

Este artigo é parte integrante da

revista.batistapioneira.edu.br

REVISTA BATISTA PIONEIRA

BÍBLIA ▪ TEOLOGIA ▪ PRÁTICA

ONLINE ISSN 2316-686X - IMPRESSO ISSN 2316-462X

Vol. 7 ▪ n. 2 ▪ Dezembro | 2018

AS RELAÇÕES ENTRE A ONTOLOGIA GREGA E A FORMAÇÃO DA TEOLOGIA CRISTÃ: UMA ABORDAGEM PANORÂMICA

Relations between the Greek Ontology and the formation of
Christian Theology: a panoramic approach

Dr^{ando} Eliézer dos Santos Magalhães¹

RESUMO

Pode-se perceber na teologia cristã ocidental a influência da ontologia em sua formação. A ontologia moldou a cosmovisão cristã por meio da ênfase em conceitos filosóficos gregos, e a utilização de lentes hermenêuticas modernas, e que são estranhas às Escrituras. O objetivo deste artigo é identificar alguns destes elementos da ontologia grega e da moderna que influenciaram a teologia, forjando sua cosmovisão de dentro para fora. Alguns dos aspectos mais visíveis desta influência podem ser percebidos na racionalização do conceito de fé; na interpretação da doutrina da justificação em termos jurídicos

¹ Diretor Executivo da Crossover Global no Brasil, agência missionária que planta igrejas entre os povos não alcançados (www.crossover.global). Um dos fundadores do Instituto Doxa no Brasil e na Índia, escola de missiologia transcultural focada na formação de missionários para os povos não alcançados. Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná. Mestre em Teologia (Master of Theological Studies) pelo Southeastern Baptist Theological Seminary. Doutorando em Teologia (Ph.D. in Systematic Theology) pelo South African Theological Seminary. Email: e.magalhaes@crossover.global.

romanos; na ênfase exacerbada ao conceito de verdade, inocência e culpa como valores metafísicos cristãos; a visão dualista da vida; na negligência teológica quanto à ontologia da honra e da vergonha; e no rebaixamento da teologia a um meto aglomerado de conceitos doutrinários. Termos bíblicos como o *logos* joanino, a fé, a justificação, o ser humano, e diversos outros, precisam ser purificados da influência metafísica que foi projetada sobre eles. Além disso, é preciso pensar a ontologia a partir da revelação bíblica, a fim de oferecer ao pensamento teológico uma lente interpretativa que seja coerente com as Escrituras.

ABSTRACT

One can see in Western Christian theology the influence of ontology in its formation. Ontology has shaped the Christian worldview through the emphasis on Greek philosophical concepts, and the use of modern hermeneutical lenses, which are foreign to the Scriptures. The purpose of this article is to identify some of these elements of Greek and modern ontology that influenced theology, forging its worldview from the inside out. Some of the most visible aspects of this influence can be perceived in the rationalization of the concept of faith; in the interpretation of the doctrine of justification in Roman legal terms; in the exacerbated emphasis on the concept of truth, innocence and guilt as Christian metaphysical values; the dualistic vision of life; in theological neglect of the ontology of honor and shame; and in the relegation of theology to an agglomerated of doctrinal concepts. Biblical terms such as the Johannine *logos*, faith, justification, the human being, and several others need to be purified from the metaphysical influence that has been projected upon them. Moreover, it is necessary to think of ontology from biblical revelation in order to offer to theological thinking an interpretive lens that is consistent with the Scriptures.

INTRODUÇÃO

A teologia cristã sofreu grande influência da metafísica grega², que pode ser percebida atualmente de diversas maneiras, tanto positiva quanto negativamente no pensamento cristão. O objetivo deste artigo é identificar

² Ontologia e metafísica são usadas como sinônimos neste trabalho.

alguns dos principais aspectos desta influência, tratando o seu impacto sobre a teologia de hoje. Afinal, há uma grande probabilidade de termos, enquanto Igreja de Cristo, forjado conceitos, dogmas e metodologias, hoje considerados “cristãos”, em meio a estes fundamentos metafísicos que em alguns casos são estranhos às Escrituras. Avaliar a amplitude do alcance desta influência na teologia atual pode ser um trabalho que beira o impossível, visto a profundidade com que se conectam a outros conceitos, moldando a nossa cosmovisão inteira.

Mas é certo que a metafísica estava no centro das discussões teológicas dos primeiros séculos, forjando a sistematização da teologia cristã posterior. Isso nos leva a pensar sobre o papel que essa ontologia, que é estranha às Escrituras, exerce ainda hoje sobre a cosmovisão cristã. No entanto, isso não significa que a ontologia grega, romana ou iluminista seja inútil, e que devemos, portanto, rejeitar toda a construção teológica que dela resultou. Antes, é necessário repensar a ontologia cristã, tanto quanto possível, em termos bíblicos, porque a construção teológica que ocorreu com fundação grega pode ter ignorado verdades e revelações bíblicas de valor inestimável. Quem sabe não seja justamente o sincretismo realizado entre a metafísica grega e o cristianismo que tenha aberto as portas para as inúmeras confusões teológicas atuais, bem como infectado o pensamento cristão com falácias metafísicas que nos têm impedido de enxergar as demandas do ser humano e do mundo com as verdadeiras lentes cristãs.

Este artigo visa tocar a trombeta, soar o alarme para que os ouvidos atentos venham a discernir os tijolos estranhos que usamos para erguer nossas catedrais teológicas. Tijolos de palha que podem ser a razão do desmoronamento de certas construções que sucumbem frente ao vento da ciência moderna e do pensamento contemporâneo. O abandono da fé cristã em algumas partes do mundo, principalmente nos chamados países cristãos desenvolvidos, parece evidenciar que as respostas dadas pela teologia cristã aos problemas do ser humano não têm sido mais recebidas com entusiasmo, soando estranhas e incoerentes frente a recentes descobertas.

Este artigo é um estudo panorâmico sobre o tema, visando à conscientização quanto à importância da metafísica no pensamento teológico. Visa despertar, a fim de entendermos melhor a nossa própria cosmovisão cristã helenizada em dissonância à cosmovisão bíblica, para não cometermos mais os mesmos

erros.

1. O NASCIMENTO DA METAFÍSICA

Foi Parmênides de Eleia (530 AC – 460 AC) quem, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, questionou a realidade do mundo, desenvolvendo uma filosofia em torno do conceito de mutabilidade das coisas.³ Para ele, o mundo só aparenta ser real, afirmando que podemos ser traídos pelos nossos próprios sentidos.⁴ Mais tarde, seguindo alguns aspectos deste conceito, Platão afirmou que o mundo material é aparente, uma sombra do mundo real, propondo uma visão de mundo dualista que posteriormente marcou grandemente a teologia cristã.⁵ No entanto, foi Aristóteles quem primeiro sistematizou um estudo completo da realidade e do ser, em suas obras reunidas como “Metafísica”, que também impactaram inestimavelmente a teologia cristã.⁶

A ontologia surgiu de uma reflexão sincera em meio ao mundo grego de cinco séculos antes de Cristo. Reflexões sobre a natureza das coisas, se o mundo e a realidade são compostos de uma só substância ou de múltiplas; o próprio conceito de substância, natureza, potência, ato, estão inseridos no vocabulário destas reflexões que afetaram grandemente os pensadores posteriores. As respostas dadas por pensadores como Platão, Aristóteles e os estoicos a estas perguntas metafísicas, permeiam nossos livros de teologia, devocionais, pregações e discipulados. Devemos, entretanto, nos perguntar se estes conceitos foram ou não utilizados pelos autores bíblicos.

2. A ONTOLOGIA E OS AUTORES BÍBLICOS

Já é reconhecido que o Novo Testamento possui algumas referências à filosofia grega. Paulo foi quem mais contextualizou o Evangelho usando termos filosóficos, citando os gregos algumas vezes (e.g. At 17.22-31; 1 Co 15.33; Cl 2.8).⁷ Entretanto, não há qualquer evidência de que a teologia de Paulo tenha sido forjada pela ontologia grega, pois o apóstolo apenas a utilizou com a

³ CHAUI, M. **Convite à Filosofia**. 9.ed. São Paulo: Ática, 1997, p. 211.

⁴ GEISLER, N. L. **Baker encyclopedia of Christian apologetics**. Grand Rapids: Baker Books, 1999, p. 349.

⁵ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 210.

⁶ ARISTÓTELES. **Metaphysics**. S.l.: Digireads Publishing, 2009.

⁷ THISELTON, A. C. **The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 1254.

finalidade de contextualizar sua mensagem cristã para os ouvidos gentios, usando seus próprios termos. Logo, afirmar que a teologia paulina teria sido construída sobre conceitos gregos deve ser vista como “ilusória e falaciosa”.⁸ O fato de Paulo ter citado poetas e filósofos gregos, como Epimenedes e Menandro em seus argumentos, não indica que ele aceitou suas filosofias como parte de sua teologia. Apenas prova sua erudição e sensibilidade cultural para contextualizar o evangelho.

Também é importante destacar que não há provas de que Jesus ou os apóstolos tenham importado conceitos metafísicos de outros lugares além da própria Escritura. Os conceitos, palavras e linguagem do Novo Testamento são baseados completamente no Antigo Testamento e não na filosofia grega.⁹

Quanto ao Evangelho de João, alguns estudiosos argumentam que o *logos*¹⁰ de João 1.1, seria uma referência a um conceito helenista, talvez gnóstico, quem sabe estoico ou mesmo até importado de Philo de Alexandria. No entanto, não há motivos suficientes para acreditar em tal conjectura.¹¹ O uso que João fez da palavra *logos*, traduzida como “verbo” ou “palavra” em sua Cristologia, nada mais é do que uma “composição teológica cristã”, que não é de forma alguma grega.¹² João não está se referindo a um conceito de Aristóteles nem a qualquer outro grego, mas sim à própria Palavra de Deus. Afinal, foi a palavra saindo da boca de Deus que criou e deu forma ao mundo. Jesus não é a encarnação da lógica ou da razão de Deus apenas, mas a encarnação do Deus inteiro. Enxergar o *logos* joanino segundo as construções metafísicas gregas limita o significado da encarnação divina e pode corromper a verdadeira Cristologia bíblica.

Alguns pensadores cristãos realmente confundiram o *logos* joanino com

⁸ ROWDON, H. H. O pano de fundo religioso do Novo Testamento. In: BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**. São Paulo: Vida, 2009, p. 1454; SCHMELLER, T. Stoics, Stoicism. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 6, p. 213.

⁹ ELLISON, H. L. A Teologia do Antigo Testamento. In: BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**. São Paulo: Vida, 2009, p. 91; MOORE, R. D. Natural Revelation. In: AKIN, D. L. (org.). **A Theology for the Church**. S.l.: B&H Academic, 2014.

¹⁰ Termo grego normalmente traduzido como “palavra”, “verbo”.

¹¹ CARSON, D. A. **The Gospel according to John**. Grand Rapids: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991, p. 114-115; HENRY, C. F. H. **God, Revelation and Authority**. Wheaton: Crossways books, 1999, vol. 3, capítulo 11; NASH, R. Was the New Testament influenced by Pagan Philosophy? **Christian Research Journal**, vol. 12, 2015.

¹² COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, vol. 2, p. 1531.

o *logos* filosófico grego. Talvez esta seja a razão pela qual a teologia cristã passou a valorizar o aspecto racional da fé em detrimento de outros, sendo muitas vezes considerada racionalista.¹³ O uso feito da metafísica grega parece ter sim limitado e confundido a compreensão do *logos* joanino, moldando a mentalidade teológica posterior, dando ênfase à razão, pois o *logos* grego é a razão, enquanto o *logos* joanino é a Palavra encarnada, a existência inteira e imediata do Deus que é Espírito infinito.

Se pensarmos nesta confusão metafísica veremos que, se o *logos* é a razão encarnada, então a razão logicamente é Deus! Jesus teria neste caso sido um mero Sócrates judeu, despertando a mente dos adormecidos em seu tempo. Sua morte não seria expiatória, mas um martírio igual ao do pensador grego, que foi condenado pelos religiosos de seu tempo à morte por cicuta. Se o *logos* é a razão, a revelação bíblica só tem valor se puder ser explicada pela ciência e pela filosofia. A fé e a revelação bíblica devem ser explicadas e limitadas pela razão humana. Todos os filósofos da história devem então ser vistos como profetas da razão, colocados em pé de igualdade com os profetas e apóstolos bíblicos. Se Jesus é a encarnação da razão, logo, Deus fica nivelado à razão humana! Pode-se notar claramente as repercussões que um simples termo traz para toda a teologia, quando mal compreendido. Há diversos outros termos bíblicos que parecem ter sido reinterpretados pela Igreja posterior sob a ótica da ontologia grega, realizando em alguns casos um afastamento irreconciliável do verdadeiro sentido nas Escrituras.

3. O USO DA ONTOLOGIA NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA IGREJA

O relacionamento entre a teologia cristã e a ontologia grega realmente começou na época dos apologistas, como Aristides, Justino Mártir, Taciano, Atenágoras e outros do segundo século, que decidiram responder aos ataques ao cristianismo utilizando a filosofia grega.¹⁴ Eles escreveram como filósofos ao invés de teólogos.¹⁵ Além disso, alguns pais da igreja foram profundamente influenciados pela filosofia grega, especialmente a platônica, como foi o caso

¹³ YARNELL, M. B. **The Formation of Christian Doctrine**. Nashville: B&H Publishing Group, 2007, Capítulo 2.

¹⁴ CRAIG, W. L.; MORELAND, J. P. **Filosofia e Cosmovisão Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 698; HAGGLUND, B. **História da Teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 1981, p. 21.

¹⁵ CAIRNS, E. E. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 91.

de Clemente, Orígenes e Atanásio, que passaram a apresentar o cristianismo na linguagem ontológica platônica.¹⁶

Justino Mártir¹⁷, por exemplo, apresentou o conceito joanino de *logos* de maneira totalmente helenizada, desenvolvendo aspectos de uma Cristologia mais grega do que bíblica.¹⁸ O uso que fez da metafísica platônica para responder aos ataques ao Cristianismo serviu como ferramenta aos seus propósitos, todavia condicionou os pensadores cristãos posteriores a usar uma lente interpretativa helênica, pela qual os olhos teológicos passariam a enxergar a Bíblia e o mundo.

Outro foi Tertuliano, que, mesmo dizendo rejeitar a filosofia grega, fez amplo uso de seus conceitos ontológicos.¹⁹ Foi ele quem primeiro usou os termos metafísicos *ousia* (substância) e *hypostasis* (pessoa) para explicar a natureza de Cristo, usando conceitos fundamentais da ontologia de Aristóteles.²⁰ Tertuliano²¹ usou a metafísica grega e pode ter sido um dos maiores responsáveis por conduzir à formação da teologia cristã ocidental, que prioriza a razão, a verdade e a culpa como valores metafísicos que moldaram toda a cosmovisão ocidental.²²

Ele tratou o *logos* joanino em termos de razão, encorajando uma interpretação tendenciosa que negligenciou aspectos ontológicos bíblicos do *logos* encarnado de Deus. Além disso, é possível destacar algumas contradições em Tertuliano. Ele afirmou que não há coerência entre a razão humana e o cristianismo, porém mesmo assim interpretou o cristianismo mais em termos racionais do que qualquer outro em seu tempo, talvez porque seu método teológico visava à busca pela “verdade”, um dos conceitos mais usados por ele e também pelos filósofos gregos.²³ Quando tratamos a teologia

¹⁶ CAIRNS, 2009, p. 95-96; HAGGLUND, 1881, p. 49-56.

¹⁷ MARTYR, J. The First Apology of Justin. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (org.). **The Ante-Nicene Fathers**. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885, vol. 1, p. 164.

¹⁸ TOBIN, T. H. Logos. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, vol. 4, p. 356.

¹⁹ HAGGLUND, 1981, p. 44.

²⁰ ARISTÓTELES, 2009, livro V; CRAIG; MORELAND, 2005, p. 700.

²¹ TERTULIANO. Against Praxeas. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (orgs.). **Latin Christianity: Its Founder, Tertullian**. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885, vol. 3, p. 598, 618, 621, 624.

²² MULLER, R. **O Mensageiro, a Mensagem, a Comunidade**. Atibaia: Pregue a Palavra, 2012, p. 160.

²³ GROH, D. E. Tertullian. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday. 1992, vol. 6, p. 390.

como uma ciência que busca a verdade, delimitamos sua verdadeira natureza, transformando-a numa epistemologia, ou num mero sistema moral.

Da mesma forma, Orígenes²⁴ fez uso da ontologia grega ao usar o conceito de *homo ousios* para afirmar que Jesus possui a “mesma substância” que o Pai.²⁵ Ele também interpretou o *logos* joanino em termos helenistas, afirmando que é a mente de Deus.²⁶ Provavelmente foi Orígenes o responsável por abrir a porta da Igreja para um novo tipo de gnosticismo que mais tarde se estabeleceu, como Yarnell expressa abaixo:

Orígenes, o teólogo sistemático mais importante do Oriente, consolidou o cristianismo com a ontologia helenística e, no processo, pôs em perigo a visão cristã da história. Os gnósticos foram além e realmente criaram uma religião não-cristã através do sincretismo com o neoplatonismo.²⁷

Yarnell suscita algo muito pertinente quando fala do sincretismo entre o cristianismo e o neoplatonismo. Tem-se atualmente, em muitos e diversos meios da Igreja Evangélica, alertado quanto ao sincretismo de certas expressões evangélicas sul-americanas que importaram valores de religiões animistas e orientais.²⁸ Entretanto, é preciso avaliar se também não se estabeleceu um sincretismo entre o cristianismo e a metafísica grega em nosso meio, de maneira silenciosa e imperceptível. Tão perigoso quanto o sincretismo do Cristianismo com o paganismo bárbaro medieval, ou com o espiritismo afro-brasileiro, é o sincretismo de sua metafísica com a metafísica grega e romana.

Os conceitos de Tertuliano e Orígenes exerceram grande impacto na disputa cristológica posterior, durante os concílios de Niceia (325 d.C.), Constantinopla (381 d.C.) e Calcedônia (451 d.C.).²⁹ Na forma final do credo niceno, torna-se clara a ênfase que os termos ontológicos *homo ousios* e *hypostasis* receberam para concluir a controvérsia cristológica.³⁰ O uso que os primeiros credos da cristandade fizeram de formulações metafísicas

²⁴ ORÍGENES. Origen’s Commentary on the Gospel of John. In: MENZIES, A. (org.). **Ante-Nicene Fathers**. 5.ed. New York: Christian Literature Company, 1897, vol. 9, p. 328-402.

²⁵ EDWARDS, M. J. Did Origen apply the word *homoousios* to the Son? **The Journal of Theological Studies**, vol. 49, n. 2, p. 658-670, 1998.

²⁶ PABST, A. **Metaphysics: The Creation of Hierarchy**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 64.

²⁷ YARNELL, 2007, Capítulo 5.

²⁸ BLEDSOE, D. A. **Movimento Neopentecostal brasileiro**. São Paulo: Hagnos, 2012.

²⁹ CAINS, 2009, p. 114-116.

³⁰ CRAIG; MORELAND, 2005, p. 703; HAGGLUND, 1981, p. 64.

testemunha a assistência que a teologia sistemática fez da ontologia grega.³¹ Sobre isto, Pabst também afirma:

Uma ampla gama de teólogos, tanto do Oriente quanto do Ocidente transformaram o (neo) platonismo e outras tradições da filosofia antiga em metafísica cristã, o que ajudou a resolver algumas das disputas cristológicas e trinitárias e, assim, fez uma contribuição crítica para o surgimento de uma teologia cristã católica ortodoxa.³²

Sem dúvida, a metafísica grega serviu nestes momentos de crise teológica, mas também inseriu conceitos filosóficos ao pensamento cristão que deveriam ser avaliados com mais cautela. O fato de incorporarmos em nosso credo a ideia de “substância”, “natureza” e “pessoa”, e outros termos da metafísica platônica e aristotélica, podem ter restringido temas bíblicos que são muito mais amplos do que a mente grega podia conceber. Alguns prováveis efeitos desta interferência podem ser sentidos na posterior racionalização do conceito de fé e na nossa tendência de dicotomizar a realidade (e.g. corpo e alma, mundano e espiritual).

Entretanto, foi provavelmente Agostinho quem perpetuou a racionalização da fé cristã no pensamento teológico.³³ A maneira como ele tratava os temas mais importantes do Cristianismo negligenciou o aspecto da fé enquanto experiência existencial humana, confundindo fé pessoal com crença intelectual.³⁴ Há uma relação direta entre a abordagem teológica agostiniana e o fato do Cristianismo Ocidental aos poucos se tornar em um sistema filosófico, um aglomerado de doutrinas cujos conceitos deveriam ser aceitos e estudados, e não mais uma experiência relacional com Deus através de Cristo. Há evidências de que Agostinho usava um conceito de fé muito mais alinhado a Platão do que às Escrituras.³⁵ Afinal, fé para ele parece ter mais a ver com insight cognitivo do que com obediência, que muitas vezes na Escritura é irracional.³⁶ O fato de que Agostinho priorizava a fé sobre a razão, no seu

³¹ CRAIG; MORELAND, 2005, p. 221.

³² PABST, 2012, p. 60.

³³ LAW, D. R. Kierkegaard and the History of Theology. In: LIPPITT, J.; PATTISON, G. (Organizadores). **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 182; PUCHNIAK, R. Augustine: Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine. In: STEWART, J. (org.). **Kierkegaard and the patristic and medieval traditions**. New York: London: Ashgate Publishing, 2016, p. 14.

³⁴ THISELTON, 2002, p. 93.

³⁵ PUCHNIAK, 2016, p. 16.

³⁶ KIERKEGAARD (1974, p. 249-328) explorou este aspecto irracional da fé na sua obra “Temor

famoso *Credo ut intelligas* (Creio para compreender)³⁷, oculta sob si um erro conceitual muito perigoso, pois para ele crer envolvia aceitar intelectualmente uma determinada verdade doutrinária ou revelação.

Há dois perigos aqui que devem ser desmascarados. Primeiro, a ideia de que crer é um exercício intelectual que suspende o juízo e aceita como verdade o que foi revelado. Neste sentido não haveria diferença alguma entre a fé cristã e a fé islâmica, ou a fé daqueles que creem em fadas e duendes, pois a fé seria nada mais do que uma escolha intelectual pessoal. Aceitar a verdade de que Jesus é Deus, neste caso, teria o mesmo peso que aceitar Maomé como o verdadeiro profeta. Crer neste sentido não tem nada a ver com as evidências que revelam Deus, mas com um *insight*, uma escolha cega de fé. O segundo problema é referente à segunda parte da declaração de Agostinho, ligada à compreensão daquilo que se crê. O perigo está no fato de que se uma certa doutrina é aceita segundo este conceito de fé, ou seja, cegamente, e agora decide-se compreendê-la, logo toda a compreensão subsequente também será tendenciosa, condicionada pelo pré-julgamento já decidido. Nenhuma evidência dismantelará tal fé, pois se baseia numa escolha, e neste caso ignorará as evidências e a revelação.

Mas a fé cristã é bíblica, ou seja, baseada na revelação geral e específica de Deus! Ela se baseia na resposta que o ser humano dá à revelação de Deus, seja a partir da revelação geral (Rm 1.20,21), ou a partir da revelação específica de Cristo (Jo 3.16-19). Crer aparece sempre no contexto da escolha frente à revelação, e aqueles que não creem são os que “amam mais as trevas do que a luz”, também trazendo o sentido de escolha frente ao que está revelado.

O perigo de tratar a fé como simples reconhecimento das verdades fundamentais do Cristianismo, e não como uma experiência existencial de relacionamento com Deus, reduz o Cristianismo a uma mera ética ou sistema filosófico. Uma inócua escolha entre milhares de opções religiosas no mundo. Além disso, esta confusão conceitual tende a intelectualizar a fé, a salvação, a redenção e todos os principais temas do cristianismo.

e Tremor”, tratando da irracionalidade do pedido de Deus em requerer o sacrifício de Isaque. Além de ser irracional era antiético e imoral, entretanto Abraão creu e obedeceu. Este salto de fé foi dado em meio à confiança no caráter de Deus, não segundo seu conhecimento, insight ou evidência racional.

³⁷ CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 11.ed. São Paulo: Hagnos, 2013. vol. 2, p. 697.

Também é importante lembrar que a entrada da metafísica grega no cristianismo parece ter divorciado o ensino cristão da personalidade que lhe era característica. Pois o discipulado abandonou as ruas, os montes e as casas da igreja primitiva, onde antigamente discípulos eram formados, e se mudou para as salas de aula ao modelo dos filósofos antigos. Reduziu-se o ensino relacional, integral e existencial a um ensino cognitivo e conceitual. O discipulado em Agostinho e em outros pais da Igreja tem mais a ver com a dinâmica professor-aluno, da Academia de Aristóteles, do que com o princípio de paternidade espiritual encontrado no Apóstolo Paulo.³⁸ Atribuo esta mudança à séria ênfase dada ao conceito de fé em termos racionais e ao uso equivocado da compreensão do *logos* joanino.

Também é possível ver os conceitos ontológicos gregos como pano de fundo dos ensinamentos heréticos gnósticos do Docetismo e do Marcionismo, bem como na teologia dos defensores cristãos que responderam a essas heresias.³⁹ A dicotomia que os gnósticos atribuíram ao relacionamento entre a carne e o espírito parece ter sobrevivido até hoje dentro da igreja. A interpretação dualista platônica que separa o corpo do espírito, associado à interpretação errônea dos textos bíblicos paulinos, pode ser a razão pela qual a teologia medieval se voltou ao ascetismo. O conceito de carne (*sarx*), que Paulo contrasta com o espírito, tendo sido lido com uma perspectiva estoica por Clemente e Orígenes, influenciou diretamente o ascetismo posterior.⁴⁰ Entretanto, o conceito de carne em Paulo não é o mesmo para os gregos. Enquanto para os gregos a carne é má por natureza, para Paulo ela é apenas fraca, incapaz de cumprir a lei de Deus.⁴¹ A carne no Novo Testamento deve ser entendida como sinônimo de humanidade, e que envolve não apenas o corpo, mas também as emoções, a vontade e os pensamentos humanos. Realizar a leitura das cartas paulinas sob a perspectiva ontológica grega trouxe ideias e costumes muito estranhos às Escrituras, visível nos excessos da igreja medieval e até

³⁸ A diferença é imensa entre as duas abordagens. Enquanto a sala de aula foca no conteúdo que deve ser informado, o método bíblico foca na formação de Cristo na vida do crente (Gl 4.19). Um é focado na informação, enquanto o outro na formação!

³⁹ HAGGLUND, 1981, p. 27-88.

⁴⁰ CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (eds.). **The Oxford dictionary of the Christian Church**. 3.ed. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 114; NYGAARD, M. Asceticism. In: BARRY, J. D.; et.al. **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

⁴¹ MORRIS, L. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988, p. 302.

hoje em alguns recantos do catolicismo popular e no neopentecostalismo sul-americano.

Além disso, no campo da hermenêutica, a escola alexandrina fez uso da ontologia platônica para construir seu método de interpretação alegórico.⁴² O conceito de que o mundo material é apenas uma representação do mundo perfeito das ideias, permeou sua hermenêutica alegórica que influencia o cristianismo até hoje. Por trás do método alegórico há o princípio de que o texto bíblico esconde outras verdades que não podem ser acessadas senão por aqueles capacitados para isso. O texto, para estes, diz mais do que o pretendido pelo autor original. Como resultado, verdadeiros malabarismos hermenêuticos foram realizados, de maneira que um único texto produziria até quatro interpretações totalmente diferentes, permitindo que o intérprete se projetasse subjetivamente sobre o texto, usando-o de maneira inapropriada.

Além disso, há um aspecto da metafísica greco-romana que também influenciou a teologia cristã: sua lei. O fato de que Tertuliano, Basílio, Agostinho e Ambrósio fossem versados tanto em filosofia quanto em direito romano teve repercussões diretamente em suas teologias, influenciando suas hermenêuticas.⁴³ É comum ler em seus livros e homilias o evangelho contextualizado em termos romanos legais. Foi essa contextualização que implantou a primazia do conceito de culpa como fundamento na Soteriologia Cristã, em detrimento de outros aspectos presentes nas Escrituras, como a vergonha e o medo.

Rolland Muller⁴⁴ trabalha muito bem as consequências desta perspectiva sobre a teologia ocidental. Para ele, o fato de a teologia ocidental enfatizar a culpa, a justificação, a verdade e a inocência, vem justamente desta influência greco-romana sobre a Igreja. A Igreja Oriental Ortodoxa, entretanto, pensa diferente. Para eles, a chave metafísica em sua cultura é a honra e a vergonha, princípios pouco explorados pela teologia ocidental. A sociedade oriental gira ao redor da honra e da vergonha, valores presentes em sua metafísica, sendo que a verdade, a culpa e a inocência não possuem muita importância. Já na África e em contextos animistas, a ontologia em sua cosmovisão se expressa

⁴² LOPES, A. N. **A Bíblia e seus intérpretes**. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 130; CAIRNS, 2009, p. 95-96.

⁴³ MULLER, 2012, p. 177.

⁴⁴ MULLER, 2012, p. 177.

em termos de medo e poder, e através desta relação o mundo é entendido e o papel do indivíduo na sociedade desenvolvido. Mas a Igreja foi condicionada a olhar o mundo apenas pela lente greco-romana, que é legalista e racionalista e que ignora a dinâmica da honra.

Provavelmente esta miopia metafísica da Igreja Ocidental seja a razão pela qual muitos missionários não têm tido tanto sucesso na transmissão do Evangelho nestes lugares. Tentam transmitir verdades cristãs usando conceitos metafísicos estranhos. Demonizam o que não entendem, aproximam-se de outras culturas com uma postura etnocêntrica, imperialista, com ares de superioridade, próprias da cosmovisão ocidental, que se vê superior às outras. Ao invés de se desvestir de suas presunções, como Jesus que se esvaziou para encarnar e vir ao nível da humanidade, decide fazer o contrário, e “elear” os povos ao seu nível, proclamando com a mensagem cristã elementos estranhos a ela, que acabam por secularizar o mundo no processo de evangelização. Como Don Richardson⁴⁵ bem afirmou, por causa desta cegueira os missionários hoje são a maior força de secularização do mundo.

O problema não é a teologia de Orígenes, ou se Tertuliano está errado em fazer uso da metafísica grega, ou talvez o uso que fizeram da lei para contextualizar o evangelho, mas que esses conceitos por trás dos conceitos limitaram o pensamento teológico, produzindo cegueira em algumas áreas muito importantes!

4. ONTOLOGIA E A FORMAÇÃO DA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A ontologia também teve uma relação íntima na construção da teologia contemporânea. O modo como muitos teólogos concebem o ser, a realidade e o conhecimento afetaram diretamente seus métodos teológicos. Muitas vezes, usando conceitos gregos divorciados da antropologia bíblica, podem ter produzido uma reflexão teológica unidimensional. Unidimensional não significa errada, mas limitada, parcial e, às vezes, tendenciosa. É como enxergar a Palavra de Deus e o mundo em preto e branco. Isso também não significa que, usando conceitos metafísicos gregos, sua teologia esteja corrompida. No entanto, usando ideias ontológicas não-bíblicas, alguns desses teólogos podem ter realmente projetado em suas teologias alguns

⁴⁵ RICHARDSON, D. **Os missionários destroem as culturas?** Perspectivas no movimento cristão mundial. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 484-494.

pensamentos fundamentais que são estranhos à cosmovisão genuinamente cristã. Para o propósito deste estudo, aqui serão destacadas apenas quatro perspectivas ontológicas modernas.

4.1 O RACIONALISMO

O primeiro é o racionalismo, que é conhecido como uma construção epistemológica com implicações ontológicas. Descartes, em seu famoso “Discurso sobre o método”⁴⁶, questionou a velha metafísica e propôs uma nova, sugerindo que o ser percebe a si mesmo e ao mundo apenas através da faculdade da razão.⁴⁷ Para ele, a mente e o corpo são independentes, parte de dimensões distintas.⁴⁸ Ainda que Descartes defendesse a existência de Deus de maneira racional, sua metafísica fundamentou o posterior ateísmo por parte de muitos cartesianos. Seu pensamento tirou Deus dos fundamentos do conhecimento, não oferecendo lugar algum para a revelação divina.⁴⁹ A contribuição de Descartes ao pensamento ocidental, especialmente o teológico, é imensurável. No entanto, sua filosofia dualista e a proeminência que ele deu ao aspecto racional levaram a teologia a caminhos inesperados. Sua importância na construção da visão de mundo racionalista não ofusca sua contribuição genial à emancipação do pensamento medieval ao moderno. No entanto, assim como alguns pais da Igreja moldaram e limitaram o pensamento cristão sob a égide da metafísica grega, Descartes o subjugou ao domínio da razão.

Bonhoeffer⁵⁰ estava certo quando afirmou que o maior erro de Descartes foi precisamente confundir o *ser* com a razão, produzindo uma ontologia reducionista e simplista. Barth⁵¹ também criticou o racionalismo cartesiano, por ignorar a revelação divina como parte do conhecimento. No entanto, o

⁴⁶ DESCARTES, R. **Descartes – Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

⁴⁷ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 475; GEISLER, 1999, p. 633.

⁴⁸ THISELTON, 2002, p. 69.

⁴⁹ MILBANK, J.; PICKSTOCK, C.; WARD, G. **Radical Orthodoxy**. New York: Routledge, 2002, p. 1; HEMMING, L. P. Nihilism: Heidegger and the grounds of redemption. In: MILBANK, J.; PICKSTOCK, C.; WARD, G. **Radical Orthodoxy**. New York: Routledge, 2002, p. 93; VANHOOZER, K. J. Discourse on Matter: Hermeneutics and the “Miracle” of Understanding. In: VANHOOZER, K. J.; SMITH, J. K. A.; BENSON, B. E. **Hermeneutics at the crossroads**. Bloomington: Indiana University Press, 2006, p. 5.

⁵⁰ BONHOEFFER, D. **Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology**. Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 70.

⁵¹ BARTH, K. **Carta aos Romanos**. 5.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 433.

maior problema gerado pelo racionalismo para a teologia foi precisamente a sua ideia de que a verdade só pode ser alcançada por meio da razão.⁵²

O dualismo cartesiano forjou toda a cosmovisão moderna, levando à separação entre o reino da mente e do corpo, espírito e matéria, fé e razão. Conceito este que é estranho para a cosmovisão bíblica. Esta dicotomia parece ter enraizado ainda mais a distinção entre o sagrado e o secular, trazendo implicações diretas à Igreja.⁵³ Na teologia cristã, o dualismo cartesiano tem sido profundamente criticado por alguns pensadores contemporâneos, como Paul Hiebert⁵⁴, que afirma que o cristianismo cartesiano ignorou a dimensão que ele chama de “terceiro excluído”. Uma dimensão de intersecção entre o espiritual e o material.⁵⁵

A ideia de que o corpo e a mente fazem parte de reinos separados já foi ultrapassada, principalmente pelo advento da psicanálise de Freud, que mostrou a relação intrínseca entre as pulsões do corpo e o inconsciente.⁵⁶ Entretanto, a influência do dualismo cartesiano sobre a teologia ainda pode ser sentida pela dicotomia que ainda existe na teologia cristã, que em muitos casos não consegue conectar as doutrinas teológicas às necessidades pessoais do ser humano moderno. Isto por causa do distanciamento dado aos assuntos do coração, da emoção, da psique e da subjetividade do ser humano. A ontologia cartesiana, talvez influenciada pela ontologia grega, transformou a teologia numa disciplina que nada tem a ver com a ciência, a psicologia, a antropologia e a sociologia. Em Descartes, fé e razão estão divorciadas, onde um fosso intransponível foi cavado para os separar. É preciso resgatar a natureza humana da teologia, afinal, assim como nosso Senhor Jesus foi a encarnação de Deus, a união milagrosa entre o infinito e o finito, o Deus-homem, assim a teologia deve se esvaziar, se humilhar, e redescobrir sua natureza humana

⁵² O apóstolo Paulo diz que as coisas do Espírito são discernidas espiritualmente, não racionalmente (1 Co 2.14). Ali ele contrasta o homem *psychikos* com o homem *pneumatikos*. A perspectiva racionalista limita o conhecimento ao mental, negando a dimensão espiritual que Paulo afirma.

⁵³ Sabemos que esta dicotomia é tão velha quanto o pecado, e que provavelmente a separação entre o sagrado e o secular tenha surgido logo após a queda. Entretanto, foi em Descartes que esta separação se tornou em divórcio genuíno. Em toda cultura onde a filosofia de Descartes não é presente ou teve tanta influência, como muitas no Oriente Médio e África, a relação do sagrado e do secular nestes lugares se misturam de maneira simbiótica quase indissociável.

⁵⁴ HIEBERT, P. G. **O Evangelho e a diversidade das culturas**: um guia de antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 113.

⁵⁵ HIEBERT, P. G. The Flaw Of The Excluded Middle. **Practical Anthropology**, vol. 10, n. 1, 1982, p. 35-47.

⁵⁶ ATKINS, K. **Self and Subjectivity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 195-196.

para que sua mensagem seja encarnada e faça sentido neste tempo.

Outra característica da metafísica cartesiana que influenciou a cosmovisão ocidental inteira – e a teologia cristã não fica de fora – é a segmentação infinita do conhecimento. Descartes propôs em seu Método que um problema deveria ser dividido no máximo número possível de partes.⁵⁷ Isso produziu a explosão das ciências, com disciplinas que se segmentam, e que infelizmente não se relacionam como antes. Física e biologia, por exemplo, às vezes se direcionam ao mesmo objeto de estudo, mas sem conversar entre si. O mesmo ocorre com a teologia, que muitas vezes se isenta em pensar cientificamente, fisicamente, filosoficamente, psicologicamente, antropologicamente, etc. A relação da teologia com Deus, com o ser humano, com a natureza, com a razão, com o sobrenatural, com a sociedade, com a história, deveria torná-la a mais importante, profunda e necessária disciplina do saber humano. Mas o pensamento segmentador cartesiano restringiu a teologia a um estudo limitado.

Na era da física quântica é necessário repensar o sistema ontológico cartesiano. O modelo de Descartes não é mais apropriado para o pensamento contemporâneo que lida com múltiplas dimensões da realidade, partículas que se tornam energia, energias que se tornam partículas e forças subatômicas ocultas recém-descobertas.⁵⁸ Será que um cartesiano diria que força e energia estão na mesma dimensão-categórica que Descartes deu ao reino da mente (*res cogitans*)? A física quântica veio para colocar o mundo metafísico das categorias das substâncias de cabeça para baixo! A visão dualista cartesiana parece simplista demais diante de novas descobertas, onde tudo se interconecta e se influencia. A separação cartesiana entre corpo e mente também tem sido questionada por inúmeros filósofos atuais, que encontraram conexões profundas entre biologia e psicologia, colocando em xeque a proposta de Descartes⁵⁹. Está na hora de a teologia despertar deste dualismo também.

4.2 O IDEALISMO

O segundo sistema ontológico é o idealismo, associado à filosofia de Kant (que influenciou Fichte, Schelling e Hegel). Para o idealismo, a realidade é

⁵⁷ DESCARTES, 1999, p. 49.

⁵⁸ STAPP, H. P. Quantum reality and mind. **Journal of Cosmology**. vol. 3. p. 570-579, 2009

⁵⁹ CAPRA, F. **The web of Life**. New York: Doubleday, 1996, p. 20-26.

totalmente mental ou espiritual.⁶⁰ Para Kant⁶¹, “os fenômenos do mundo material são apenas modificações mentais”.⁶² O *ser* por isso é sinônimo de razão, consciência, e é incapaz de conhecer a realidade objetivamente.⁶³ A realidade, para Kant, é um fenômeno subjetivo percebido pelo ser, que é estruturado pelas próprias ideias da pessoa. Sua ontologia estabeleceu os limites para todo o conhecimento, incluindo a religião, tratando o cristianismo apenas em termos morais.⁶⁴ Bonhoeffer⁶⁵ elogiou Kant, chamando-o de “epistemólogo por excelência”, pois estabeleceu as fronteiras da razão.

Hegel foi um idealista que reagiu à epistemologia kantiana e desenvolveu seu próprio sistema ontológico.⁶⁶ Ele rejeitou a separação que Kant fazia entre a razão e a realidade absoluta. Para ele, o racional é a realidade absoluta. A natureza do ser se manifesta, para Hegel, também através de fenômenos mentais, sociais e políticos. A razão, no entanto, continua suprema, a única capaz de estabelecer a verdade, evoluindo na história por meio de tensões dialéticas.⁶⁷ Em Hegel, a razão é histórica, não que esteja na história, mas que é a própria história. A realidade não é uma coisa, mas um processo, um movimento, um contínuo devir. A realidade, para ele, também é Deus, que é impessoal, um espírito mundial que “se atualiza no processo histórico”, um processo lógico.⁶⁸ É por isso que a revelação bíblica, para Hegel, é subordinada à sua ontologia, que enxergava Jesus como um filho obscurantista de seu tempo.⁶⁹ As repercussões do idealismo de Hegel sobre a teologia e sobre o pensamento cristão ocidental são imensas, influenciando algumas das teologias mais liberais que poderiam surgir.

⁶⁰ COTRIM, G. **Fundamentos da Filosofia**. 15.ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 188; CHAUI, 1999, p. 235; CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 7.

⁶¹ É em sua “Crítica da Razão Pura” que seus conceitos mais importantes são expressos: KANT, I. **Kant: Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

⁶² CAIRNS, A. **Dictionary of Theological Terms**. Belfast: Ambassador Emerald International, 2002, p. 221.

⁶³ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 924, 1379; GEISLER, 1999, p. 402.

⁶⁴ FORD, D. F. Introduction to Modern Christian Theology. In: FORD, D. F.; MUERS, R (eds). **The Modern Theologians – An Introduction to Christian Theology since 1918**. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2005, p. 8.

⁶⁵ BONHOEFFER, 1996, p. 34.

⁶⁶ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 748-749; HAGGLUND, 1981, p. 313-315; THISELTON, 2000, p. 125.

⁶⁷ CHAUI, 1997, p. 80-81; COTRIM, 2000, p. 193-196; GEISLER, 1999, p. 307-310.

⁶⁸ GEORGE, T. The nature of God: Being, Attributes, and Acts. In: AKIN, DL (ed.). **A Theology for the Church**. S.l.: B&H Academic, 2014, Capítulo 4.

⁶⁹ GARRET, J. L. **Systematic Theology: Biblical, Historical and Evangelical**. Eugene: Eerdmans, 2011. vol. 1, p. 309.

Seguindo Agostinho e a visão helenista dos Pais da Igreja, a interpretação hegeliana acerca do *logos* joanino também enxerga Jesus como a encarnação da racionalidade.⁷⁰ Além disso, o conceito de realidade e mundo em Hegel, e o seu conceito de Deus⁷¹, parece mais alinhado com a crença monista, panteística, do que com o Deus cristão revelado nas Escrituras.⁷² Hegel ensinava que através da tríade dialética da tese, antítese e síntese, a história e o ser humano evoluem, e que estamos todos neste sistema dialético-evolutivo. Somos filhos do nosso tempo, coadjuvantes no teatro da vida, reféns das circunstâncias que limitam nossa era e definem nossos atos. No entanto, Hegel parece desconsiderar que muitas vezes os opostos continuam a se opor e nem sempre geram síntese. Além disso, ainda que sua dialética seja verdadeira e perceptível em diversos elementos da natureza (ainda que não em todos), é um exagero de Hegel dizer que ela se aplica a tudo, inclusive a Deus. A ontologia de Hegel racionaliza por completo a vida e a própria pessoa de Deus, concebendo-o quase como idêntico à natureza e à história. Também não há em Hegel a ideia do ilógico, do excepcional e do pensamento original que foge à sua dialética. Ele possui uma visão fatalista e determinista que “vitimiza” o ser humano, retirando dele sua escolha e responsabilidade.

Talvez este tenha sido o aspecto da ontologia de Hegel que influenciou principalmente o pensamento teológico: seu sistema dialético. A disciplina da teologia bíblica foi influenciada por este otimismo, aplicando seu conceito evolutivo na ideia da revelação progressiva de Deus nas Escrituras.⁷³ Para Hegel, o Absoluto se manifesta na história através dessa evolução racional.⁷⁴ A ideia de que teses opostas sempre produzem síntese e que não existe contradição é um conceito metafísico perigoso, que pode ser um dos influenciadores do pensamento relativista de hoje.⁷⁵

A ontologia de Hegel influenciou a teologia de muitos, positiva e negativamente. Um deles foi Pannenberg⁷⁶, que concebeu a revelação divina como sinônimo de história, e “o Filho como o princípio da diferença na

⁷⁰ HEGEL, G. W. F. **On Christianity**: Early Theological Writings. New York: Harper, 1948, p. 257.

⁷¹ CHAMPLIN, 2013, vol. 1, p. 22.

⁷² CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 1111; THISELTON, 2000, p. 277.

⁷³ MERRIL, E. H. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Shedd, 2009, p. 26.

⁷⁴ CAIRNS, 2009, p. 446.

⁷⁵ CHAMPLIN, 2013, vol. 1, p. 197.

⁷⁶ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 1222; THISELTON, 2000, p. 222.

Trindade, como o princípio gerador da realidade criada existindo em relativa independência de Deus”.⁷⁷ Ferdinand Baur foi outro teólogo que não apenas abraçou a ontologia hegeliana, como também sua teologia, rejeitando a inspiração de muitos livros da Bíblia.⁷⁸ Ele também influenciou a teologia de Carlos Daub e Filipe Conrado Marheineke.⁷⁹ Também é possível ver a influência direta da ontologia de Hegel na Cristologia católica de Albert Chappelle, André Leonard, Claude Bruari, Emilio Brito e o luterano Eberhard Juengel.⁸⁰ Algumas influências importantes da ontologia de Hegel envolvem: a autoridade que ele dá à história; seu método dialético, que tem aspectos positivos e negativos; o destaque que dá à razão, definindo Deus e a teologia em termos totalmente racionais; o condicionamento do ser humano ao espírito de seu tempo e conseqüente “vitimização”; detrimento da liberdade humana, sua originalidade e responsabilidade; e sua problemática visão de mundo monista. Ainda que Hegel fosse cristão, sua metafísica gerou ideias antibíblicas perigosas e que podem ainda ser percebidas no liberalismo teológico que se infiltrou em diversas denominações.

4.3 O EXISTENCIALISMO

O último sistema destacado é o do existencialismo. Søren Kierkegaard é considerado por muitos o seu autor, ainda que ele não possa ser rotulado em nenhuma linha filosófica por causa de sua originalidade. Entretanto, a filosofia de Kierkegaard influenciou diretamente a filosofia de Heidegger e a teologia de Barth e Bonhoeffer.⁸¹ A perspectiva filosófica Kierkegaardiana trouxe inúmeros benefícios para a construção do pensamento ontológico contemporâneo. Suas influências diretas e indiretas em todos os existencialistas são percebidas na nova ênfase dada à subjetividade do ser e à sua liberdade, onde a verdade válida é aquela apreendida subjetivamente em meio à interioridade do ser humano.⁸² Como cristão que foi, posicionou-se como grande crítico da metafísica grega,

⁷⁷ SCHWOBEL, C. 2005. Wolfhart Pannenberg. In: FORD, D. F.; MUERS, R. (org.). **The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918**. Oxford: Blackwell Publishing, p. 139.

⁷⁸ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 172; LOPES, 2007, p. 189.

⁷⁹ HAGGLUND, 1981, p. 314.

⁸⁰ LAKELAND, P. 1988. A New Pietism: Hegel and Recent Cristology. **The Journal of Religion**, s.l., vol. 68, n. 1, p. 62-67.

⁸¹ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 931.

⁸² KIERKEGAARD, S. **Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.107.

da teologia luterana, e da chamada Cristandade de seu tempo.

Kierkegaard foi profundamente influenciado pela filosofia de Sócrates, e cáustico opositor da filosofia de Hegel.⁸³ Rejeitou a metafísica hegeliana da dialética, onde os opostos se harmonizam numa síntese. Para Kierkegaard, existe o aporismo, quando os opostos são irreconciliáveis, sem haver contradição. O ser humano, para Kierkegaard, é um tipo de aporismo, a dialética irreconciliável entre o corpo e a alma, o finito e o infinito, o temporal e o eterno.⁸⁴ O propósito do ser humano, segundo Kierkegaard, é existir de maneira original. Esta originalidade só se alcança subjetivamente através da liberdade humana que decide constantemente realizar o salto da fé e obedecer a Deus. A metafísica de Kierkegaard é cristã em muitos sentidos, porém o desenvolvimento dado ao seu pensamento por outros filósofos posteriores inseriu conceitos estranhos.

O conceito metafísico do ser em Kierkegaard, enquanto manifestação existencial, foi repensado posteriormente por Heidegger, levando-o a cunhar seu conceito metafísico do *Dasein*.⁸⁵ O *Dasein* é uma palavra alemã difícil de traduzir, que significa “estar lá” ou “estar no mundo”.⁸⁶ O termo foi cunhado por Heidegger em seu livro “Ser e tempo”⁸⁷, trazendo o conceito de que o ser existe por meio de suas relações com o mundo e o outro, e que por meio destas relações sua existência é determinada. A verdade subjetiva neste caso é sempre uma construção realizada em meio a inúmeras interações com a realidade circundante. Neste caso, para Heidegger, o importante não é a verdade, mas a verdade do sujeito. Também influenciado por Kant, Heidegger é cético com relação a verdades objetivas e absolutas, colocando o ser humano como construtor e juiz de suas próprias verdades. Heidegger influenciou Sartre, Nietzsche e inúmeros outros.⁸⁸

A ontologia existencialista concebe o ser em termos subjetivos, enfatizando

⁸³ CHAMPLIN, 2013, vol. 1, p. 197; GEISLER, 1999, p. 406.

⁸⁴ KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 19; KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 168-177.

⁸⁵ YAGI, T. B. Beyond Subjectivity: Kierkegaard's Self and Heidegger's Dasein. **Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy**. vol. 2. n. 1. 2009, p. 60-67.

⁸⁶ MCGRATH, A. E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd, 2005, p. 233; THISELTON, A. C. **A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion**. Oxford: Newworld, 2002, p. 94.

⁸⁷ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2018.

⁸⁸ CROSS; LIVINGSTONE, 2005, p. 590; GEISLER, 1999, p. 234.

a vontade humana e sua liberdade, onde “a subjetividade é a verdade”.⁸⁹ O ser humano é “livre e responsável”, desenvolvendo sua “essência através de atos da vontade”.⁹⁰ A filosofia existencialista traz emoção, angústia, liberdade e escolha ao centro da questão ontológica.

Influenciado pela epistemologia de Kant e pelo existencialismo de Kierkegaard, Karl Barth realizou uma leitura existencialista da Bíblia.⁹¹ Para Barth, as verdades bíblicas devem ser lidas existencialmente, isto é, visando à relação existente entre a Bíblia e a vida do leitor.⁹² O significado concreto e histórico, para Barth, não é essencial, pois o que importa é o que o texto representa para o leitor. Ainda que Barth tenha sido inegavelmente uma exponente voz que resgatou a fé cristã dos excessos do liberalismo de seu tempo, sua teologia não é, entretanto, completamente livre das influências negativas que também afetaram o liberalismo.

Heidegger, por sua vez, exerceu grande influência sobre Paul Tillich, Gadamer e Bultmann.⁹³ Apesar de terem distinções óbvias e essenciais em suas teologias, compartilham aspectos ontológicos comuns a Heidegger e Kant. Como foram teologias construídas sobre certos fundamentos ontológicos que desconstroem a verdade bíblica, elas são limitadas e em alguns aspectos antibíblicas. Restritas por causa dos limites impostos pelos conceitos metafísicos estabelecidos, e antibíblicas porque estes conceitos levaram a ideias muito estranhas às Escrituras.

A metafísica existencialista enfatiza o subjetivo. De certa forma, a teologia existencialista pós-Kierkegaard deveria ser chamada de existencialismo teológico e não de teologia existencialista, pois para estes não é Deus quem está no centro da perspectiva, mas o ser humano. Nela, a leitura bíblica não precisa de um estudo profundo, pois reconhecer as verdades objetivas expostas não constitui o principal objetivo, mas a “moral” por trás da história. O importante não é o que o texto significou para o autor original, mas sim o que ele significa para o leitor atual. Isso vai além do antigo método alegórico alexandrino, pois agora o leitor pode se projetar sobre o texto e reconstruir as palavras como melhor lhe interessa.

⁸⁹ HAGGLUND, 1981, p. 323.

⁹⁰ CAIRNS, 2002, p. 172.

⁹¹ GEISLER, 1999, p. 69; HAGGLUND, 1981, p. 349.

⁹² CAIRNS, 2009, p. 299; LOPES, 2007, p. 211-215.

⁹³ LOPES, 2007, p. 211, p. 217; THISELTON, 2002, p. 42, 114.

Como os antigos sofistas do tempo de Sócrates, que afirmavam que “o homem é a medida de todas as coisas”⁹⁴, e que com isso direcionavam a verdade como queriam, o existencialismo de Heidegger, Sartre e Nietzsche e o pensamento teológico de Bultmann, Tillich e inúmeros outros, é o novo sofismo moderno. Por isso, mesmo com o imenso valor positivo que o existencialismo promoveu (neste caso, o de Kierkegaard) para a teologia cristã de alguns, como Bonhoeffer, inúmeras repercussões negativas proporcionadas são muito evidentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A grande questão levantada sobre essas ontologias antigas e contemporâneas é se a hermenêutica teológica deve continuar a ser feita através de qualquer um desses sistemas ontológicos. O papel da filosofia é verdadeiramente importante para a teologia, mas infelizmente tem servido, em muitos casos, como ponto de partida para o pensamento cristão, e outros como lente metafísica que faz o teólogo ver a Bíblia através de uma perspectiva unidimensional. O perigo dos desdobramentos de uma ontologia infundada já pode ser percebido no meio brasileiro, através de teologias estranhas e que contradizem explicitamente as Escrituras.

Por muito tempo, teólogos e missiólogos têm alertado quanto ao perigo do sincretismo religioso adentrando as igrejas e os recantos teológicos. Mas parecem fechar os olhos para o sincretismo filosófico que há muito se estabeleceu na Igreja. Talvez por isso a teologia parece racionalizar o que é espiritual e espiritualizar o que é racional. É preciso repensar a metafísica em termos bíblicos, purificando a teologia de conceitos estranhos!

Algumas das influências mais incisivas da metafísica na cosmovisão teológica cristã atual são: o dualismo entre os assuntos do corpo e os da alma; a separação entre o espiritual e o secular; a racionalização e a “intelectualização” do conceito bíblico de fé; a ênfase no conceito de verdade; a definição de salvação em termos legais romanos, em detrimento do conceito bíblico mais amplo; a completa cegueira com relação aos conceitos de honra, vergonha, medo e poder; a transformação do cristianismo numa mera ética religiosa, um aglomerado de doutrinas que devem apenas ser aceitas como verdade; a

⁹⁴ Famosa frase do sofista Protágoras, que representa o pensamento sofista geral cuja metafísica era cética e relativista (THISELTON, 2002, p. 80).

racionalização das Escrituras, arrancando dela o sobrenatural; a relativização da interpretação bíblica; o uso de termos ultrapassados, como “substância” e “natureza”, que já não são mais aceitos pela mente científica.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. S.l.: Digireads Publishing, 2009.

ATKINS, K. **Self and Subjectivity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

BARTH, K. **Carta aos Romanos**. 5.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

BLEDSOE, D. A. **Movimento Neopentecostal brasileiro**. São Paulo: Hagnos, 2012.

BONHOEFFER, D. **Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

CAIRNS, A. **Dictionary of Theological Terms**. Belfast: Ambassador Emerald International, 2002.

CAIRNS, E. E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CAPRA, F. **The web of Life**. New York: Doubleday, 1996.

CARSON, D. A. **The Gospel according to John**. Grand Rapids: InterVarsity Press; W.B. Eerdmans, 1991.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 11.ed. São Paulo: Hagnos, 2013. vol. 1 e 2.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. 9.ed. São Paulo: Ática, 1997.

COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do**

Novo Testamento. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. vol. 1 e 2.

COTRIM, G. **Fundamentos da Filosofia.** 15.ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

CRAIG, W. L.; MORELAND, J. P. **Filosofia e Cosmvisão Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2005.

CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. (eds.). **The Oxford dictionary of the Christian Church.** 3.ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DESCARTES, R. **Descartes – Vida e Obra.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

EDWARDS, M. J. Did Origen apply the word homoousios to the Son? **The Journal of Theological Studies**, vol. 49, n. 2, p. 658-670, 1998.

ELLISON, H. L. A Teologia do Antigo Testamento. In: BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI.** São Paulo: Vida, 2009. p. 76-91.

FORD, D. F. Introduction to Modern Christian Theology. In: FORD, D. F.; MUERS, R (eds). **The Modern Theologians – An Introduction to Christian Theology since 1918.** Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2005. p. 1-16.

GARRET, J. L. **Systematic Theology:** Biblical, Historical and Evangelical. Eugene: Eerdmans, 2011. vol. 1.

GEISLER, N. L. **Baker encyclopedia of Christian apologetics.** Grand Rapids: Baker Books, 1999.

GEORGE, T. The nature of God: Being, Attributes, and Acts. In: AKIN, DL (ed.). **A Theology for the Church.** S.l.: B&H Academic, 2014.

GROH, D. E. Tertullian. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary.** New York: Doubleday, 1992. Vol. 6, p. 389-391

HAGGLUND, B. **História da Teologia.** Porto Alegre: Concórdia, 1981.

HEGEL, G. W. F. **On Christianity**: Early Theological Writings. New York: Harper, 1948.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEMMING, L. P. Nihilism: Heidegger and the grounds of redemption. In: MILBANK, J.; PICKSTOCK, C.; WARD, G. **Radical Orthodoxy**. New York: Routledge, 2002. p. 91-108.

HENRY, C. F. H. **God, Revelation and Authority**. Wheaton: Crossways books, 1999. vol. 3.

HIEBERT, P. G. **O Evangelho e a diversidade das culturas**: um guia de antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HIEBERT, P. G. The Flaw Of The Excluded Middle. **Practical Anthropology**, vol. 10, n. 1, p. 35-47, 1982.

KANT, I. **Kant: Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KIERKEGAARD, S. Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

LAKELAND, P. 1988. A New Pietism: Hegel and Recent Cristology. **The Journal of Religion**, s.l., vol. 68, n. 1, p. 57-71.

LAW, D. R. Kierkegaard and the History of Theology. In: LIPPITT, J.; PATTISON, G. (Organizadores). **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 166-187.

LOPES, A. N. **A Bíblia e seus intérpretes**. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MARTYR, J. The First Apology of Justin. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (org.). **The Ante-Nicene Fathers**. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885. vol. 1, p. 163-187.

MCGRATH, A. E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd, 2005.

MERRIL, E. H. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Shedd, 2009.

MILBANK, J.; PICKSTOCK, C.; WARD, G. **Radical Orthodoxy**. New York: Routledge, 2002.

MOORE, R. D. Natural Revelation. In: AKIN, D. L. (org.). **A Theology for the Church**. S.l.: B&H Academic, 2014.

MORRIS, L. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans; InterVarsity Press, 1988.

MULLER, R. **O Mensageiro, a Mensagem, a Comunidade**. Atibaia: Pregue a Palavra, 2012.

NASH, R. Was the New Testament influenced by Pagan Philosophy? **Christian Research Journal**. vol. 12. 2015.

NYGAARD, M. Asceticism. In: BARRY, J. D.; *et.al.* **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

ORÍGENES. Origen's Commentary on the Gospel of John. In: MENZIES, A. (org.). **Ante-Nicene Fathers**. 5.ed. New York: Christian Literature Company, 1897. vol. 9, p. 297-408.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PABST, A. **Metaphysics: The Creation of Hierarchy**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

PUCHNIAK, R. Augustine: Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine. In: STEWART, J. (org.). **Kierkegaard and the patristic and medieval traditions**. New York; London: Ashgate Publishing, 2016. p. 11-22.

RICHARDSON, D. **Os missionários destroem as culturas? Perspectivas no movimento cristão mundial**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 484-494.

ROWDON, H. H. O pano de fundo religioso do Novo Testamento. In: BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**. São Paulo: Vida, 2009. p. 1451-1457.

SCHMELLER, T. Stoics, Stoicism. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. vol. 6.

SCHWOBEL, C. 2005. Wolfhart Pannenberg. In: FORD, D. F.; MUERS, R. (org.). **The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918**. Oxford: Blackwell Publishing. p. 129-146.

STAPP, H. P. Quantum reality and mind. **Journal of Cosmology**. vol. 3. p. 570-579, 2009.

TERTULIANO. Against Praxeas. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (orgs.). **Latin Christianity: Its Founder, Tertullian**. Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885. vol. 3, p. 597-627.

THISELTON, A. C. **The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

THISELTON, A. C. A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion. Oxford: Oneworld, 2002.

TOBIN, T. H. Logos. In: FREEDMAN, D. N. (org.). **The Anchor Yale Bible**

Dictionary. New York: Doubleday, 1992. vol. 4.

VANHOOZER, K. J. Discourse on Matter: Hermeneutics and the “Miracle” of Understanding. In: VANHOOZER, K. J.; SMITH, J. K. A.; BENSON, B. E. **Hermeneutics at the crossroads.** Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 3-34.

YAGI, T. B. Beyond Subjectivity: Kierkegaard’s Self and Heidegger’s Dasein. **Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy.** vol. 2. n. 1. 2009. p. 60-67.

YARNELL, M. B. **The Formation of Christian Doctrine.** Nashville: B&H Publishing Group, 2007.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional