, mas eles não falam de um modo ou de outro sobre se existe ou não um Deus. A religião é um fenômeno antropológico e psicológico, mas as perguntas a respeito da existência de Deus são metafísicas. Segundo, ressaltar o absurdo das crenças e práticas fundamentalistas e depois anunciar de modo triunfal que, em resultado disso, a crença em Deus foi destruída, é argumento questionável da pior espécie. As objeções genuínas ao teísmo deveriam focalizar corretamente seus argumentos mais fortes, mais fundamentais, não as reivindicações bizarras de extremistas marginais que as pessoas mais razoáveis, teístas e ateístas igualmente, já rejeitam.

Os Novos Ateístas, a quem essas críticas são dirigidas, defendem sua posição e algumas de suas respostas são examinadas em capítulos posteriores. Mas para pôr algumas de minhas

cartas na mesa, confesso que minhas simpatias a esse respeito estão com os críticos. Portanto, para invocar a distinção feita excelentemente por Pascal, os argumentos analisados aqui lidam mais com o “Deus dos filósofos” que com o “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”. Minha suposição prática é que, se o ateísmo resiste ou cai, depende do quanto os argumentos que seus defensores apresentam são fortes, não de quanto são inteligentes para apontar inconsistências nos textos bíblicos, indevidamente criticando em detalhes as crenças folclóricas ou voltando a infligir as depredações da religião organizada. Talvez haja um lugar para tais exercícios, mas este livro não é um deles.

O capítulo 1 analisa algumas preliminares cruciais. Discuto as perplexidades para definir as palavras “ateísmo” e “teísmo”, examino o argumento sobre que lado do debate tem o ônus da prova e apresento um esboço da história do ateísmo. Descobriremos que, embora haja esparsos precursores que remontam à Grécia antiga, o ateísmo, como mais comumente usamos o termo hoje, é fenômeno bastante moderno.

O ateísmo não é simplesmente a rejeição da existência de Deus. Embora possa parecer estranho, a incredulidade em Deus é apenas um aspecto, e não necessariamente o aspecto principal, da maneira como o ateu reflexivo pensa na realidade. O capítulo 2 discute a visão naturalista do mundo que tipicamente fundamenta a incredulidade do ateu. Embora o ateísmo propriamente dito só entre realmente na cena histórica no século XVII, o naturalismo tem longa e respeitável linhagem, que data dos filósofos pré-socráticos. Ao analisar o naturalismo que tipicamente sustenta o ateísmo moderno, passaremos algum tempo pensando em visões do mundo em geral e se elas necessariamente dão a questão como provada, quando se trata de primeiros princípios. Isso por sua vez leva a um exame da acusação um tanto comum que o ateísmo é tanto uma “fé” quanto o teísmo que ele rejeita.

O endosso do naturalismo não elimina necessariamente a possibilidade de um Deus. Os chamados naturalistas metodológicos, por exemplo, abraçam com perfeita consistência tanto o teísmo como o agnosticismo. Assim os ateístas dão tipicamente mais um passo ao: 1) refutar argumentos tradicionais a favor da existência de Deus e 2) apresentar argumentos positivos contra a existência de Deus. Os capítulos 3 e 4 examinam as versões tradicionais e contemporâneas dos mais fortes desses argumentos. O capítulo 3 examina refutações de argumentos ontológicos, cosmológicos e de desígnios. O capítulo 4 analisa argumentos positivos baseados na ocultação divina, na incoerência dos atributos divinos, na falta de sentido da linguagem religiosa e no problema do mal.

Mencionei que concordo com a afirmação de que não há ligação necessária entre as crenças e práticas de instituições religiosas e a existência de Deus. Embora seja verdade que historicamente a religião organizada incentivou muita intolerância e violência, é também verdade que: 1) as religiões não têm o monopólio dessas coisas e 2) as religiões também enriqueceram as culturas quando se trata de humanitarismo, arquitetura, literatura, artes musicais e visuais etc. Ainda assim, se o ateu está certo em sua negação da existência de Deus, a perplexidade

óbvia é por que a religião existe, em primeiro lugar. O capítulo 5 analisa algumas explicações naturalistas da religião e da crença em Deus apresentadas por biólogos, psicólogos, antropólogos e filósofos.

Uma crítica comum do ateísmo é que a negação de Deus abre a porta para o niilismo moral. A réplica ateísta é que embora a perda da fé em Deus *possa* levar à libertinagem ética, não há nenhuma necessidade de que *deva*. O capítulo 6 analisa a causa ateísta em favor de uma moralidade ateia ao: 1) examinar a alegação que é na verdade o teísmo, não o ateísmo, que provoca o caos moral; 2) analisar afirmações ateístas que a moralidade baseada nos mandamentos divinos é ou normativamente imprevisível ou logicamente incoerente; e 3) dar uma olhada em alguns dos fundamentos e princípios naturalistas que os ateístas sugerem para regras humanistas de conduta.

Muita gente quer que sua vida signifique alguma coisa. O significado pelo qual os teístas anseiam está intimamente ligado a sua crença em Deus. Para eles, a existência de Deus garante ordem física e motivação espiritual no universo e oferece realização pessoal nesta vida e na outra. A intuição por trás disso, tão profundamente enraizada pela história a ponto de parecer manifesta, é que o único sentido que vale a pena ter é o sentido cósmico. Mas, como veremos no capítulo 7, os ateístas negam que essa noção de motivação abrangente seja necessária para uma vida gratificante. Nossa vida, argumentam, pode ser bastante significativa mesmo na ausência de desígnio cósmico. De fato, alguns ateístas argumentam que a realidade de qualquer coisa como a motivação que os teístas desejam inibiria e empobreceria as oportunidades humanas a favor do sentido.

O capítulo 8 examina se faz ou não algum sentido falar de uma espiritualidade ateia. Alguns ateístas afirmam que as experiências psicológicas tais como espanto, deslumbramento, gratidão e amor, que as tradições religiosas procuram explicar por meio de invocações a Deus, permanecem emocional, conceitual e moralmente importantes, mesmo depois que a crença em Deus desaparece. Desprezá-las como irracionalidades ou trivialidades ou recusar-se a levá-las a sério por causa de sua associação tradicional com a experiência religiosa e mística, parece toalmente redutivo. Independentemente de quanto aprendemos sobre o funcionamento físico do universo, o puro mistério da razão de haver alguma coisa em vez de nada, persiste ou, pelo menos deve permanecer na mente de muitos (embora não todos) ateístas. Assim, a pergunta decisiva examinada neste capítulo é como essa sensação de mistério pode ser apreciada de uma perspectiva ateísta. Ao analisar a causa em favor de uma espiritualidade ateísta, sugiro que a experiência do mistério de ser pode ser fundamento comum para um proveitoso diálogo ateísta/teísta.

Obviamente este livro destina-se a ser lido como um todo, do começo ao fim. Mas cada capítulo também pode ser lido separadamente sem perder muito sentido. Assim, leitores que estejam particularmente interessados nos assuntos de alguns capítulos mais que outros e que

desejem ir diretamente a eles, devem poder fazê-lo sem qualquer dificuldade. Do princípio ao fim, meu objetivo primordial foi fazer deste um livro tanto quanto possível amigo do leitor.

Uma última palavra. Embora hoje muitos ateístas sejam compreendidos como o dogmático verdadeiro crente satirizado na piada que iniciou estas observações introdutórias, minha suspeita é de que muitos incrédulos pensantes sejam mais comedidos. Para muitos deles, o sentimento de liberação que a recusa da fé religiosa traz é sempre obscurecido, às vezes apenas levemente e outras vezes de modo bem desanimador, pela percepção de que sua posição exige níveis de sinceridade intelectual e coragem moral que às vezes são difíceis de suportar. Na verdade, a crença teísta pode ser apenas um hábito cultural que não tem base na realidade. Mas é um hábito existente há muito tempo, para o qual a maioria de nós no Ocidente, apesar de toda a nossa indiferença contemporânea à religião institucionalizada, fomos educados. Até hoje, é difícil não ter o mesmo sentimento de nostalgia ambivalente expressa há um século e meio por Matthew Arnold em *Dover Beach*:

## O Mar da Fé

existiu outrora também plenamente  
e contornou o litoral da terra.

Assentou-se como as dobras de reluzente faixa a se enrolar.

Mas agora somente ouço

seu rugir melancólico, longo e afastado,

que se retira para o sopro

do vento noturno, sob as vastas escarpas sombrias

e os seixos estéreis do universo.

Arnold continua e diz que a nova terra revelada pelo afastamento do Mar da Fé é “como uma terra de sonhos”, multiforme, bela e nova. Mas, ao mesmo tempo, ele adverte que a própria novidade que incita deslumbramento e exaltação também revela uma “sombria planície” onde a evidente ausência de Deus põe em dúvida a certeza, a paz e a ajuda tradicionais. A lembrança que Arnold traz da sensação desoladora de mudança de lugar que surge da perda pessoal e cultural da fé em Deus não é só astuta observação psicológica. É também ponderada advertência aos ateístas excessivamente racionais que julgam ser a decisão a favor ou contra Deus puramente intelectual, e também aos ateístas militantes cujo desdém pelos teístas inibe a empatia que é essencial para o diálogo.



## **O ser humano e a sua eterna procura tendo apenas a morte como certeza: notas para ver *O Sétimo Selo* de Ingmar Bergman**

The human being and his eternal search with only death as a certainty:  
notes to see *The Seventh Seal* by Ingmar Bergman

Ênio José da Costa Brito<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto é um breve comentário sobre a Dissertação de mestrado de Andreia Rocha de Vasconcellos, *“Reductio ad silentium”*. Ingmar Bergman, os sentidos e ressentimentos da redenção moral em meio aos escombros de Deus”. O objetivo da autora foi analisar o silêncio de Deus “a partir de dois conceitos fundamentais desenvolvidos pelo crítico Jesse Kalin: redução ontológica e geografia da alma” (VASCONCELLOS, 2013. Para a autora, o filme, ao capturar conflitos narrativos protomodernos, ilumina a compreensão dos problemas atuais que atormentam homens e mulheres na modernidade. Tem como fio condutor a seguinte hipótese: “Bergman erige uma escatologia fílmica de modo a levar às últimas consequências a (im) possibilidade de redenção em um mundo sobre e sob o qual ressoa o silêncio de Deus. Num primeiro momento, será dita uma palavra sobre a importância da pesquisa feita e do filme, para em seguida revisitar os capítulos, tecendo breves comentários.

**Palavras-chaves:** Ingmar Bergman; *O Sétimo Selo*; redenção moral; Deus; redução ontológica; geografia da alma.

**Abstract:** This paper is a brief commentary on the Masters thesis Andreia Rocha de Vasconcellos, *“Reductio ad silentium”*. Ingmar Bergman, the senses and resentment of moral redemption amidst the rubble of God. “The aim of the author was to analyze the silence of God “from two fundamental concepts developed by critic Jesse Kalin: ontological reduction and geography of the soul.” (Vasconcellos, 2013 For the author, the film, to capture conflicts protomodernos narrative, illuminates the . understanding of current problems that plague men and women in modernity has to thread the following hypothesis: “erects one Bergman film eschatology in order .....

<sup>1</sup> Professor titular da PUC-SP, onde leciona e pesquisa junto ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião. Coordenou a seção de Ciências das Linguagens Religiosas em: J. D. Passos; F. Usarski, *Compêndio de Ciência da Religião* (Paulinas, 2013).

to bring the ultimate consequences the (im) possibility of redemption in a world over and under which resounds silence of God. initially, you said one word about the importance of the research done and the movie, to then revisit the chapters, weaving brief comments.

**Keywords:** Ingmar Bergman; The Seventh Seal; moral redemption; God; ontological reduction; geography of the soul.

“A gente morre é para provar que viveu”  
(Guimarães Rosa, no Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, 16/11/1967)

“A morte promete apenas o fim da vida, apenas a escuridão.  
Entender isso é voltar nossa atenção daquilo  
que está além da vida para aquilo que está enraizado nela.  
Esse é o verdadeiro domínio do espírito  
e é o lugar onde as respostas podem ser vistas e escutadas.  
O silêncio da morte não é o silêncio de Deus”  
(Jesse Kalin)

Os filmes de Ingmar Bergman (1918-2007) deixaram marcas indeléveis na história do cinema mundial e continuam até o presente sendo vistos, discutidos e analisados sob as mais diversas perspectivas. Andreia Rocha de Vasconcellos, em *“Reductio ad silentium”: Ingmar Bergman, os sentidos e ressentimentos da redenção moral em meio aos escombros de Deus*,”<sup>2</sup> elegeu um dos filmes mais vistos do cineasta sueco para analisar: *O Sétimo Selo* (1957).

Seu objetivo é analisar o silêncio de Deus “a partir de dois conceitos fundamentais desenvolvidos pelo crítico Jesse Kalin: redução ontológica e geografia da alma” (VASCONCELLOS, 2013, p. 7).<sup>3</sup> Para a autora, o filme, ao capturar conflitos narrativos protomodernos, ilumina a compreensão dos problemas atuais que atormentam homens e mulheres na modernidade.

Tem como fio condutor a seguinte hipótese: “Bergman erige uma escatologia fílmica de modo a levar às últimas consequências a (im)possibilidade de redenção em um mundo sobre e sob o qual ressoa o silêncio de Deus para personagens com Block, Jof, Mia e Jöns, que já não sabem *a priori* que caminho trilhar em face de um juízo iminente” (p. 13).

Neste breve comentário sobre a Dissertação, num primeiro momento direi uma palavra sobre o a importância da pesquisa feita e do filme, para em seguida visitar os capítulos tecendo breves comentários.

.....  
<sup>2</sup> Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no dia 27 de novembro de 2013. Participaram da Banca os professores doutores: Luiz Felipe Pondé (orientador); Leandro Karnal e Ênio José da Costa Brito (PUC-SP).

<sup>3</sup> A partir desta citação indicaremos apenas a página da Dissertação.

# 1. A dissertação e o filme

## SOBRE A DISSERTAÇÃO

Quero ressaltar o esforço realizado pela autora para revelar o *hipocalipse* presente no filme: “O sétimo selo nos revela o hipocalipse, a revelação que vem de baixo da própria terra, dado o silêncio contumaz que transfigura o céu em uma completa ausência” (p. 76). Aristóteles diria que o hipocalipse vem do mundo sublunar, da própria terra, dado o silêncio contumaz que transfigura o céu numa abóbada completamente vazia.

Nesta tarefa, a autora lembrou e mostrou com a análise de *O Sétimo Selo* que o cinema consagra a ruptura das fronteiras nacionais; filmes em princípio são feitos para serem vistos em qualquer ponto do planeta e em qualquer tempo.

Reiteradamente explicitou, também, o caminho interpretativo a ser seguido. “O diálogo com Jesse Kalin não implicará uma abstração da tessitura fílmica, de modo que a narrativa cinematográfica se adéque aos conceitos fundamentais com os quais trabalharemos. A discussão sobre a filosofia da religião em Bergman partirá sempre da concretude das cenas para então estabelecer relações dinâmicas com as ideias trazidas à tona pelo comentador” (p. 12).

Após dar a conhecer ao leitor um pouco da vida e obra do cineasta, relembra: “Ao longo do desenvolvimento desta dissertação foi possível perceber que a abstração da tessitura fílmica em prol de terminada discussão filosófica rompe e abstrai a cadeia de acontecimentos que, em suas interpretações, erige conceitos poeticamente, isto é, em estreita conexão com o dever narrativo” (p. 29). Para não deixar dúvidas reafirma: “Kalin será o mediador onipresente de nosso transcurso teórico, mas a trama fílmica será a base efetiva a partir da qual as apreensões ocorrerão” (p. 37).

As três passagens demarcam bem o caminho seguido ao longo da dissertação. O não ter abstraído da tessitura fílmica, da linguagem cinematográfica, deu à leitura um perfil analítico-poético e possibilitou tratar os temas axiais do filme de uma maneira bem mais completa.

Nessa tarefa teve presente que o leitor precisava reconhecer a sua voz, e ele a reconheceu ao longo do trabalho no diálogo com Jesse Kalin, no diálogo com os críticos de Bergman (cf. p. 26s) e nas suas interpretações.

A dissertação esclareceu as potencialidades do diálogo entre cinema e religião. Muito positivo colocar em discussão no âmbito da Ciência da Religião os temas axiais da filmografia de Bergman: “o silêncio de Deus”; a impossibilidade de uma vivência religiosa e moral; a fugacidade da felicidade e do amor; o “momento” como verdadeiro vestígio divino; a arte agraciada como momento redentor para além do sistema teológico e moral em ruína” (p. 28). Mostrou,



ainda, a sensibilidade e a capacidade de Bergman de transpor para a fita os seus sentimentos mais profundos, sentimentos sobre a morte, sobre Deus, sobre a arte e o amor.

A leitura da dissertação levanta indiretamente dois temas que mereceriam uma refinada discussão no campo da Ciência da Religião: o potencial interpretativo e crítico do cinema, que no geral é subutilizado pelos cientistas da religião, e fato de muitas pesquisas considerarem o cinema como objeto e/ou como instrumento de análise.

O trabalho de Vasconcellos distancia-se destas perspectivas, o que é confirmado por sua afirmação: “as discussões que estabelecemos a partir de Bergman não utilizarão *O Sétimo Selo* como um mote para ilustrar este ou aquele conceito da filosofia da religião” (p. 29).

## **SOBRE O FILME**

O tema do filme é simples – no entanto, sabemos que tudo que é simples reveste-se de complexidade –, o homem e a sua eterna procura de Deus, tendo apenas a morte como certeza. As cenas são simples, mas carregadas de sentido. Em cada cena, diz-se tudo o que precisa ser dito, e se passa adiante. Dois exemplos ilustram bem essa perspectiva minimalista: a *cena dos flagelados* não tem nenhum movimento supérfluo: os flagelados e seu porta-voz dão o seu recado, preenchem o seu lugar na estrutura argumentativa e saem. Outra cena instigante é a da *feiticeira*. Seu drama é apresentado ao espectador num lapso de tempo curtíssimo, no entanto, a cena oferece todo o necessário para a percepção do drama da feiticeira.

Dois fios tecem a trama do filme ou na expressão da autora: “um par dialógico de veredas” tece a trama do filme. Primeiro: o da busca pelo cavaleiro Antonius Block, já desesperado, de alguma prova, de alguma confirmação de sua fé. Movimento visibilizado na determinação do cavaleiro de se apegar, até a sequência final, aos exercícios exteriores da crença, quando o credo interior se deteriorava. É paradigmática uma de suas últimas falas: “Deus, que está em algum lugar, deve estar, tenha piedade de nós” (p. 77). O segundo, o da atitude do Escudeiro Jöns, para quem não existe nada para além do corpo em carne e osso, senão o vazio. O que é confirmado quando a autora afirma: “tudo o que acontece em *O Sétimo Selo* é iluminado ou obscurecido, conforme o caso, pelo diálogo moral das duas principais personagens: o cavaleiro e o escudeiro” (p. 153-154).

Na compreensão do movimento interno do filme, não se pode deixar de fora da trama o “corte” (p. 60), a “inflexão” na fala de Kalim (p. 64) ou, numa linguagem cinematográfica, a “virada”. “Virada” que ocorre no encontro do Cavaleiro com a família mambembe, Jof, Mia e o bebê Mikael, do qual desponta outro sentido ante o crepúsculo dos deuses, quando o silêncio de Deus se faz ouvir (p. 73). Nesse momento, o Cavaleiro embaralha as peças do tabuleiro de xadrez e chama atenção da Morte, possibilitando a fuga da família mambembe. No entanto, “a memória da Morte é implacável, logo as peças são posicionadas em seus devidos lugares. O xeque-mate volta a ser iminente” (p. 74).

Com a “virada” está completa a tríade dialética na qual a autora fundamenta a sua análise procurando entender: os anseios de Block, a bondade de Jof e o ímpeto de Jöns, diante dos afagos inescapáveis da eternidade (p. 85).

## 2. Sugestões

Começo pedindo à autora uma correção: o diretor de fotografia do filme não é Sven Nykivist, como afirma (p. 19); ele trabalhou com Bergman em outros filmes, mas neste o diretor de fotografia é Gunnar Fischer.

Ao longo do texto o conceito de *éthos* retorna com frequência, *éthos* medieval, *éthos* moderno (p. 30) etc. Em algum momento poderia apresentar uma definição de *éthos*, para que o leitor pudesse captar o sentido profundo das afirmações em que o conceito se faz presente.

Ao longo da leitura, lembrei-me de três livros que Vasconcellos leria com prazer e proveito, pois esclareceriam aspectos abordados por ela na análise do filme. Sendo dois de um teólogo e um de um literato.

*O despertar da consciência na civilização medieval* e *La Théologie du douzième siècle*, ambos de Marie Dominique Chenu (1891-\*).<sup>4</sup> Ele foi um dos iniciadores da *Nouvelle Theologie*, pricipiada na França por dominicanos e jesuítas em Sauchoir e Lyon Fourvière. Charles Boyer, SJ, decano da Pontifícia Universidade Gregoriana, e Garrigou Lagrange (1877-1964) não sossegaram enquanto não conseguiram de Pio XII (1939-1958) uma apreciação negativa dessa visão teológica. O que acabou ocorrendo no final de uma Congregação Geral dos Jesuítas.

A encíclica *Humani Generis* de 1950 travou a evolução da teologia, dinâmica que só será retomada em 1962, no Vaticano II. Os teólogos, advertidos por causa da *Nouvelle Théologie*, estarão entre os peritos do Vaticano II, boa parte deles reabilitados por João XXIII (1958-1963). Sendo que Yves J-Marie Congar (1904-1995) e Henri de Lubac (1896-1991) foram feitos cardeais pelo papa João XXIII.

Algumas afirmações da autora de perfil teológico se aproximam da perspectiva analítica *Nouvelle Théologie*, como ao referir “a impossibilidade de apreender a Deus como um conceito, a partir de uma abstração. Para Mia, Jof e Mikael, Deus não é o alfa nem o ômega, mas toda a sequência do alfabeto, as ações mesmas que simplesmente ocorrem, que se desenrolam gratuitamente. Não há um Deus a ser apreendido. A divindade se manifesta na própria comunhão e se entrelaça com a própria natureza” (p. 63).

.....

<sup>4</sup> Marie Dominique CHENU. *O despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Loyola, e *La Théologie du douzième siècle*. Paris: Vrin, 1957.

O terceiro texto é de George Link, intitulado *Rosto sem máscara*. Nele o autor analisa 13 séculos de iconografia do Diabo.<sup>5</sup> O texto pode iluminar as referências ao Diabo que se fazem presentes na dissertação.

Os estudiosos da teologia medieval sabem da sua complexidade, que muitas vezes não é levada em conta, ao ser discutida por especialistas de outras áreas do saber. Penso que, numa futura publicação, se pode matizar duas afirmações feitas sobre a teologia medieval de caráter muito geral e que não captam os meandros da mesma.

Na primeira relacionada com a concepção da graça na qual acolhe a visão agostiniana: “a noção medieval da graça não se relaciona às obras que o fiel venha fazer” (p. 59). É verdade que o agostinianismo foi hegemônico até o século XII, mas bem antes outras concepções se fazem presentes no campo teológico. Anselmo de Cantuária (1033-1109), no *Monologium, exemplum meditandi de ratione fidei*, já afirmava: “o puro deleite, a felicidade (*delectatio beatitudo*) vem tanto por graça como por mérito”.

Uma segunda afirmação, “mas a especulação racional não estava suficientemente desenvolvida na Idade Média a ponto de ocupar o altar de Deus” (p. 64). Correto, a supervalorização da razão não ocorria no período, ela é a logomarca da modernidade, mas já se fazia presente.

Para ficar com o mesmo autor citado acima. O próprio título do *Monologium exemplum meditandi de ratione fidei* já aponta para a presença da razão nas questões de fé. Para Anselmo de Cantuária, tudo aquilo que a fé ensina com relação à Unidade e Trindade de Deus pode ser demonstrado racionalmente. Ele descarta as Escrituras, a autoridade dos Padres da Igreja e o pensamento monástico, instaurando a dialética entre razão e fé. Essas informações confirmam ser a afirmação sobre a ausência da razão na reflexão teológica bem redutiva.

Um ponto muito bem apresentado na Dissertação é o do esfacelamento da “*ordo* medieval”, “se as marcas de Deus fazem ainda sentido... faz referência a uma metafísica que não consegue se sustentar como um sistema harmônico” (p. 69). Pois bem, sabendo a importância do conceito de *ordo* na cosmovisão medieval, seria conveniente explorá-lo um pouco mais no texto.

### 3. Tópicos para um diálogo

Ao comentar os capítulos, colhi alguns tópicos que convidam o leitor ao diálogo com a autora.

Uma questão de interesse do leitor é o método empregado pela autora para analisar o filme; ela refere-se a ele como “método de análise poético-filosófico”. Para Vasconcellos, o método possibilita captar a complexidade poética de *O Sétimo Selo*, pois, além de preservar a herança dialética do filme, acompanha a lógica do filme em seu próprio movimento de estruturação.

.....  
<sup>5</sup> George LINK. *Rosto sem máscara*. São Paulo: Companhia das Letras.

O segundo tópico relaciona-se com a atmosfera do filme. Tomando como mote a passagem do Apocalipse: “Quando o cordeiro abriu o sétimo selo, todo o céu emudeceu pelo espaço de meia hora” (Ap). Vale lembrar que esta passagem não tem relação direta com a morte, mas lembra o tema do juízo final, do juízo universal, o dia de Javé. O clima apocalíptico escatológico presente no filme oferece um fio condutor, que atravessa a narrativa fílmica. Nas palavras da autora: “toda a atmosfera do *O Sétimo Selo* é profundamente escatológico” (p. 35). Já na hipótese sinalizava para a sua importância (p. 13).

Vasconcellos aponta para a fusão-confusão que se dá entre a atmosfera limítrofe e o Juízo. Os personagens pensam e agem tendo no horizonte o espectro da Morte. *O Sétimo Selo* não deixa de ser uma meditação sobre a Morte, onipresente desde o início do filme. Meditação ambígua, é verdade, com fortes traços pessimistas e leves traços de esperança.

Entre os objetivos a serem atingidos na Dissertação, encontra-se o de entrever matizes da graça, suas diferentes visões e aparições, seu ímpeto de permanência em meio a um mundo que só faz profanar o sagrado. Daí a questão: como a graça é entendida por Bergman? Ele compreende a graça como algo muito próximo da vivência dos personagens, da teia de suas relações. Não se refere a ela abstratamente, fala de pessoas agraciadas. Para ele a graça não é uma abstração formal.

A refeição campestre do Cavaleiro com Jof e Mia, sem sombra de dúvida, se constitui na cena central, autêntica chave de leitura do filme. O Cavaleiro entra em verdadeira comunhão com a família de artistas. Breve comunhão, na qual ele entreve uma frágil resposta para sua procura pela permanência da divindade. O importante na vida é existir, não interrogar-se. “O cruzado quer não apenas retribuir; ele quer salvar, fazer o bem o norteia sem que a dúvida, neste instante, consiga paralisá-lo. Se a religião como sistema coeso entrou em colapso, a religiosidade do amor permanece como a esperança vinculada ao livre arbítrio” (p. 74).

Mia e Jof se salvam por representarem o único valor que se opõe ao nada: o amor que dá a vida, o amor que se torna, assim, uma resposta a todas as interrogações. “O silêncio de Deus não torna afônico o amor gratuito de uma cerimônia regada por morangos e leite” (p. 23). Para a autora: “a santidade humana, a imanência do amor, está prenunciada em *O Sétimo Selo* de maneira poética e singela na reedição da santa ceia” (p. 25).

Lendo a introdução ao Roteiro de *O Sétimo Selo*, me deparei com a seguinte passagem. Diz Bergman: “Pondo de lado as minhas crenças e as minhas dúvidas, que não tem importância neste caso, é minha opinião que a arte perdeu seu impulso criador no momento em que se separou do culto”.<sup>6</sup>

.....  
<sup>6</sup> Ingmar BERGMAN. *The Seventh Seal*. Londres: Lorrimer, 1968.

Seria *O Sétimo Selo* uma tentativa de manter aquele vínculo entre “criação e arte”? Pode-se perguntar, ainda, quando a criação separou-se do culto e qual era a qualidade mais significativa do culto?

Voltei a reler a Dissertação, em busca de pistas para desvendar o enigma. A releitura possibilitou a constelação de algumas ideias, que passo simplesmente a enumerar na esperança de poder um dia examinar com mais vagar este tema. Vamos aos textos: Na página 25, a autora faz referência à “primazia da arte para a vivência do espiritual”; continuando a leitura deparamos com a seguinte ideia: ser a arte uma esfera não de todo permeável à razão, de modo que por conta da imaginação ela consegue captar outros sentidos, vedados àqueles que vivem no nível do sensível. Na página 64, encontra-se uma referência ao fato de a consciência artística ensaiar outra lógica; um pouco adiante, constata que a arte possibilita o contato com o sobrenatural (p. 67). Finalizando, refere-se ao “contraste entre o êxtase de uma cerimônia religiosa e a realidade enregelada e indiferente que circunda e muitas vezes se infiltra nos locais sagrados” (p. 83).

Para Vasconcellos, “Bergman, até os estertores, mencionou a possibilidade de santidade entre os homens. Algo que aponta para além do atual estado de coisas. Algo que pode um outro, um além” (p. 85).

Esta breve constelação de afirmações e constatações abrem veredas para se perceber o lamento de Bergman.

## Conclusão

Duas palavras finais. Primeiramente, chamo atenção para a sincronicidade: Vasconcellos na dissertação discutiu um filme de Ingmar Bergman que nos apresenta, entre outros temas, o “silêncio de Deus e o “sentido da vida”.

No campo da literatura, em 2013, comemoramos 100 anos de Albert Camus (1913-1960), que nos seus romances nos fala de nossa condição absurda ante o “silêncio do mundo”.

Finalizo, formalizando um convite à autora, lembrando uma afirmação de São Bernardo no fim do texto *De Consideratione*:<sup>7</sup> “Sit finis libris, sed non finis quaerendi” [O livro acabou, mas a investigação, não].

.....  
<sup>7</sup> PL 182,808.



## **Khirbet Qumran, seu legado para judeus e cristãos**

Angelina Carr Ribeiro Martins<sup>1</sup>

**Resumo:** Breve Nota da autora sobre recente visita à região de escavações arqueológicas onde se encontraram os Manuscritos do Mar Morto ou, como são chamados atualmente, os “Manuscritos do Deserto da Judeia”, encontrados em *Qumran*; e os Manuscritos de *Nag Hammadi* (Evangelho de Tomé), descobertos em 1945, no Egito.

**Palavras-chaves:** arqueologia; “Manuscritos do Deserto da Judeia”; *Qumran*; de *Nag Hammadi*; Evangelho de Tomé

**Abstract:** Notes from a recent visit to the region where archaeological excavations have found the Dead Sea or, as they are now called, the “Scrolls of the Judean Desert,” found at *Qumran*; Scrolls and the *Nag Hammadi* (Gospel of Thomas), discovered in 1945 in Egypt.

**Keywords:** archeology; “Scrolls of the Judean Desert”; *Qumran*; *Nag Hammadi*; Gospel of Thomas

Jerusalém: nenhum outro lugar na Terra inspirou tanto amor, ódio e paixão. Berço da fé de três grandes religiões mundiais monoteístas profético-abraâmicas, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo; sendo que os três locais considerados *sagrados* para seus fiéis são: o Muro Ocidental, o Santo Sepulcro e a Mesquita da Rocha ou *Al-Aqsa*. Nesses locais cada pedra não é simplesmente parte de uma construção, ou da pavimentação de uma rua, mas carrega em si o testemunho da história. A cidade de Jerusalém tornou-se um território internacional administrado por um conselho tutelar da ONU.

Significantes descobertas científicas confirmam muitas histórias e afirmações encontradas na Bíblia. O que muitas pessoas aceitam pela fé, a ciência busca evidências, e o cientista da religião os aproxima trazendo uma ampla visão dos fatos. A História se faz com documentos a partir de informações. Na história de Jesus, essas informações provêm de várias fontes: os manuscritos do Novo Testamento, as escavações arqueológicas; os Manuscritos do Mar Morto ou, como são chamados atualmente, os “Manuscritos do Deserto da Judeia”, encontrados em

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião no Programa de estudos pós-graduados em ciências da religião da PUC-SP.

*Qumran*; os Manuscritos de *Nag Hammadi* (Evangelho de Tomé), descobertos em 1945, no Egito; a literatura rabínica, ou obras de escritores hebreus, como o historiador judaico-romano Flávio Josefo, e do filósofo Fílon de Alexandria, para citar alguns exemplos.

Jerusalém: nenhum outro lugar na Terra inspirou tanto amor, ódio e paixão. Berço da fé de três grandes religiões mundiais monoteístas profético-abraâmicas, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo; sendo que os três locais considerados *sagrados* para seus fiéis são: o Muro Ocidental, o Santo Sepulcro e a Mesquita da Rocha ou *Al-Aqsa*. Nesses locais cada pedra não é simplesmente parte de uma construção, ou da pavimentação de uma rua, mas carrega em si o testemunho da história. A cidade de Jerusalém tornou-se um território internacional administrado por um conselho tutelar da ONU.



*Vista da Cidade Velha de Jerusalém a partir do Monte das Oliveiras. Crédito: Angelina Carr.*

Jesus de Nazaré, *Yeshua* em hebraico: nenhum outro líder carismático instigou tanto a comunidade científica. Há quase três séculos a pesquisa histórica se ocupa de Jesus com diversos êxitos: a busca pelo conhecimento de sua história, aspectos de sua vida e ministério, assim como as características que marcaram sua personalidade; porém, não foi dita a palavra definitiva. Essa busca é permeada pelo paradoxo entre a simplicidade de sua vida como homem judeu e a glória de um Messias, ou no hebraico *Mashiach*, que se entregou voluntariamente para ser crucificado entre dois ladrões, consumando um plano de redenção e amor; a Graça substituindo a Lei Mosaica, não a anulando, mas resultando em seu pleno cumprimento, segundo a fé Cristã.<sup>2</sup>

Conhecendo um pouco mais sobre Israel, foi em 1947 que a ONU realizou a partilha da Palestina, com a criação do Estado de Israel em 14 de maio de 1948. De acordo com a divisão, 57% do território (cerca de 14 mil km<sup>2</sup>) ficaria com Israel, enquanto os outros 43% (pouco .....

<sup>2</sup> BARBAGLIO, GIUSEPPE. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2012.

mais de 11 mil km<sup>2</sup>) pertenceriam aos árabes. Atualmente, Israel ainda é detentor da maior parte do território. A Palestina encontra-se amplamente fragmentada em Cisjordânia, Faixa de Gaza e Colinas de Golã.



Terra Santa na Época do Novo Testamento.

Fonte: <<http://scriptures.lds.org/pt/biblemaps/11>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

Enfim, compondo este cenário está o Parque Nacional de Qumran.

*Khirbet Qumran*, em árabe “ruína da mancha cinzenta”, é um sítio arqueológico de 4.500 metros quadrados, localizado no deserto da Judeia, próximo à parte nordeste do Mar Morto, a 12 km de Jericó e a cerca de 22 quilômetros a leste de Jerusalém. Em 1947, os primeiros manuscritos foram encontrados em uma caverna por um beduíno da tribo dos *Temirés*, seminômades habitantes do deserto da Judeia, que cuidava de um rebanho de ovelhas. A Escola Bíblica de Jerusalém, criada em 1890 pelos dominicanos, juntamente com o Departamento de Antiguidades da Jordânia, que controlava o local à época, e o Museu

É nesse contexto que se inicia este breve artigo, cujo objetivo será inserir o leitor em uma viagem imaginária à região onde Jesus nasceu, cresceu e exerceu seu ministério, especialmente sobre a comunidade dos Essênios, onde se supõe que Jesus tenha vivido. Até que os evangelhos fossem escritos, houve um período de oralidade, ou seja, a tradição oral pela qual a história, os ensinamentos e os fatos testemunhados pelos seguidores de Jesus foram passados boca a boca, de comunidade em comunidade.

Nesse país a paisagem se mescla entre o azul do Mar Morto – um lago de água salgada alimentado pelo rio Jordão, e que está a 397 metros abaixo do nível do mar Mediterrâneo –, a aridez do *Negev* – em hebraico “seco, árido”; deserto no sul de Israel que ocupa 60% do território – e o verde de plantações, atualmente irrigadas, que produzem uma diversidade de verduras, legumes e frutas, como as tâmaras, das quais se produz o *Silan*, mel feito desse fruto.



Terra Santa na Época do Novo Testamento. Fonte: <<http://scriptures.lds.org/pt/biblemaps/11>> Acesso em: 02 mar. 2014.



Arqueológico Palestino organizaram uma escavação completa em 1949. A Escola Bíblica de Jerusalém desenvolveu pesquisas em *Qumran* e arredores desde o final da década de 1940 até 1956. A equipe foi chefiada, entre 1951 e 1956, pelo padre dominicano e arqueólogo francês *Roland Guérin de Vaux* (1903-1970), cuja teoria geral ainda está em voga.<sup>3</sup> Em 1993 houve a liberação do pleno acesso aos Manuscritos à comunidade acadêmica, o que impulsionou novamente as pesquisas.



*Região do Mar Morto. Crédito: Angelina Carr.*



*Parque Nacional de Qumran, caverna 4 vista do platô. Crédito: Angelina Carr.*

Há várias décadas os Pergaminhos do Mar Morto foram descobertos em uma caverna em *Qumran*; estes contêm, entre outros, trechos do livro de Isaías que ensinaram muito sobre a Bíblia e o período em que foram escritos, sendo um divisor de águas entre a idade pré-*Qumran* e pós-*Qumran* no campo dos estudos bíblicos e judaicos.

<sup>3</sup> QUMRAN. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Qumran>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

Aquele simples criador de cabras, chamado Muhammad El Dib, foi atraído por uma sombra escura e estreita situada em um dos lados de um rochedo. Seria uma caverna? Sim, era uma caverna. Não havia qualquer sinal de vida naqueles rochedos, mas o pastor não resistiu à curiosidade e resolveu entrar no interior da caverna. Não era fácil aproximar-se da estreita estrada oculta entre as rochas. Com muita dificuldade, Muhammad El Dib conseguiu uma posição que lhe tornou possível jogar uma pedra para o interior daquele lugar misterioso e escuro. O barulho que ele ouviu encheu-o de surpresa e medo. Algo como um vaso de barro – um jarro ou um cântaro, por exemplo – se quebrara lá dentro! Muhammad El Dib fugiu. Havia um motivo que justificava o seu medo: há quase um quilometro dali se encontravam as ruínas e o cemitério do antigo mosteiro dos essênios – uma das três principais seitas religiosas judaicas – uma das principais seitas judaicas do tempo de Cristo. Aquele mosteiro tinha um nome: Khirbet Qumran [...]. Lá dentro encontraram grandes potes de barro, com cerca de 60 centímetros de altura, enfileirados junto à parede. As bocas de todos eles estavam lacradas [...] Os rolos estavam cuidadosamente envolvidos em panos de linho. Aqueles rudes pastores do deserto jamais poderiam imaginar que estavam contemplando algo que valia mais do que moedas de ouro ou pedras preciosas! Eles estavam diante dos mais antigos documentos da Bíblia já encontrados nos tempos modernos! Há exatamente 1877 anos (quase dois milênios!) aqueles documentos haviam sido colocados ali, no interior daquela caverna.<sup>4</sup>



Parque Nacional de Qumran.  
Crédito: Angelina Carr.

Em *Qumran* viveram os Essênios, mais ou menos no ano 150 a.C. até o ano 68 d.C.; movimento que durou cerca de dois séculos, quando foi destruído pelos romanos na Guerra contra os Judeus. Pesquisas indicam que foi um grupo de separatistas saduceus conservadores ligados ao Templo, a partir do qual alguns membros formaram uma comunidade monástica ascética que se isolou no deserto, em virtude de perseguições sofridas. A comunidade viveu em rigoroso cumprimento da Lei Mosaica, bem como da lei dos Profetas, devotados à observância da “perfeita santidade”. Estavam relacionados

<sup>4</sup> SILVA, Marcelo Reinaldo Nunes. Grandes descobertas às margens do Mar Morto. Disponível em: <<http://www.rmesquita.com.br/qumran.htm>>. Acesso em: 02 mar. 2014.

com outros grupos religioso-políticos, como os saduceus. O nome essencial provém do termo sírio *asaya*, e significa o que cura; já do hebraico *hassidim*, os piedosos, em aramaico *hassayya*, em grego *essaioi* ou *essênoi*, daí “essênios”. Não há menção desse grupo nos textos da Bíblia; foi o historiador Flávio Josefo (37-101 d.C), em sua obra *Guerra Judaica*, que mencionou alguns grupos existentes no interior da sociedade hebraica da Palestina: além dos saduceus, os fariseus “separados”, atentos às regras da Lei de Moisés e à pregação, e os essênios “santos”, que viviam em comunidades isoladas, além de grupos como os sicários e zelotas, voltados à expulsão dos romanos, e os profetas escatológicos, como João Batista.<sup>5 e 6=</sup>



*Pintura representando o modo de vida dos Essênios no Parque Nacional de Qumran: “Sala de Jantar e Reunião”.  
Crédito: Angelina Carr.*



*Parque Nacional de Qumran:  
Cópia de Manuscrito do Mar Morto.  
Crédito: Angelina Carr.*

Milhares de fragmentos de manuscritos escritos em hebraico, aramaico e grego foram encontrados em onze cavernas em *Qumran*, datando aproximadamente de 250 a.C. ao século I da Era Cristã. Antes dessa descoberta, o rolo mais antigo do Antigo Testamento conhecido datava aproximadamente do século X d.C. Os manuscritos foram escritos em folhas de pergaminho (couro de animal) e papiro (planta encontrada às margens do rio Nilo). E em 1956 na caverna 11 de *Qumran*, com oito metros e meio de comprimento foi encontrado o *Pergaminho do Templo*. Os rolos dão testemunho de toda Bíblia Hebraica, à exceção do livro de *Ester* e outros textos relativos à vida comunitária e suas regras. O rolo contendo o livro completo de Isaías foi encontrado nesse local. Atualmente os manuscritos estão guardados no Santuário do Livro do Museu de Israel, em Jerusalém. No Sítio arqueológico estão expostas cópias dos Manuscritos.<sup>7</sup>

Assim, em *Qumran* foram encontrados tanto os Manuscritos como a forma mais antiga de vida monástica. A comunidade era devotada à religião, com forte característica contemplativa, e provavelmente masculina conforme documentado, o que não

<sup>5</sup> CAFÉ TORAH. Disponível em: <<http://www.cafetorah.com/Qumran-Local-de-Descoberta-dosManuscritos-do-Mar-Morto>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

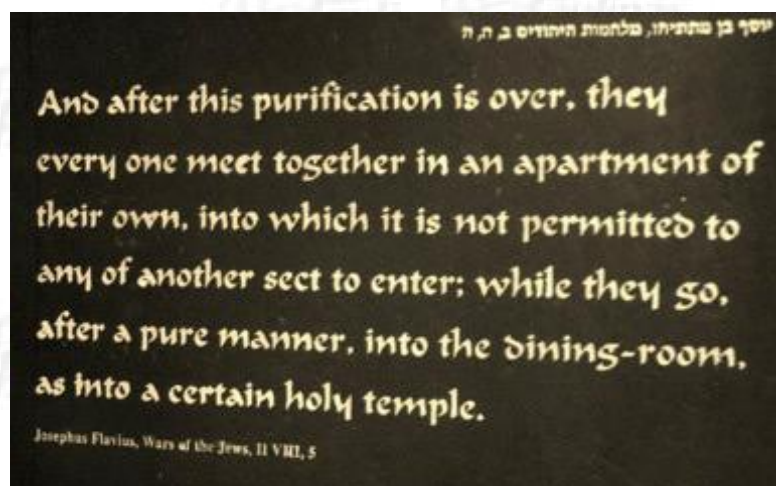
<sup>6</sup> CHEVITARESE, André Leonardo; FUNARI, Pedro Paulo. *Jesus Histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Kline, 2012.

<sup>7</sup> PEREGO, Giacomo. *Atlas Bíblico Interdisciplinar*. Aparecida: Santuário; São Paulo: Paulus, 2011.

significa não haver a presença de mulheres. Além disso, em vinte e seis, das mil e cem sepulturas encontradas no local, foram encontrados apenas esqueletos de homens adultos. O trabalho diário era uma questão de organização para sobrevivência, já que pelas escavações foram encontradas múltiplas cisternas, sofisticado aqueduto. Pelos artefatos encontrados foi possível compreender que plantavam, faziam cerâmica, curtiam peles, reproduziam manuscritos, e, juntos, deveriam realizar as refeições, rezar e deliberar. Os que na comunidade ingressassem, após um período de experiência de 2, 3 ou mais anos, deveriam repartir seu conhecimento, poderes e pertences, e, dessa forma, ir ao encontro de Deus com o coração e a alma, amando uns aos outros. Os Essênios tinham a firme convicção de que seu destino estava nas mãos de Deus: “Não pagarei homem algum com o mal; persegui-lo-ei com a bondade, pois o julgamento de todos os vivos cabe a Deus, e é Ele quem irá entregar ao homem seu prêmio”<sup>8</sup>



*Parque Nacional de Qumran. Reconstituição da “Sala para o Banho Ritual de Purificação”.*  
 Crédito: Angelina Carr.



*Parque Nacional de Qumran: “E ao final da purificação, todos se reúnem em um local próprio, no qual não é permitida a entrada de outra seita; de modo que, depois de purificados, estarão na sala de jantar, como em um templo sagrado.” Foto e tradução: Angelina Carr.*

<sup>8</sup> VERMES, G. *Os Manuscritos do Mar Morto*. 3. ed. São Paulo: Editora Meruryo, 1991.

Mas que ligação esse lugar de clima árido, que inspira à contemplação, de onde se pode ver o azul turquesa do Mar Morto e ouvir o vento assoviar entre as rochas, tem a ver com Jesus?

Ainda que seu Mestre da Retidão haja percebido claramente as profundas obrigações implícitas da Lei Mosaica, ele não tinha o gênio de Jesus que desvelou o núcleo da verdade da Verdade espiritual e expôs a essência da religião como um relacionamento essencial do homem com o homem e do homem com Deus.<sup>9</sup>

A descoberta desses Manuscritos e da comunidade que viveu em *Qumran* revelou muito sobre o cristianismo primitivo, embora não tenha confirmação da presença de Jesus, ainda que dela tenha emergido o grupo messiânico de seguidores de Jesus de Nazaré.<sup>10</sup>

Passados mais de 60 anos do descobrimento dos Manuscritos, alguns historiadores consideraram a possibilidade de Jesus e João Batista terem vivido por um período entre os Essênios, pois, de acordo com o Novo Testamento, João vivia no deserto antes do início de seu ministério profético. No entanto, o período de preparação e publicação dos Manuscritos do Mar Morto chegou ao fim. As pesquisas desenvolvidas foram realizadas, principalmente, por estudiosos de formação religiosa, o que mantém uma visão direcionada a interesses específicos. Já as pesquisas do Jesus histórico tiveram diferentes pontos de vista, de acordo com o contexto sociocultural de cada época em que foram realizadas, nos legando modos de entender e interpretar sua figura histórica. Porém, vários pesquisadores, sejam historiadores, arqueólogos, cientistas da religião, ainda estão envolvidos nessa temática, e divergem entre si. De qualquer forma, as descobertas dos Manuscritos são um fio condutor que traz à luz mais um pouco da história, mais uma peça do quebra-cabeça sobre a origem dos manuscritos do Mar Morto, o modo de vida dos Essênios, a história da religião de Israel e do cristianismo primitivo.

Certamente que A. von Harnack afirmou que dele é impossível escrever uma biografia, e hoje ninguém o pode contradizer; mas alguns traços de sua vida histórica podem ser indicados ora com suficiente segurança, ora com plausibilidade e verossimilhança.<sup>11</sup>

É difícil descrever *Qumran*, o silêncio, o mistério, a contemplação. Não há adjetivos que comportem a singularidade desse local que inspirou tantos fiéis, senão o paradoxo entre a simplicidade de uma vida ascética, que deixou uma riqueza em simples vasos de barro, ou um deserto inóspito que se transformou em terreno fértil: fé, história e conhecimento. Jesus, para os que Nele creem, não foi, mas Ele ainda é. Sua vida continua instigando a comunidade

.....  
<sup>9</sup> VERMES, G. op. cit., 1991.

<sup>10</sup> MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro Paulo. *Os Manuscritos do Mar Morto: uma introdução atualizada*. São Paulo: FAPESP, 2012.

<sup>11</sup> BARBAGLIO, op. cit., 2012.

científica e cativando os corações de fiéis em todo o mundo. Mistério para alguns, a Verdade revelada para outros.

## Referências

- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CHEVITARESE, André Leonardo; FUNARI, Pedro Paulo. *Jesus Histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Kline, 2012.
- PEREGO, Giacomo. *Atlas Bíblico Interdisciplinar*. Aparecida: Santuário; São Paulo: Paulus, 2011.
- EMBAIXADA DE ISRAEL. Disponível em: <<http://embassies.gov.il/brasil/AboutIsrael/history/History.aspx?WPID=WPQ3&PN=2>>. Acesso em: 05 mar. 2014.
- SILVA, Marcelo Reinaldo Nunes. *Grandes descobertas às margens do Mar Morto*. Disponível em: <<http://www.rmesquita.com.br/qumran.htm>>. Acesso em: 05 mar. 2014.
- CAFÉ TORAH. Disponível em: <<http://www.cafetorah.com/Qumran-Local-de-Descoberta-dos-Manuscritos-do-Mar-Morto>>. Acesso em: 05 mar. 2014.
- SILVA, Marcelo Reinaldo Nunes. *Grandes descobertas às margens do Mar Morto*. Disponível em: <<http://www.rmesquita.com.br/qumran.htm>>. Acesso em: 02 mar. 2014.
- SILVA, Airton José. Disponível em: <<http://www.airtonjo.com/essenios05.htm>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

Recebido: 14/04/2014

Aprovado: 12/05/2014